This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Google

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Potanin, G.

Г. Н. Потанинъ.

ВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ

въ

СРЕДНЕВѢКОВОМЪ ЕВРОПЕЙСКОМЪ ЭПОСѢ.

Съ 10 рисунками въ текстѣ.

ИЗДАНІЕ ГЕОГРАФИЧЕСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ
ИМПЕРАТОРСКАГО ОБЩЕСТВА ЛЮБИТЕЛЕЙ ЕСТЕСТВОЗНАНІЯ, АНТРОПОЛОГІИ И ЭТНОГРАФІИ,
на средства, пожертвованныя Ю. И. Базановой.

МОСКВА.
Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К°,
Пименовская улица, соб. домъ.
1899.

Печатано съ разрѣшенія Совѣта Императорскаго Общества Любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи.

PN689
P6.

Посвящается авторомъ

дорогому другу

В. В. Лесевичу.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе 1

ГЛАВА I. **Романъ о большеногой Бертѣ.** Берта съ большой ногой.— Монголо-тибетская сказка объ Эрдени-Хараликѣ. — Сказки о несправедливо гонимой женщинѣ (косоручкѣ): юго-славянскія, западно-европейскія и русскія. — Тангутская сказка. — Богъ Арья-Бало или Авалокитешвара, и его отношеніе къ этимъ сказкамъ.— Преданіе о рожденіи Чингисъ-хана и Бодончара. Берта и Бôрте, жена Чингисъ-хана 5

ГЛАВА II. **Аттила.** Ордынская легенда о рожденіи предка или объ явленіи бога на землѣ.—Отношеніе къ ней сказанія о Чингисъ-ханѣ.—Итальянская легенда о рожденіи Аттилы и карачайское преданіе.—Киргизское преданіе о рожденіи Чингисъ-хана.— Сказаніе о женщинѣ, которая мститъ злому царю за смерть своего мужа 24

ГЛАВА III. **Карлъ у Галафра.** Братья Карла и братья Чингисъ-хана.—Чингисъ на службѣ у Вана кирейскаго. — Заговоръ сына Вана противъ Чингиса и заговоръ сына Галафра противъ Карла.— Давидъ, дядька Карла. — Тубутъ и Чингисъ 32

ГЛАВА IV. **Хожденіе Карла въ Іерусалимъ и Константинополь.** Онгоны.—Эрдени-Хараликъ и Абатай, добывающіе народный палладіумъ. — Урянхайская параллель къ Абатаю (Эртене-мергенъ). — Карлъ у Гугона. — Чингисъ-ханъ, какъ залогъ народнаго благоденствія (живой онгонъ). 46

ГЛАВА V. **Gab'ы французскихъ пэровъ у короля Гугона.** Французскіе пэры и Карлъ въ гостяхъ у короля Гугона.—Джиртушлюкъ и Барса-Кильмесъ.—Долмонъ.—Сербская сказка о Sisan-Mazan'ѣ и монгольская о Масангѣ 60

ГЛАВА VI. **Чингисъ-ханъ и его сынъ.** Набѣгъ Чингисъ-хана на Шидургу-Тюльгуна.—Солнечный царь или Наранъ-ханъ.—Солонгосское царство.—Стрѣлокъ въ немилости.—Атрибуты Чингисъ-хана.—Ордосскій праздникъ.—Роландъ.—Ожье Датчанинъ . . . 73

Стр.

ГЛАВА VII. **Хоридай.** Тожество Чингисъ-хана, Бодончара и Хоритая.—Шаманъ, похититель женщины.—Бурте женщина и Бурте онгонъ.—Хорилтай 90

ГЛАВА VIII. **Наранъ-Гэрэлъ.** Хухудой и Росланеева голова. — Птицы хохотуни. — Желчь, печень и сердце Наранъ-Гэрэла. — Ойо-Чикиту.—Харалтукъ и Гэрэлту 100

ГЛАВА IX. **Знамя Юсунъ-сульдэ.** Девять бунчуковъ Чингисъ-хана.—Картина Юсунъ-сульдэ. — Воинственная женщина на воротахъ города.—Небесная эпистолія.—Кумысная мутовка Чингисъ-хана. — Шаманъ Даинъ-Тере-Тарханъ, похититель женщины. — Легенда о св. Діонисіи Парижскомъ.—Вальтарій, увозящій Гильдегонду 109

ГЛАВА X. **Сенъ-Дени.** Преданіе о благочестивой строительницѣ храма (Катулла и Женевьева).—Преданіе о нападеніи на храмъ чужеземца грабителя. — Нападеніе Галдана на монастырь Эрдени-Цзу.—Покровительственный разливъ рѣки.—Армянское преданіе о монастырѣ Геретинъ 136

ГЛАВА XI. **Гуменъ-ханъ и Карлъ.** Ахенскія легенды.—Карлъ, причарованный къ тѣлу умершей жены и Гуменъ-ханъ, влюбленный въ покойницу.—Кельтскій Аполлонъ въ Ахенѣ (Apollo Granus). 147

ГЛАВА XII. **Солунскія легенды.** Гугонъ и Хазаръ-хаганъ.—Извлеченіе воды изъ земли Карломъ и Кирилломъ. — Irminseule и дерево въ Фуллѣ.—Пашущій Гугонъ.—Очерчиваніе, какъ предохранительный обрядъ. — Чаша Соломона.—Кириллъ изъ Дамаска и сербская сказка о Радованѣ.—Чингисъ и Солонгосское царство.—Микула Селяниновичъ 155

ГЛАВА XIII. **Звѣзда Цолмонъ.** Гора Калмы.—Два брата, несущіе гору.—Морское чудовище Долмонъ. — Фавстъ, Маттидія и Климентъ.—Звѣзда Венера (Цолмонъ) пастухъ. — Колыванъ и Самсонъ, русскіе богатыри. — Соломонъ и его жена.—Климка воръ, Соломонъ и Гэсэръ. — Сампсоновскія темы въ сѣверо-азіатскомъ фольклорѣ.—Киргизскій богатырь Джасыбай.—Летаніе по воздуху. — Сэцэнъ, отецъ Бёрте, жены Чингисъ-хана. — Отголоски крестной легенды въ преданіи о Кириллѣ. — Построеніе храма для доставленной святыни 172

ГЛАВА XIV. **Козни противъ царевича.** Тюркская сказка объ Идыге и Тохтамышѣ и ея древне-еврейскія параллели. — Идыге и Чингисъ. — Поклонная гора въ Монголіи и киргизской степи.— Заговоры противъ Чингиса.— Шидырванъ во главѣ заговора монгольскихъ князей.—Сказки о ворующемъ Карлѣ и о ворующемъ Едженъ-ханѣ.—Романы о Макерѣ и Бланшифлерѣ и монгольская сказка о заподозрѣнной царицѣ.—Романъ о Валентинѣ и Орсонѣ и сказка о Бэгэръ-Меджитѣ (Арджи-Бурджи). 233

Стр.

ГЛАВА XV. **Фіерабрасъ.** Походъ Карла для защиты Константинополя отъ сарацинъ.—Освобожденіе римскихъ реликвій, полоненныхъ Фіерабрасомъ.—Баланъ, отецъ Фіерабраса.—Монгольская легенда о Меле-бурханѣ.—Поѣздка Гюона де Бордо къ царю Годиссу 268

ГЛАВА XVI. **Еруслань Лазаревичъ.** Иранская гипотеза о происхожденіи сказки объ Еруслане.—Слѣды существованія этой сказки на дальнемъ Востокѣ. — Арсланъ въ сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ.—Сказки о львѣ.—Отношенія сказки объ Еруслане къ сказаніямъ о Чингисъ-ханѣ.—Урусланъ въ изгнаніи.—Форма Оросъ или Урусъ и ея версіи въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ. —Князь Иванъ, Ванъ кирейскій и Шидургу-Тюльгунъ.—Иванъ Понамаревичъ.—Имя Иванъ на мѣстѣ Еруслана въ русскихъ сказкахъ.—Ивашка, сторожъ Индѣйскаго царства и Арсланъ.—Урусланъ въ Солнечномъ царствѣ. — Былина о Подсолнечномъ царствѣ. — Аргасунъ-хорчинъ и преданіе объ изобрѣтеніи вина.—Сынъ Асоки и бурятское преданіе о Бальджинъ-хатунѣ.—Отношенія романа о Валентинѣ и Орсонѣ къ сказкѣ объ Еруслане. — Отпечатокъ руки и кровосмѣситель. — Имена Киркоусъ—Картаусъ и Залъ-Азаръ. — Четыре Ойрота 286

ГЛАВА XVII. **Легенда о пренiи о вѣрѣ.** Русская легенда о кн. Владимірѣ и хазарская о хаганѣ Буланѣ.—Уйгурская легенда.—Тибетская легенда. — Книга Гасунъ-сасунъ и картина Страшный Судъ.—Двѣнадцать нидановъ.—Прорастающее сухое дерево.—Кириллъ и Замврій.—Амиранъ и Анбри.—Кала Мэмбыръ. 348

ГЛАВА XVIII. **Легенда о сотвореніи міра.** Творецъ міра и его помощникъ.—Препирательство между ними изъ-за обладанія созданнымъ міромъ. — Состязаніе въ могуществѣ и вѣщемъ знаніи. — Помощникъ творца „сынъ неба“.—Иринъ-Сайнъ „сынъ неба“. — Чингисъ-ханъ „сынъ неба“ 366

ГЛАВА XIX. **Амиранъ.** Литература. — Народныя преданія объ Амиранѣ въ сѣверномъ Кавказѣ.—Степныя сказанія о прикованномъ сынѣ неба (Темиръ-боко).—Кавказскія преданія о хромомъ Темирѣ.—Летяга, врагъ сына неба.—Змѣй Абырганъ.—Казанскія преданія о змѣѣ.—Эсхатологическіе мотивы, связанные съ Полярной звѣздой. — Субурганъ и Арья-Бало. — Обряды кузнецовъ.—Грузинскій романъ объ Амиранѣ.—Сванетскій Касаръ и бурятскій Гужиръ.—Анбри.—Отношенія народныхъ преданій къ грузинскому роману и къ степнымъ преданіямъ. — Загордившійся „сынъ неба“.—Чотонъ и Б. Медвѣдица.—Гэсэръ и Чоросъ.—Вѣчный жидъ.—Чиристи, отецъ Амирана, и Ростомъ, отецъ Амирана.—Ростовскій попъ, отецъ Алеши Поповича 384

ГЛАВА XX. **Двойственный характеръ бога Арья-Бало.** Монгольская сказка о хитромъ обманщикѣ Балынъ-Сенге.— Хитрый обманщикъ

р:
т·

ч
ре
ни
сер
Ми·

I.
гору
мент
сонъ.
Солом
фольк.
ху. — (
крестн
для дос.

ГЛАВ.
ге и Т
и Чингис
ни.— Заго
вора монго
рующемъ Е
гольская ск
и Орсонѣ и

Стр.

скаго повѣрія.—Преобладающій образъ, воодушевлявшій автора Голубиной книги 633

ГЛАВА XXVII. **Иванъ Годиновичъ.** Былина объ Иванѣ Годиновичѣ.—Русская сказка „Притворная болѣзнь".—Монгольская пѣсня о Хадынѣ и Ховугу.—Пѣсня черневыхъ татаръ объ Адынъ-Тöрöнѣ.—Татарскія сказки о Кобокѣ.—Киденъ, или Кöдöнъ, и его сынъ Мангушъ и Чотонъ (дядя Гэсэра) и его другъ Мангусъ.—Киргизская сказка о Козу-Курпэшѣ и романъ о Бовѣ королевичѣ.—Эпизодъ о Симбальдо.—Наѣздъ Калина царя.—Булатъ-молодецъ.—Кащей 660

ГЛАВА XXVIII. **Илья Муромецъ.** Сказка о Бормѣ Ярыжкѣ.—Славянская повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ и монгольская повѣсть о Гэсэрѣ.—Борма и Илья Муромецъ.—Соловей разбойникъ, сидящій на деревѣ.—Илья Муромецъ на деревѣ и Палугримъ на деревѣ.—Смерть Идолища, Аттилы и Ландармы.—Марко кралевичъ въ Хиландарѣ.—Пурьбу и монгольскій „триглавъ" (богъ Тамдинъ).—Тюрко-шаманскій терминъ „ерень".—Джиренше-шешенъ и Иринъ-сайнъ.—Сторожъ на границѣ царства.—Корона, жезлъ и порфира.—Святыя бармы 692

ГЛАВА XXIX. **Калевала.** Comparetti о Калевалѣ.—Марьятта и ея потерянное дитя.—Дара и ея потерянный сынъ Ойо.—Ерень чиченъ и мудрый ежъ.—Вейнемейненъ и шаманъ Бохоли.—Леммикейненъ и Ханъ-Гужиръ.—Охота за оленемъ (Леммикейненъ и Тункъ-похъ).—Озирисовскій миѳъ въ Калевалѣ и Гэсэріадѣ.—Бурятское повѣріе о воскрешающей силѣ дочерей Есеге Малана.—Куллерво.—Джельбегень и мѣсяцъ.—Леммикейненъ и Clemens, папа римскій.—Сампо и эрдени, добываемыя Гэсэромъ.—Сампо и Плеяды.—Ильмаринненъ и кузнецы въ Гэсэріадѣ.—Суттунгово вино.—Сампо и статуя бога Гомбо-гуру.—Шиддикöръ и Ронгчжу.—Майдари и покаянный трудъ.—Джанбай, отыскивающій Идыгея.—Анпу, доставляющій аписа народу фараона.—Рогатый Джанибекъ.—Сронцзанъ-Гамбо и Иринъ-Сайнъ.—Шянба, тангутское имя бога (Майдари).—Сампо и Сумбыръ (Полярная звѣзда?).—Вейнемейненъ и Юкагайненъ.—Отношеніе карельскаго эпоса къ русскому 728

ГЛАВА XXX. **Чурило Пленковичъ.** Эмма, дочь Карла, и пажъ Эгингардъ.—Дочь монгольскаго хана и Бохакъ.—Разсказъ о Наранъ-Гэрэлѣ и Греттирова сага.—Бохакъ и Буха-ноинъ, ночные посѣтители царевны.—Сохоръ-нойонъ въ погонѣ за Бохакомъ.—Бурте и Бухэ-Чилгэръ.—Балджи и Хоридой.—Дебедей и Тубутъ.—Гора Боханъ.—Данило Ловчанинъ, Чурило и Козу-Курпешъ.—Чурилинъ богатый дворъ.—Колесница Карла (Б. Медвѣдица).—Кирилъ Кожемяка.—Божьи ковали и доисторическій [illegible].—„Святыя мощи Борисовы" въ былинѣ.—Пленъ.—Влахерны. 793

Стр.

ГЛАВА XXXI. **Восточные отголоски въ русской начальной лѣтописи.** Голуби Коростена и ласточки джурджитскаго города.—Месть жены Мергуза.—Ольга и киргизская Баянъ-Сулу.—Легенда о трехъ братьяхъ первонасельникахъ 826

ГЛАВА XXXII. **Заключеніе** 841

Списокъ сочиненій и изданій, цитированныхъ въ книгѣ. . . . 857

Указатель собственныхъ именъ 862

Предметный указатель. 887

Списокъ рисунковъ.

На стр. 128. **Юсунъ-Сульдэ.** Снимокъ съ картины, писанной красками на матеріи и купленной въ китайской мастерской въ Пекинѣ, въ кумирнѣ Сунъ-чжю-сы (въ бывшемъ подворьѣ Чжанчжа-хутухты).

На стр. 419. **Субурганъ.** Съ картины, пріобрѣтенной тамъ же, напечатанной на бумагѣ.

На стр. 540. **Тамдинъ.** Съ рисунка, сдѣланнаго г. Дорчжи Агуаномъ.

На стр. 714. Рис. 1. Металлическое пурьву изъ коллекціи барона Штернбурга въ Пекинѣ (1892 г.). На верхнемъ концѣ орудія трехлицая голова Тамдина; каждое лицо увѣнчано діадемой изъ пяти человѣческихъ череповъ; надъ головой волосы поднимаются въ видѣ пламени; изъ этого пламеннаго ореола высунулась голова лошади.

2. Верхняя половина того же самаго пурьву съ боку.

3. Другое металлическое пурьву изъ коллекціи барона Штернбурга. Голова однолицая; діадема изъ пяти человѣческихъ череповъ; на темени головы водруженъ конецъ очира. На каждой грани копья по двѣ свивающихся змѣи.

На стр. 716. Рис. 1. Металлическое пурьву изъ коллекціи Н. И. Гомбоева въ Пекинѣ (1892 г.). На верхнемъ концѣ орудія треглавіе Тамдина, надъ которымъ утвержденъ полу-очиръ.

Рис. 2. Постаментъ для этого пурьву.

Рис. 3. Другое металлическое пурьву изъ коллекціи г. Гомбоева. На верхнемъ концѣ треглавіе Тамдина; каждая голова увѣнчана діадемой изъ человѣческихъ череповъ. На темени конецъ очира. На каждой грани копья змѣя.

На стр. 717. Фибула изъ раскопокъ близъ Нѣжина (копія съ рисунка, помѣщеннаго въ „Русскихъ Древностяхъ“ И Толстого и Н. Кондакова, в. III, стр. 147, рис. 175). Этотъ рисунокъ приложенъ для сравненія фигуры фибулы съ очертаніемъ пурьву.

№№ 1, 2, 3, 4 и 5 любезно срисованы по моей просьбѣ А. И. Павловымъ; № 6 срисованъ китайскимъ рисовальщикомъ въ Пекинѣ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ этомъ предисловіи я хочу ограничиться двумя, тремя словами по поводу тѣхъ недоумѣній, которыя могутъ явиться при первомъ бѣгломъ взглядѣ на книгу. Господствующая идея книги, идея объ единствѣ средневѣкового западнаго и восточно-ордынскаго эпоса, распространяемая и на эпосъ западной Европы, можетъ съ первыхъ же строкъ книги вызвать нѣкоторыя возраженія. Во-первыхъ, съ перваго же раза можетъ показаться невѣроятнымъ обмѣнъ эпосами на такомъ дальнемъ разстояніи, какъ центральная Монголія и центральная Франція, какъ берега Орхона и Керулена на востокѣ и берега Сены на западѣ. Другое возраженіе—могутъ сказать, что трудно допустить возможность воздѣйствія некультурныхъ варварскихъ ордъ средней Азіи на культурную европейскую среду. Эти возраженія имѣли бы силу, если бы въ книгѣ дѣло шло о позднѣйшемъ могущественномъ чужеземномъ литературномъ воздѣйствіи въ родѣ христіанскаго на Европу или буддійскаго на центральную Азію. Конечно, подобное крупное воздѣйствіе, совершаемое въ теченіе очень краткаго времени, при помощи литературныхъ средствъ и энергичной апостолической дѣятельности, средняя Азія никогда не могла произвесть на Западъ: она не находилась въ необходимыхъ для того условіяхъ. Но, кромѣ такихъ внезапныхъ идейныхъ урагановъ, существуютъ воздѣйствія длительныя, совершаемыя по мелкимъ путямъ, такъ сказать, по волоснымъ сосудамъ человѣческаго общества, при помощи самыхъ скромныхъ средствъ пропаганды. Нельзя сказать, чтобы такого рода воздѣйствіе ордынскаго востока на Европу также не допустимо.

Эпоху, когда происходилъ обмѣнъ эпическими матеріалами, можно предположить очень ранней; можно не пріурочивать ее къ позднѣйшимъ переселеніямъ среднеазіатскихъ ордъ; этотъ обмѣнъ совершался въ то отдаленное время, когда не было той разницы въ культурѣ между центральной Европой и степями средней Азіи, какая появляется позднѣе.

Въ тѣ отдаленныя времена могли быть и такіе случаи, когда ордынцы, пришедшіе въ юго-восточную или среднюю Европу, оказывались людьми высшей культуры въ сравненіи съ туземцами. Потомъ, есть несомнѣнные случаи, показывающіе, что усвоеніе чужихъ сюжетовъ, даже цѣлаго сложнаго комплекса чужихъ преданій, не ставитъ непремѣннымъ условіемъ духовное доминированіе племени, у котораго дѣлается заимствованіе; Гаст. Парисъ, Дармстетеръ, Райна, Леонъ Готье и др. французскіе, итальянскіе и нѣмецкіе ученые пришли къ убѣжденію, что карловингскій эпосъ не оригинальный французскій, а принесенъ во Францію франками, т. е. нѣмецкаго происхожденія; отсюда этотъ нѣмецкій эпосъ распространился и въ Италіи и Испаніи, т.-е. по всему романскому міру, а между тѣмъ галлы въ то время были культурнѣе франковъ, южныя же области романскаго міра и тѣмъ болѣе. Подобно тому какъ варвары франки могли навязать свой эпосъ болѣе культурнымъ галламъ, такъ и гунны могли свои преданія передать готамъ, а черезъ нихъ германцамъ; въ пѣснѣ о Нибелунгахъ гуннскій царь Аттила и его резиденція представляютъ центральный пунктъ поэмы; при болѣе подробномъ изслѣдованіи можетъ быть окажется, что въ нѣмецкой поэмѣ гуннское вліяніе отразилось не въ одномъ только имени царя, но и въ самомъ сюжетѣ. На пересадку одного сюжета объ Аттилѣ изъ гуннскаго эпоса въ западно-европейскій указалъ А. Н. Веселовскій вслѣдъ за D'Ankona'ой (см. ниже, глава «Аттила»).

Это я говорю о крупномъ воздѣйствіи одного племени на другое, о заимствованіи цѣлаго народнаго эпоса. Но вѣдь заимствованіе, какъ я сказалъ выше, можно представлять себѣ не всегда въ видѣ внезапнаго великаго нашествія сюжетовъ;

оно могло совершаться въ розницу, частями, дробно. Заимствованіе могло происходить не въ одну сторону, а взаимно, съ востока на западъ и съ запада на востокъ. Самымъ сильнымъ орудіемъ для пересадки сюжетовъ было, конечно, разселеніе племенъ по новымъ мѣстамъ; менѣе сильное передвиженіе сюжетовъ нужно приписать передачѣ отъ одного осѣвшаго племени къ другому сосѣднему; можетъ быть, наука впослѣдствіи откроетъ признаки, по которымъ можно будетъ различать, какія сказки или преданія распространялись съ массовымъ переселеніемъ, какія перешли маятнымъ порядкомъ, отъ сосѣдей къ сосѣдямъ.

Въ историческое время переселенія по сѣверную сторону Каспійскаго моря совершались почти только съ востока на западъ, потому мы должны завѣдомо предполагать большіе заносы съ востока на западъ и ничтожные съ запада на востокъ; эти послѣдніе были тѣмъ болѣе случайны, что съ запада на востокъ переселялись не туземцы Европы, а тѣ же азіатскія орды иногда возвращались на свою родину; эти возвратныя переселенія совершались вскорѣ послѣ прихода, пока еще родина была не забыта и когда съ нею поддерживались еще живыя сношенія; уходили обратно племена, не осѣвшія въ Европѣ, продолжавшія еще кочевать въ степяхъ, а потому едва ли успѣвшія чѣмъ-нибудь обогатить свою память на европейской почвѣ; они уносили въ Азію, конечно, только то, съ чѣмъ пришли изъ Азіи.

Не моя задача строить предположенія, что происходило до этого времени, происходили ли такія же крупныя переселенія племенъ съ востока на западъ и ничтожныя движенія обратно, и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянное обогащеніе Запада восточными сказочными матеріалами, или тутъ нужно воображать огромную мастерскую отъ Франціи до Монголіи, въ которой ни востокъ, ни западъ не имѣютъ пріоритета.

Если я относительно нѣкоторыхъ преданій высказываюсь за ихъ азіатское происхожденіе прямо и признаю ихъ пересадку изъ Азіи въ Европу, и вмѣстѣ съ тѣмъ ни разу не указываю

на пересадку какого-либо преданія изъ Европы въ Азію, это, разумѣется, не можетъ быть истолковано въ томъ смыслѣ, что я вообще признаю средне-азіатскую степь за родину средневѣкового эпоса. Ко многимъ другимъ сюжетамъ я указываю ордынскія параллели, но не настаиваю на прямой преемственности отъ ордынскихъ образцовъ къ европейскимъ; сходство это, однако, указываетъ на единый источникъ для тѣхъ и другихъ. Не приписывая ордынцамъ начала средневѣкового европейскаго эпоса, я приписываю имъ большую роль въ его пересадкѣ съ востока на западъ; въ особенности значительное участіе въ этомъ дѣлѣ нужно приписать народности уйгуровъ; какъ распространители идей, уйгуры для Средней Азіи были, кажется, то же, что евреи для Передней.

Глава I.

Романъ о большеногой Бертѣ.

Берта съ большой ногой.—Монголотибетская сказка объ Эрдени-Хараликѣ.—Сказки о несправедливо гонимой женщинѣ (косоручкѣ): юго-славянскія, западно-европейскія и русскія.—Тангутская сказка.—Богъ Арья-Бало или Авалокитешвара и его отношеніе къ этимъ сказкамъ.—Преданіе о рожденіи Чингисъ-хана и Бодончара.—Берта и Бёрте, жена Чингисъ-хана.

Романы и пѣсни, которые въ своей совокупности образуютъ такъ называемый карловингскій эпосъ, описываютъ или жизнь и похожденія самого Карла Великаго или похожденія какого-либо изъ его рыцарей; въ послѣднемъ случаѣ самъ Карлъ участвуетъ иногда въ самой незначительной степени.

Романы и пѣсни, въ которыхъ описываются эпизоды изъ жизни самого Карла, могутъ быть распредѣлены на слѣдующія группы:

1) Рожденіе Карла и его дѣтство.

2) Пребываніе Карла у короля Галафра въ Испаніи.

3) Войны съ саксами.

4) Исторія іерусалимскихъ реликвій (хожденіе Карла въ Іерусалимъ).

5) Ахенскія преданія.

Рожденіе Карла описано въ романѣ о Бертѣ съ большой ногой. Французскій король Пепинъ хочетъ жениться; пэры ѣдутъ въ Венгрію, въ городъ Буду и просятъ у венгерскаго короля его дочь. Король очень польщенъ этимъ сватовствомъ, но боится, что Пепинъ отвергнетъ невѣсту, потому что она уродлива: у нея одна нога больше другой. Однако пэры, хотя лично убѣдились въ этомъ, остались при прежнемъ рѣшеніи. Родители отпускаютъ дочь съ двумя служанками, старой и молодой; старая—Маргиста, молодая — ея дочь Альгиста. Невѣста принята въ Парижѣ съ

почетомъ; наступаетъ ночь, Берта должна идти на брачную постель. Маргиста высказываетъ опасеніе, какъ бы Пепинъ не убилъ ее; Берта смущена, Маргиста согласна послать вмѣсто нея Альгисту, чтобы спасти принцессу. Берта проводитъ ночь въ комнатѣ Маргисты, а утромъ крадется въ королевскую спальню, чтобы незамѣтно для короля смѣнить Альгисту. При ея входѣ Альгиста наноситъ себѣ рану ножомъ и обвиняетъ Берту въ желаніи убить ее. Король, принимающій Альгисту за Берту, возмущенъ и велитъ казнить мнимую Альгисту. Берта отвезена въ лѣсъ и заблудилась въ немъ. (Маргиста велѣла начальнику отряда, которому было поручено исполнить королевское повелѣніе, непремѣнно убить Берту, но когда отрядъ доѣхалъ до мѣста и съ Берты сняли покрывало, то нѣкоторые при видѣ молодой и красивой принцессы не рѣшились на жестокое обращеніе съ ней; между ними, произошелъ споръ, кончившійся дракой, во время которой Берта убѣжала.) Она долго бродитъ въ лѣсу, наконецъ выходитъ къ дому мельника и поселяется у него. Король живетъ съ Альгистой, не подозрѣвая обмана, и приживаетъ съ ней двухъ сыновей. Родители Берты надумались посѣтить свою дочь, пріѣзжаютъ въ Парижъ и видятъ на мѣстѣ королевы Альгисту. Венгерскій король подозрѣваетъ, что подмѣна сдѣлана по волѣ самого Пепина, хочетъ вернуться въ Венгрію, чтобы придти вновь съ войскомъ и наказать Пепина, но Пепинъ уговорилъ тестя предъ отъѣздомъ съѣздить на охоту; на охотѣ Пепинъ заблудился и очутился въ домѣ мельника, у котораго жила Берта и у котораго было двѣ дочери. Вечеромъ Пепинъ проситъ мельника, чтобы онъ прислалъ ему на ночь одну изъ трехъ своихъ дѣвицъ. Мельникъ предоставилъ ему Берту; онъ устроилъ королю ночное ложе въ телѣгѣ, прикрытой листьями, mit Laub verdeckten (Ferd. Wolf. Über die neuesten Leistungen der Franzosen für die Herausgabe ihrer National-Heldengedichte, insbesondere aus dem fränkischkarolinischen Sagenkreise. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Poesie. Wien. 1833. S. 60). Тутъ Берта разсказала королю, кто она и какъ очутилась у мельника; по большой ногѣ Пепинъ убѣдился, что это была настоящая Берта, а та, которую онъ принималъ за Берту, фальшивая. Онъ беретъ Берту въ Парижъ, дѣлаетъ ее королевой, казнитъ ложную Берту и примиряется съ родителями настоящей. Отъ настоящей

Берты родится сынъ, который потому, что зачатъ въ телѣгѣ, или потому, что родился въ телѣгѣ, названъ Charro mano; это Карлъ.

Въ ордынскомъ фольклорѣ этому роману можетъ быть противопоставлена сказка объ Эрдени-Хараликѣ, которая была переведена съ монгольскаго на нѣмецкій языкъ академикомъ Шмидтомъ и напечатана приложеніемъ къ его переводу монгольской лѣтописи Сананъ-Сэцэна (Ssanang Ssetzen, Geschichte d. Ost-Mongolen, S.-Ptb. 1829, S. 425—488). Шмидтъ, со словъ самой редакціи сказки, говоритъ, что сказка переведена на монгольскій языкъ съ тибетскаго. Она состоитъ изъ двухъ частей; въ первой излагается исторія гонимой царевны, рожденіе ея сына (Эрдени-Харалика), разлученіе ея съ мужемъ по навѣту и реабилитація; во второй части описывается сопряженная съ опасностями поѣздка Эрдени-Харалика по невѣсту. Романъ о Бертѣ отвѣчаетъ только первой половинѣ сказки.

Прежде, чѣмъ изложить эту сказку, а также и другія съ нею родственныя, нужно указать на два другихъ романа карловингскаго эпоса, въ которыхъ также описывается судьба гонимой королевы; это романы о Сибиллѣ и Бланшифлерѣ, въ которыхъ Карлъ является не сыномъ гонимой женщины, а мужемъ; гонимая королева это Сибилла или Бланшифлера. Приключенія королевы въ общемъ сходны съ романомъ о Бертѣ, но въ отдѣльныхъ чертахъ есть уклоненія. Мотивъ изгнанія королевы изъ дворца въ этихъ двухъ романахъ другой; двухъ служанокъ нѣтъ; виновникомъ изгнанія является маршалъ Макеръ, который изъ мести за отказъ королевы въ любви, клевещетъ на нее королю Карлу; описано иначе и самое приведеніе въ исполненіе королевскаго приговора; королеву отсылаютъ въ пустынный лѣсъ въ сопровожденіи рыцаря. Когда рыцарь съ королевой ѣхали въ лѣсу, Макеръ напалъ на нихъ, разсчитывая убить рыцаря и овладѣть королевой; рыцарь убитъ, но королева убѣжала въ лѣсъ во время драки. Далѣе описываются скитанія королевы въ лѣсу, на которыхъ эти два романа останавливаются дольше, чѣмъ романъ о Бертѣ. Кончается романъ также торжествомъ изгнанницы, только клеветникъ Макеръ потерпѣлъ казнь вскорѣ послѣ своего преступленія, задолго до возвращенія королевы. Королева признана невинною, она возвращается къ королю и

ея сынъ Люи признанъ законнымъ наслѣдникомъ. Въ этихъ романахъ мѣсто Пепина занимаетъ Карлъ, а мѣсто Карла—Люи.

Монгольская сказка разсказываетъ слѣдующее: У царя народа Беде дочь; она съ двумя служанками должна оставить родительскій домъ и уйти въ добровольное изгнаніе. (Это изгнаніе мотивировано такъ: царевна и ея двѣ служанки играли на рѣкѣ; по коварному предложенію служанокъ всѣ онѣ трое бросали на воду свои ведра; деревянныя ведра служанокъ поплыли, а царевнино золотое утонуло; царевна послала служанокъ къ царю съ извѣстіемъ объ этомъ и тѣ, вернувшись, передали отвѣтъ царя превратно; вмѣсто того, чтобы сказать, что онъ прощаетъ вину, онѣ передали приказъ удалиться изъ царства.) Царевна съ двумя служанками оставляетъ родительскій домъ и уходитъ въ степь; здѣсь находитъ ее одинъ царевичъ, бывшій на охотѣ, и беретъ за себя замужъ. Во время отсутствія царевича его жена родитъ царевича съ золотыми кудрями; служанки даютъ родильницѣ оглушающее питье и оставляютъ подлѣ нея только послѣдъ, а ребенка закапываютъ въ землю. Вернувшійся царевичъ вѣритъ имъ, невинную жену, которая ничего не помнитъ и не можетъ оправдаться, удаляетъ отъ себя, а коварныя служанки занимаютъ ея мѣсто и становятся его женами. На могилѣ мальчика выросло дерево; его срубили; овца поѣла листьевъ этого дерева, родила мальчика съ золотыми кудрями; когда онъ выросъ, онъ обличилъ служанокъ, онѣ изгнаны и гонимая женщина опять заняла свое мѣсто возлѣ царевича. Этотъ мальчикъ въ монгольской сказкѣ называется Эрдени-Хараликъ *).

Редакція сказки говоритъ, что Эрдени-Хараликъ былъ *воплощеніе бога Арья-Бало или Авалокитешвары*. Резиденціей этого бога считается гора Пота, у китайцевъ Путо; тибетцы называ-

*) Форма Хараликъ должно быть прочно была связана съ этимъ сюжетомъ. Въ урянхайской сказкѣ о косоручкѣ (Очерки сз. Монг., IV, 341—348) сынъ ея называется Ерь-Сару. Ерь значитъ „витязь"; это нарицательное; собственное имя витязя Сару. По-монгольски *сара* значитъ „мѣсяцъ", „луна"; въ бурятскомъ произносится *хара*. Имя Хараликъ при переходѣ съ монгольскаго въ тюркскій языкъ должно принять форму *караликъ*. Существенная часть имени заключается только въ первой половинѣ имени: *карал*, *хара*л; *икъ* окончаніе, встрѣчающееся также въ имени царя ада Ерликъ, въ которомъ оно иногда исчезаетъ; буряты вмѣсто Ерликъ-ханъ называютъ этого бога иногда Ерленъ-ханъ.

ютъ ее Потала, прибавляя окончаніе *ла*, которое значитъ «гора». Монголы называютъ это гору Бодулынъ-ола: *ола* — «гора»; Бодулынъ испорчено изъ тибетскаго Потала. Не отсюда ли названіе Беде, народа или страны, гдѣ жили родители матери Харалика, отвѣчающіе королю и королевѣ венгерскимъ?

Романъ о Бертѣ и монгольскій разсказъ сходны не на всемъ ихъ протяженіи. Сходство выражается слѣдующими мѣстами: въ обоихъ разсказахъ принцесса выходитъ замужъ за иностраннаго принца; въ обоихъ она приводитъ съ собою во дворецъ мужа двухъ служанокъ; и тамъ и тутъ эти служанки оказываются коварными и удаляютъ принцессу изъ дворца, послѣ чего или одна изъ нихъ, какъ въ романѣ, или обѣ, какъ въ монгольской сказкѣ, занимаютъ мѣсто изгнанной. Оба разсказа кончаются одинаково: торжествомъ несправедливо пострадавшей; принцъ возвращаетъ ее во дворецъ, а коварныхъ служанокъ наказываетъ. *). Расхожденіе разсказовъ обнаруживается въ мотивѣ изгнанія принцессы; въ романѣ принцесса обвинена въ намѣреніи совершить убійство, въ монгольской сказкѣ въ томъ, будто она обманула принца: обѣщала родить мальчика съ золотою грудью, а родила только послѣдъ; затѣмъ въ романѣ исторія изгнанной принцессы не выходитъ изъ границъ реальныхъ условій; она случайно найдена мужемъ, онъ узнаетъ ее, сознаетъ, что онъ обманутъ, и возвращаетъ ее къ ея семейному очагу; въ монгольскомъ разсказѣ тутъ вставленъ миѳъ объ Аттисѣ (или эпизодъ изъ египетскаго романа о двухъ братьяхъ); сынъ гонимой принцессы испытываетъ рядъ чудесныхъ перерожденій (дерево, ягненокъ) и только въ послѣднемъ изъ нихъ принимаетъ человѣческія формы и раскрываетъ принцу, своему отцу, истину о своей матери.

На всемъ пространствѣ отъ центральной Монголіи до Франціи разсказываются сказки съ сюжетомъ болѣе или менѣе сходнымъ. Между юго-славянскими сказками, собранными въ «Архивѣ» Ягича (Jagič, Archiv für slavische Phylologie, V, «Aus dem südslavischen Märchenschatz, v. Jagič und R. Köhler, p. 61), сходное

*) Въ романѣ о Бертѣ мать служанки была сожжена на кострѣ, а ея дочь Альгиста поступила монахиней въ монастырь на Монмартрѣ (L. Gautier, Les épopées françaises. III. 27).

содержаніе имѣетъ сказка № 52: «Bruder und Schwester, beide goldhaarig und silberzähnig». Королева въ отсутствіе мужа родила; стряпка подмѣнила дѣтей щенками. Король велѣлъ замуровать жену на перекресткѣ дорогъ, чтобы всѣ проходящіе могли плевать на нее, а самъ женился на дочери стряпки. На могилѣ замурованной женщины выросли золотые и серебряные тополи. Новая королева велитъ срубить деревья и сжечь; искры падаютъ на козловъ; шерсть ихъ становится золотою; козлы зарѣзаны, кишки попали въ рѣку; родились мальчикъ и дѣвочка. Коварная королева подучаетъ сестру послать брата въ опасную поѣздку, потомъ въ другую. Братъ добываетъ и tambur-blume и подругу для сестры дѣвицу Djuzelgina'у. Когда всѣ три женщины и король вышли на перекрестокъ дорогъ, Djuzelgina открываетъ королю истину (S. 61). Въ приведенномъ тутъ же варіантѣ Микуличича: Король имѣлъ трехъ дочерей. Онѣ пошли къ водѣ и заблудились въ лѣсу; здѣсь охотился принцъ; онъ осердился на нихъ за то, что они спугнули зайца *). Онѣ просятъ пощадить ихъ и обѣщаютъ родить золотыхъ дѣтей; принцъ женился на младшей. Свекровь подмѣнила ребенка кошкой; мать замуровали въ зубецъ городской стѣны, а дѣтей бросили въ ящикѣ въ воду; но они не утонули, были подобраны, выросли и пришли къ отцу. Въ приговоркахъ, которыя они сказывали, считая орѣхи, они изложили настоящую исторію своей матери; замурованная мать снова возвращена въ дворецъ (стр. 62 и 63). Въ болгарской сказкѣ три сестры обѣщаютъ—одна испечь хлѣбъ на все войско, другая соткать полотно на все войско, а младшая родить двухъ дѣтей, солнце и мѣсяцъ. Старшія сестры выбросили дѣтей младшей сестры и положили на ихъ мѣсто щенка. Король, мужъ младшей сестры, приказалъ зарыть жену въ навозъ, чтобы на нее всѣ плевали. Дѣтей подобралъ купецъ и они выросли. Однажды сынъ короля встрѣтилъ Солнце на охотѣ и тотъ пригласилъ принца и его отца въ свой замокъ. Къ удивленію послѣд-

*) Въ монгольской сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ три дѣвицы, послѣ несчастія съ ведромъ, удаляются изъ своего царства и встрѣчаютъ tirtha; коварныя служанки говорятъ ему, что онѣ тоже tirtha, что отецъ царевны, гонитель tirtha, не имѣетъ наслѣдника мужского пола, а его единственную дочь они ведутъ въ изгнаніе; онѣ просятъ tirtha распространить слухъ, будто всѣ три дѣвицы утонули (Ssanang Ssetzen, S. 430).

нихъ Солнце не плюетъ на замурованную женщину, а моетъ ее и цѣлуетъ ея руку (ibid) *).

У Коскэна (Cosquin, Contes populaires de Lorraine, Paris, II. p. 42 и слѣд.) указаны сказки западной Европы съ сходнымъ сюжетомъ. Во французской лотарингской сказкѣ (№ XXXV Marie de la chaume du bois) двѣ дочери у одной матери; король женился на младшей, но мать любитъ старшую; въ отсутствіе короля она вошла во дворецъ, вырвала глаза у младшей дочери, отрѣзала руки и ноги и отвезла ее въ лѣсъ, а на ея мѣсто помѣстила старшую. Какой-то старикъ находитъ завезенную въ лѣсъ королеву, на золото покупаетъ въ королевскомъ замкѣ ея глаза, руки и ноги. Король вернулся и принялъ ложную королеву за настоящую, но явился нищій и разъяснилъ дѣло; король вернулъ королеву, а ея мать и сестру заковалъ и бросилъ звѣрямъ. Въ сицилійской сказкѣ тетка подставляетъ свою дочь, а племянницѣ вырываетъ глаза и бросаетъ ее въ пещерѣ; радѣтелемъ объ изгнанной является старикъ; глаза возвращаются. Въ сицилійской изъ Montferrat: сестра сестрѣ отрѣзываетъ руки и вырываетъ глаза; вмѣсто старика змѣя; глаза покупаются за фиги. Въ итальянской у Gubernatis: свекровь велитъ отвести королеву въ лѣсъ и убить; слуги пожалѣли и только вырвали глаза, чтобъ убѣдить свекровь будто убили; радѣтель старикъ. Въ каталанской: у невѣсты короля дѣвица завистница вырываетъ глаза; признательная змѣя даетъ искалѣченной дѣвицѣ яблоко и грушу, которыя она и обмѣниваетъ на свои глаза. Въ греческой изъ Эпира: молодая королева идетъ въ сопутствіи своей кормилицы и молочной сестры, чтобы отпраздновать свадьбу въ странѣ своего жениха. Дорогой ее томитъ жажда; кормилица увѣряетъ ее, что здѣсь вода продается цѣною глазъ; невѣста даетъ вырвать сначала одинъ глазъ, потомъ другой. Кормилица бросаетъ ее и свою дочь дѣлаетъ королевой. Искалѣченную дѣвицу принимаетъ одна старуха; дѣвица имѣетъ даръ: когда улыбнется, розы сыплются изъ ея устъ. Она посылаетъ старуху во дворецъ купить за розы глаза. Въ русской, приведенной у Губернатисъ (Mythology zoological, I,

*) Въ тангутскомъ варіантѣ сынъ проглатываетъ слюну матери (Танг.—тиб. окраина Китая, II, 189).

218): служанка царской невѣсты вырываетъ у нея глаза и сама дѣлается царицей; невѣста пріютилась у пастуха; она сдѣлала корону и послала пастуха во дворецъ вымѣнять глаза.

Русскія сказки этого сюжета я пересмотрѣлъ въ своей статьѣ: «Восточныя параллели къ нѣкоторымъ русскимъ сказкамъ» въ Этн. Обозр., кн. VII. стр. 138. Подмѣна ребенка царевны находится въ сказкѣ, которая у Афанасьева названа: «По колѣна ноги въ золотѣ, по локоть руки въ серебрѣ», № 159. Схема сказки такая: три сестры; онѣ загадываютъ услуги, которыя онѣ сдѣлаютъ своему будущему мужу; младшая обѣщаетъ родить чуднаго ребенка. Старшія сестры подмѣняютъ ребенка младшей. Мать чуднаго ребенка вмѣстѣ съ нимъ въ засмоленной бочкѣ опущена въ море. Бочка причаливаетъ къ острову; заточенные выходятъ изъ нея *). Чудесный мальчикъ добываетъ для отца нѣкоторыя диковинки (котъ-баюнъ, чудесная мельница **), вепрь-загуберь); и послѣ того какъ онъ, по желанію отца, строитъ мостъ отъ острова до царскаго дворца, отецъ признаетъ сына и жену и наказываетъ коварныхъ женщинъ ***).

Въ этой сказкѣ съ романомъ о Бертѣ мало сходнаго. Но она представляетъ совпаденіе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ съ монгольской сказкой о Хараликѣ, именно въ ней также три дѣвицы, изъ которыхъ двѣ завидуютъ третьей, также онѣ загадываютъ

---

*) Мальчику приписывается чудесное свойство—получать исполненіе всѣхъ появляющихся у него желаній. Находясь въ бочкѣ, онъ высказываетъ желаніе, чтобы бочка причалила къ берегу,—бочка причаливаетъ; онъ хочетъ, чтобы бочка развалилась, — она разсыпается; онъ хочетъ, чтобы появилась на берегу баня, — и баня появляется, двери ея сами растворяются, печь сама затопляется; онъ хочетъ, чтобы тутъ явился дворецъ,—и дворецъ является. Одинъ варіантъ вслѣдствіе этой сбываемости всѣхъ желаній этого лица даетъ ему имя Збудъ Збудовичъ; въ другихъ варіантахъ онъ называется Хороборъ или Хыроборъ или Короста (Этн. Обозр., VIII, 160).

**) У Романова („Бѣлорус. сборн". в. III, 298—301) добывается коза, на одномъ рогу мельница, на другомъ мостъ. У Афанасьева (№ 159, вар. d): мельница сама мелетъ, сама вѣетъ, и пыль на сто верстъ мечетъ. У Рудченка (Южно-русск. сказки, II, 51) мельница на 12 каменьевъ мелется, изъ подъ каменьевъ горячее молоко бѣжитъ.

***) Афанасьевъ, Русск. нар. ск., М. 1897, II, стр. 188—196; Романовъ, „Бѣлор. сб.", в. III, 298—301: Рудченка, южно-русс. ск., II, 51: „Этногр. Обозр.", VIII, ст. „Вост. паралл. къ нѣкот. русс. сказкамъ, стр. 150, 151.

о будущихъ услугахъ мужу *) и также подмѣняютъ ребенка, но въ монгольской нѣтъ бочки, нѣтъ моря, нѣтъ острова и нѣтъ добыванія диковинокъ **) и постройки моста отъ острова до царскаго дворца, а вмѣсто того мать чуднаго ребенка выброшена въ поле, вмѣсто добыванія диковинокъ рядъ чудесныхъ перерожденій.

Въ сказкѣ: «Косоручка» (Афанасьева, 3-е изд., № 158), гдѣ также исторія о матери, изгоняемой съ сыномъ, вмѣсто замурованія въ бочку и спущенія въ море, гонимая женщина отвозится въ лѣсъ (при чемъ ей отрубаются руки). Этотъ отвозъ въ лѣсъ сближаетъ эту сказку съ романомъ о Бертѣ, но поводъ къ изгнанію напоминаетъ скорѣе романы о Сибиллѣ и Бланшифлерѣ. Женщина, какъ и въ этихъ романахъ, изгоняется вслѣдствіе клеветы и взведенныхъ на нее преступленій ***).

Изъ приведенныхъ сказокъ юго-славянскія стоятъ ближе къ монгольской, чѣмъ западно-европейскія, особенно сказка у Ягича подъ № 52: тутъ и двѣ служанки, и черты изъ миѳа объ Атти-

---

*) Въ монгольской сказкѣ одна дѣвица обѣщаетъ горстью лоскутьевъ одѣть сто человѣкъ, другая горстью муки накормить сто человѣкъ; въ русской сказкѣ одна хвалится одной иголкой обшить весь дворъ, другая одной булкой накормить весь дворъ (Афанасьевъ, № 159, вар. с); или одна однимъ веретеномъ все войско одѣла бы, другая однимъ ломтемъ все войско накормила бы (ibid., вар. а въ подстрочномъ дополненіи); сходно съ послѣднимъ и въ одномъ варіантѣ у Романова (Бѣл. Сб., в. 3, стр. 302).

**) Въ монгольской сказкѣ Хараликъ не добываетъ диковинокъ, но онъ добываетъ дакини, „небесную дѣву", которая приноситъ счастіе; впрочемъ, это дѣло онъ совершаетъ уже послѣ того, какъ реабилитировалъ свою мать, тогда какъ въ русскихъ сказкахъ добываніе диковинокъ производится до реабилитаціи.

***) Отрубленныя руки въ русскихъ сказкахъ приписываются только косоручкѣ, т. е. женщинѣ, которая оклеветана, на которую взведены напрасно преступленія. Въ урянхайской сказкѣ (Оч. С. З. Монг., IV, 343) руки отрублены и глаза выколоты одной изъ трехъ сестеръ, ребенокъ которой былъ подмѣненъ завистливыми двумя старшими сестрами. Ослѣпленіе и въ русской сказкѣ у Афанасьева (№ 159, вар. а, 3 изд., стр. 189) совершено надъ женщиной, замурованной въ бочку. Реабилитація пострадавшей посредствомъ разсказа, сопровождаемаго перекидываніемъ орѣховъ, у русскихъ встрѣчается и въ сказкахъ о косоручкѣ (Афанасьевъ, № 158, вар. b) и въ сказкахъ съ бочкой (Романовъ. Бѣл. Сб. III, 304).

сѣ. Изъ неславянскихъ только въ греческой изъ Эпира еще являются двѣ служанки, въ другихъ онѣ замѣщены двумя родственницами (теткой и ея дочерью, матерью и ея другою дочерью, въ русскихъ сестрами); чудесныхъ перерожденій совсѣмъ нѣтъ. Французскія и итальянскія сказки представляются обломанными, потерявшими свой прежній видъ; въ замѣну утратъ въ нихъ появляется подробность, которой нѣтъ въ юго-славянскихъ образцахъ,—это вырыванье глазъ, а иногда и отрубаніе рукъ; впрочемъ, вырыванье глазъ появляется уже въ греческой изъ Эпира. Этою подробностью народныя французскія и итальянскія сказки удаляются и отъ романа о большеногой Бертѣ. Вырыванья глазъ нѣтъ въ романѣ о Бертѣ, но оно встрѣчается въ нѣмецкомъ разсказѣ о Hildegarde'ѣ у Vincent de Beauvais. Императрицу Гильдегарду, во время отсутствія ея мужа, осаждаетъ своими любовными предложеніями братъ императора Taland; чтобы избѣжать ихъ, она посадила его въ башню. Когда императоръ возвратился, Таландъ оклеветалъ императрицу; ей вырвали глаза и оставили ее въ большомъ лѣсу. Но братъ императора наказанъ: тѣло его покрылось лепрой. «Одинъ только въ мірѣ человѣкъ можетъ исцѣлить эту болѣзнь», говорятъ ему: «это женщина, которая живетъ въ Римѣ». Это и есть Гильдегарда. Она исцѣляетъ его и получаетъ за то отъ мужа позволеніе сдѣлаться монахиней (G. Paris, Histoire poétique de Charlemagne, 395, 396) *). Викентій Бовезскій не говоритъ, какого императора женою была Гильдегарда; нѣмецкая лѣтопись Annales Campidonensis осмѣлилась первая сказать, что это была жена Карла Великаго.

Сюжетъ о Гильдегардѣ имѣетъ, правда, сходство съ романомъ о Бертѣ только въ самыхъ общихъ чертахъ, но изслѣдователи средневѣкового эпоса сближаютъ его съ романомъ о Бертѣ, какъ, наприм., Г. Парисъ и Л. Готье. Онъ ближе къ романамъ о Сибиллѣ и Бланшифлерѣ.

Замѣчательный конецъ этой повѣсти тотъ же самый, что у

*) Л. Готье добавляетъ, что эта легенда была извѣстна и во Франціи, какъ видно изъ одной рукописи Національной библіотеки въ Парижѣ, содержащей разсказъ объ императрицѣ въ Римѣ, которую преслѣдовалъ братъ императора и которая исцѣлила его, когда онъ заболѣлъ (Gautier, Les épopées françaises, III, 697).

китайской легенды о богинѣ Гуань-инь. Богиня была царская дочь; отецъ принуждалъ ее выйдти замужъ (отцовское принужденіе замѣнило здѣсь приставаніе шурина), но она не хотѣла: ни угрозы, ни соблазны не поколебали ее *); тогда отецъ прогналъ ее въ лѣсъ; очнувшись отъ душевнаго напряженія, она увидѣла тигра; страшное животное, однако, оказалось добродушнымъ; подъ видомъ тигра явился духъ мѣстности (здѣсь тигръ явился на мѣстѣ радѣющихъ о гонимой — старика или змѣи западныхъ сказокъ); тигръ принялъ дѣвицу на свою спину и отвезъ ее на островъ Путо; здѣсь она поступила въ монастырь и сдѣлалась монахиней. Въ это время отецъ ея заболѣлъ; тѣло его покрылось коростой; до него дошелъ слухъ, что на островѣ Путо появилась монахиня, которая прославилась искусствомъ врачевать; были отправлены послы на островъ и монахиня сначала отсѣкла одну свою руку на лѣкарство, а потомъ и другую. Когда выздоровѣвшій царь самъ прибылъ на Путо, чтобы поблагодарить монахиню, онъ призналъ въ ней свою дочь и тогда же она вновь стала съ руками **). Буддисты говорятъ, что богиня Гуань-инь-пуса есть *воплощеніе бодисатвы Арья-Бало.*

---

*) Въ христіанской легендѣ св. Параскеву иконійскую игемонъ хочетъ взять за себя замужъ и принуждаетъ отречься отъ Христа; святую бьютъ, вѣшаютъ на дерево, стругаютъ ея тѣло, бросаютъ въ темницу, но она остается невредимою; жгутъ ее свѣчами, огонь отскакиваетъ отъ нея на мучителей. А. Н. Веселовскій сближаетъ ее съ Параскевой римской и съ св. Венерой („Опыты по исторіи развитія христіанск. легенды", въ Ж. М. Нар. Просв., 1877 г. февраль, ч. CLXXXIX, стр. 204). Гонитель Параскевы римской называется Асклепій; обезглавливаетъ ее Тарасій; св. Венеру обезглавливаетъ также Тарасій.

**) Сюжетъ этотъ извѣстенъ татарамъ Тобольской губ (Radloff, Proben, 141): младшій братъ, въ отсутствіе старшаго, не можетъ соблазнить его жену и клевещетъ на нее князю; князь присуждаетъ казнить ее, но она спасается бѣгствомъ въ другое царство. Дорогой на нее нападаетъ пьяный, получаетъ отказъ въ любви и продаетъ проѣзжавшему богатому человѣку, который тоже не можетъ сломить стойкость женщины. Корабль, на которомъ они плыли, разбило; она попадаетъ въ царство, гдѣ избираютъ новаго князя. Весь народъ вышелъ за городъ; выпустили птицу, которая жила у стараго князя. Птица сѣла на голову женщины и ее дѣлаютъ княземъ; кромѣ того, она оказывается лѣкаремъ. Братъ ея мужа, пьяный человѣкъ, который ее продалъ, и богатый, который ее купилъ, всѣ охрамѣли и вмѣстѣ пришли лѣчиться къ ней. Каждый изъ нихъ долженъ былъ откровенно разсказать въ присутствіи

Изъ совпаденія сюжетовъ средневѣкового европейскаго романа о Бертѣ съ монгольской сказкой вытекаетъ, что Карлъ западно-европейскаго эпоса соотвѣтствуетъ Харалику, о которомъ редакція сказки сама говоритъ, что онъ воплощеніе Арья-Бало. Сближеніе Гильдегарды съ Гуань-инь-пусой снова приводитъ къ тому же буддійскому божеству, т.-е. къ Арья-Бало, хотя здѣсь съ этимъ богомъ отожествляется не сынъ гонимой женщины, а она сама.

Средневѣковой романъ и монгольская сказка о Хараликѣ сходны, какъ сказано, только въ первой своей половинѣ; продолженіе сказки отклоняется отъ романа. Но и въ ордѣ есть сказки, которыя имѣютъ начало, сходное съ началомъ сказки объ Эрдени-Хараликѣ, а дальнѣйшій разсказъ не совпадаетъ съ этой сказкой. У меня подъ рукой двѣ сказки, одна записанная у тангутовъ, другая о сойотовъ; онѣ начинаются болѣе или менѣе сходно съ сказкой о Хараликѣ, но та часть, въ которой говорится о божественномъ ребенкѣ или сынѣ царевича, совсѣмъ не напоминаетъ Харалика.

Тангутская сказка Егъ-Таму-нцо (Танг.-Тиб. окраина Китая, II, 186) начинается совершенно сходно съ сказкой о Хараликѣ. Въ ней, какъ и въ монгольской, также три дѣвицы, только съ той

ея мужа, какъ кто изъ нихъ обидѣлъ ее. Она даетъ имъ три чаши лѣкарства и они выздоравливаютъ. Она соединяется съ мужемъ. Въ бретонской сказкѣ юношу Христика не взлюбили родители (за сдѣланное имъ предсказаніе, что придетъ день и отецъ вымоетъ ему ноги, а мать подастъ полотенце) и отдали слугѣ, чтобы тотъ убилъ его. Но Христикъ былъ только подвязанъ къ дереву въ лѣсу *головою внизъ* (какъ крестьяне вѣшаютъ надъ дверями летучую мышь; см. Melusine, t. VIII, № 1, fevr. 1896, p. 17); Христикъ входитъ въ Римъ и тутъ дѣлается папой. Между тѣмъ его родители ищутъ, кто бы разрѣшилъ ихъ грѣхъ въ отношеніи сына; имъ говорятъ, никто не можетъ этого сдѣлать, кромѣ папы. Они идутъ въ Римъ; происходитъ взаимное признаніе и примиреніе (Melusine, t. I, p. 300). Суровый пріемъ, которымъ Христикъ встрѣчаетъ сначала своихъ родителей, напоминаетъ разсказъ о Христѣ и хананеянкѣ. Христосъ пошелъ въ Тиръ и Сидонъ, вошелъ въ домъ и хотѣлъ остаться инкогнито, но Его узнали. Одна сирофиникіянка или хананеянка приступила къ Нему съ просьбой исцѣлить дочь, одержимую нечистымъ духомъ, но Онъ сначала сурово сказалъ ей, что Онъ не посланъ къ язычникамъ (Маркъ, VII, 24; Alb. Reville, Jesus de Nazareth, Paris, 1897, t. I, p. 132).

разницей, что здѣсь двѣ царевны и одна служанка, тогда какъ въ монгольской двѣ служанки и одна царевна; какъ и въ монгольской, онѣ бросаютъ ведра на воду, ведра царевенъ тонутъ, всѣ трое удаляются съ родины, встрѣчаютъ царевича; царевичъ выбираетъ одну изъ царевенъ себѣ въ жены; далѣе сходство прекращается; служанка бросаетъ счастливую избранницу въ озеро съ камнемъ на шеѣ и сама становится на ея мѣсто; брошенная въ воду покровительствуетъ своей сестрѣ, оставшейся живою и обращенной въ пастушку; злая служанка преслѣдуетъ подводную жительницу; съ той совершаются перерожденія, какъ съ Эрдени-Хараликомъ, которыя кончаются появленіемъ въ пещерѣ «великаго ламы» подъ видомъ мальчика; царевичъ заходитъ въ пещеру и мальчикъ-лама, бросая въ воздухъ тарелку и задавая вопросы, отвѣтами на нихъ тарелки сообщаетъ царевичу истинную исторію.

Въ сойотской сказкѣ (Ерь-Сару; см. Оч. С. З. Монг., IV, 341) исторія божественнаго ребенка уже совсѣмъ не похожа на Эрдени-Харалика. Только начало сказки сходно: три сестры, убѣжавшія изъ родительскаго дома, сидятъ на одномъ деревѣ (въ сказкѣ о Хараликѣ три дѣвицы, удаляющіяся съ родины, сидятъ на одной лошади); ихъ находятъ три молодыхъ человѣка (вмѣсто одного царевича); дѣвицы даютъ обѣщаніе исполнить удивительныя задачи, и молодые люди женятся на нихъ; двѣ сестры не взлюбили третью, подмѣнили ея ребенка, притомъ самого ребенка бросили въ воду. Обиженная сестрами женщина брошена мужемъ въ степи съ изломанными руками. Ея сынъ, брошенный въ воду, выходитъ временами на берегъ; она ловитъ его, но не удачно: онъ уходитъ въ воду, и только въ третій разъ ей удается поймать его (въ тангутской сказкѣ гонимая женщина тоже ловитъ до трехъ разъ народившагося мальчика-ламу, но два раза безуспѣшно). Перерожденій нѣтъ.

Сказочное богатство монголовъ и тибетцевъ совсѣмъ еще неизвѣстно; когда оно будетъ собрано, можетъ быть въ немъ откроется такое же разнообразіе варіантовъ этого сюжета, какъ и на Западѣ, и можетъ быть окажется постепенный переходъ отъ сказки Харалика къ киргизскому преданію о Чингисъ-ханѣ, въ которомъ также гонимая мать съ ребенкомъ. Я привожу здѣсь это преданіе, потому что намѣренъ въ слѣдующихъ гла-

вахъ поддерживать предположеніе, что преданіе о Чингисъ-ханѣ принадлежитъ къ тому же циклу сказаній о божественномъ ребенкѣ, который скрывается подъ именемъ Харалика въ сказкѣ и который ламамъ (буддійскимъ монахамъ) извѣстенъ подъ именемъ Арья-Бало или Авалокитешвары.

У киргизъ г. Радловъ записалъ сказку о Шингысѣ т.-е. о Чингисѣ, слѣдующаго содержанія (Radloff, Proben, III, S. 82): У хана Алтынъ-Беля родилась дѣвочка, прекрасная какъ луна, прелестная какъ солнце. Когда мать увидѣла ее, упала безъ чувствъ отъ ея красоты. Сказали хану, что родилась такая красивая дѣвочка. Ханъ сказалъ: «Не показывайте ее людямъ, чтобы никто изъ людей ее не видалъ. Кормите ее, скрывая подъ землей *). Тогда ханьша позвала одну старую женщину и поручила ей дѣвочку; старуха взяла ребенка, унесла въ темный желѣзный домъ и тамъ кормила дитя. Дѣвочка выросла и однажды спрашиваетъ старуху, куда она всегда уходитъ. Та отвѣчаетъ ей: «Есть бѣлый свѣтъ, гдѣ живутъ твои отецъ и мать, туда я хожу». Дѣвочка стала просить показать ей этотъ свѣтъ, обѣщая никому объ этомъ не говорить. Въ то время, какъ она вышла на свѣтъ, на нее палъ взоръ Бога; она потеряла сознаніе и зачала. Къ сроку ея животъ сталъ полнѣе. Старуха замѣтила, смутилась и сказала царицѣ, что дочь ея забеременѣла, не видя мужчинъ, а увидѣвъ только свѣтъ. Когда ханьша доложила объ этомъ хану, онъ велѣлъ убить дочь. Ханьша отговариваетъ хана: пойдетъ дурная слава, что ханъ убилъ свою дочь. Дѣлайте, что хотите, сказалъ ханъ, только уберите ее изъ моего дома. Ханьша не могла убить свою дочь; она сдѣлала золотой ящикъ, положила внутрь пищи, посадила дочь, покрыла крышкой, привѣсила снаружи ключъ и опустила въ море. Домдагулъ-Сокуръ и Токтагулъ-мергенъ находились на охотѣ. Они увидѣли плавающій на срединѣ моря ящикъ и порѣшили впередъ подѣлить добычу. Домдагулъ-Сокуръ взялъ внѣшнее, Токтагулъ-мергенъ—внутреннее. Они приготовили шелковый шнуръ и къ концу его привязали стрѣлу; Токтагулъ-мергенъ выстрѣлилъ, стрѣла воткнулась въ ящикъ;

---

*) Тутъ можно подозрѣвать намѣреніе отца жениться на собственной дочери.

причалили его къ берегу и открыли; вышла дѣвица красивѣе полной луны; увидѣли и упали безъ памяти. Токтагулъ-мергенъ взялъ ее себѣ въ жены; она родила сына Шингыса.

Я записалъ начало этой сказки у бурятъ (Очерки С. З. Монг., IV, 801 и сл.): У одного хана было двѣ жены, у младшей родился сынъ, а у старшей дѣтей не было. Младшая написала мужу, находившемуся въ походѣ, письмо; старшая подмѣнила письмо и написала: родился ни ребенокъ, ни звѣрь. Царь отвѣтилъ: оставить до моего пріѣзда. Старшая жена опять подмѣнила письмо и написала: заложить въ смоленую бочку и бросить въ море. Носило бочку по морю и прибило къ берегу. Шингысъ топнулъ ногою въ дно бочки, она развалилась и онъ вышелъ.

Если сказка въ этой передачѣ потерпѣла отъ вліянія русской сказки, то пріуроченіе къ ней имени Шингысъ не теряетъ своего значенія; значитъ сказка съ подобнымъ сюжетомъ и съ именемъ Шингысъ во всякомъ случаѣ существуетъ у бурятъ. Если и въ киргизской степи и у бурятъ она записана съ именемъ Шингысъ, это значитъ, что это имя принадлежитъ сказкѣ издавна и усвоеніе этого имени главному лицу сказки не можетъ быть вмѣнено ни тому сказочнику, отъ котораго записывалъ г. Радловъ, ни тому, отъ котораго записывалъ я.

Побужденія и обстановка изгнанія въ киргизской сказкѣ не тѣ, что въ монгольской о Хараликѣ, но судьба обѣихъ женщинъ сходна тѣмъ, что обѣ онѣ изгнаны, одна мужемъ, другая отцомъ; Хараликъ терпитъ гоненіе отъ отца, Шингысъ отъ дѣда.

Сказка эта передавалась и иначе, какъ это видно изъ нѣкоторыхъ данныхъ; именно въ монгольскихъ лѣтописяхъ или, вѣрнѣе, въ сборникахъ монгольскихъ преданій, выдаваемыхъ за лѣтописи, сюжетъ киргизской сказки пріуроченъ не къ Чингису, а къ одному изъ его предковъ Бодончару. Два брата Дуа-сохоръ (вмѣсто Думдагулъ-сохора) и Добень-мергенъ (вмѣсто Тохтагулъ-мергена) *) ѣдутъ по степи; у Дуа-сохора всего одинъ глазъ, но онъ имъ видитъ далеко (*сохоръ* по-монгольски, *сокуръ* по-тюркски «кривой», т.-е. одноглазый); онъ увидѣлъ вдали ѣду-

*) Въ киргизскомъ разсказѣ, записанномъ мною въ окрестностяхъ оз. Зайсана, два брата Дуай-сохоръ и Дондугулъ-мергенъ (Очерки С. З. Монг., II, 151).

щую въ повозкѣ красивую женщину, и предложилъ брату взять ее; женщину звали Алань-гоа или Алань-хуа («красавица Алань»); на ней женился Добень-мергенъ.

То, что далѣе передается о сынѣ красавицы Алань-гоа Бодончарѣ (этотъ разсказъ будетъ изложенъ ниже), не оставляетъ никакого сомнѣнія, что Бодончаръ не кто иной, какъ Чингисъ-ханъ, но сцена здѣсь другая, не та, что въ киргизской сказкѣ; тамъ завладѣніе красавицей происходитъ на морѣ, здѣсь въ степи; тамъ красавица заперта въ ящикъ, здѣсь вмѣсто ящика повозка. Монгольскій разсказъ отходитъ отъ киргизскаго и въ томъ еще, что Алань-гоа досталась братьямъ не беременная; она родитъ Добень-мергену нѣсколько сыновей и только послѣ его смерти зачинаетъ Бодончара, то же, впрочемъ, какъ и въ киргизской сказкѣ, чудеснымъ образомъ (вмѣсто взора Бога здѣсь лучъ свѣта); къ сожалѣнію, лѣтопись забыла разсказать, что предшествовало въ жизни Алань-гоа до ея замужества; надо думать во всякомъ случаѣ, что предшествующее не было похоже на киргизскій разсказъ объ Алтынъ-Белѣ, затворившемъ свою дочь въ подземелье.

Имя Тохтагулъ, начало котораго (тохта) встрѣчается и въ другихъ случаяхъ изъ исторіи Чингисъ-хана (Тохтабики, Тохтоа, Тохтогаху, см. въ моей статьѣ: «Тема объ усѣченной головѣ въ ордѣ», Этногр. Обозр., кн. XVI, стр. 91), напоминаетъ второй членъ въ имени отца-матери Эрдени-Харалика: Тегусъ-Цокту. Въ лѣтописномъ разсказѣ о Бодончарѣ говорится, что онъ сдѣлался правителемъ народа Беде, который онъ переименовалъ въ народъ Монголъ; Тегусъ-Цокту, а послѣ него значитъ и его внукъ Эрдени-Хараликъ также правители народа Беде. Эти имена заставляютъ думать, что редакторы чувствовали какую-то связь между разсказами объ Эрдени Хараликѣ, съ одной стороны, и о Бодончарѣ и Чингисъ-ханѣ съ другой.

То, что киргизская сказка разсказываетъ о Шингысѣ, монгольская лѣтопись перенесла на Бодончара, а потому подлѣ имени Чингиса этой темы въ лѣтописи уже не стоитъ, но въ лѣтописномъ разсказѣ о Чингисъ-ханѣ есть черты, которыя могутъ быть поняты, какъ отголоски сказки о косоручкѣ, свидѣтельствующіе, что о Чингисъ-ханѣ и въ Монголіи была сказка, какъ о сынѣ гонимой матери, брошенномъ въ воду подобно Ерь-Сару.

Лѣтопись разсказываетъ о томъ, какъ Чингисъ былъ захваченъ царемъ тайджіутовъ Таргутай-Харалтукомъ (такъ это имя у Рашидъ-Эддина, въ Юань-чао-ми-ши: Таргутай-Кирилту), который велѣлъ набить ему колодку на шею; Чингисъ бѣжалъ и спрятался въ рѣкѣ, такъ что виденъ былъ одинъ только носъ. Я думаю, что былъ варіантъ, въ которомъ Чингисъ не самъ садился въ воду, а его бросилъ туда Таргутай-Харалтукъ, думаю такъ на томъ основаніи, что есть киргизское преданіе (Очерки С. З. Монг., II, 149, 150) о Есекень-батырѣ, котораго Мамырханъ-Уралтай, набивъ колодку на шею, бросилъ въ воду. Дѣйствіе то же; Есекень напоминаетъ Эсугай, Эсугэ, имя отца Чингиса; вѣроятно, старинныя сказки имена Эсугай и Чингисъ путали и придавали его то отцу, то сыну; Уралтай это Харалтукъ *). Предполагаемый мною разсказъ о Чингисъ-ханѣ, котораго Харалтукъ бросилъ въ воду съ колодкой на шеѣ, можно толковать, какъ отголосокъ исторіи сына косоручки, который въ нѣкоторыхъ варіантахъ былъ брошенъ въ воду (иногда можетъ быть съ камнемъ на шеѣ, какъ въ тангутской сказкѣ Егъ-Таму-нцо). Если это дѣйствительно сказка о косоручкѣ, то отношенія персонажей будутъ такія: Таргутай Харалтукъ это отецъ или дѣдъ Чингиса, приказывающій бросить въ воду своего сына или внука; онъ стоитъ на мѣстѣ мужа-царевича тангутской сказки Егъ-Таму-нцо, на мѣстѣ мужа матери Ерь-Сару и на мѣстѣ мужа матери Ердени-Харалика. Имя Харалтукъ отъ имени Хараликъ отличается только окончаніемъ; первыя половины именъ тожественны: *Харалъ* и *Харалъ*. Въ сказаніи о Чингисѣ форма Харалъ отнесена къ гонителю; но сказка, переведенная Шмидтомъ, показываетъ, что такъ назывался иногда гонимый принцъ, т.-е. что иногда формы Чингисъ и Харалъ были синонимы.

Имя женщины въ западно-европейскомъ романѣ не сходно съ именемъ женщины въ монгольской сказкѣ: въ романѣ Берта, въ монгольской сказкѣ Самантабадри. Это санскритское имя чуть ли не единственное въ этой сказкѣ; остальныя имена монгольскія: отецъ Тегусъ-цокту, мать Тегусъ-гегенъ, лама-совѣтникъ Наранъ-

---

*) Окончаніе *тухъ* или *тукъ* можетъ быть притяжательная частица въ родѣ монгольскаго *ту*, которое также ставится въ концѣ. Вмѣсто монгольскихъ *тай* и *ту* въ якутскомъ ставится *тухъ*.

Гэрэлъ *); поэтому можно думать, что и на мѣстѣ имени Саманта-бадри стояло какое-нибудь монгольское имя.

У Чингисъ-хана, который, по моей догадкѣ, иногда стоялъ на мѣстѣ Харалика, мать носила имя Хо-елунь, то-есть также называлась именемъ, не напоминающимъ западную Берту. Но Чингису очень многіе памятники даютъ жену Бурте или Бёрте; не это ли имя стояло въ монгольской сказкѣ на мѣстѣ Саманта-бадри? Въ западномъ эпосѣ, кромѣ Берты, матери Карла, есть и другая еще Берта, сестра Карла; Карлъ вступилъ съ нею въ незаконную связь и имѣлъ отъ нея даже сына, знаменитаго Роланда. Романы о Сибиллѣ и Бланшифлерѣ представляютъ видоизмѣненія романа о Бертѣ, но въ нихъ Карлъ является не сыномъ гонимой королевы, а мужемъ; если былъ варіантъ, въ которомъ вмѣсто Сибиллы стояла Берта, то въ этомъ варіантѣ Карлъ долженъ былъ явиться мужемъ Берты. Такимъ образомъ, западно-европейскій эпосъ выставлялъ Берту то матерью, то женою Карла. То же, можетъ-быть, дѣлалось въ ордынскомъ фольклорѣ съ Бёрте: она могла являться то женой Чингисъ-хана, то матерью.

Въ другихъ своихъ статьяхъ я высказалъ подозрѣніе, что къ Чингисъ-хану пріурочивалась тема о кровосмѣсителѣ; я предполагаю, что былъ такой разсказъ — онъ убилъ отца и женился на своей матери. Эту тему я усматриваю въ исторіи Чингисъ-хана съ царемъ Шидургу. Чингисъ отнимаетъ у Шидургу жену и его самого убиваетъ, но жена оскопляетъ Чингиса, а сама бросается въ воду и тонетъ. Такой конецъ иногда приписывается въ легендахъ кровосмѣсительницамъ; отсюда я вывожу догадку, что жена Шидургу была мать Чингисъ-хана, а самъ Шидургу его отецъ; кровосмѣсители начинаютъ свою жизнь съ того, что они въ младенческомъ возрастѣ брошены матерью или въ полѣ или въ морѣ. Въ томъ же родѣ начинается и жизнь Чингисъ-хана; онъ найденъ, по нѣкоторымъ преданіямъ, младенцемъ, брошеннымъ въ степи (Очерки С. З. Монг., IV, 228). Жена Шидургу, правда, не называется Бёрте, но я укажу ниже основанія, которыя дѣлаютъ возможнымъ предположеніе, что она называлась этимъ именемъ.

---

*) Цокту „пьяный“, „бѣшеный“; гегенъ „свѣтъ“; нара „солнце“; гэрэлъ „сіяніе“, „лучъ“; тегусъ „совершенный“.

Выводъ изъ приведенныхъ въ этой главѣ данныхъ будетъ такой. Романъ о Карлѣ и его гонимой матери — это варіантъ средне-азіатскаго сказанія о той божественной личности, которая извѣстна ламамъ подъ именемъ Арья-Бало или Авалокитешвары. Въ тюрко-монголо-тибетскомъ мірѣ къ сказаніямъ объ этомъ богѣ могутъ быть отнесены три сказки: тангутская Егъ-Таму-нцо, монголо-тибетская объ Эрдени-Хараликѣ и тюркская (урянхайская) о Ерь-Сару; Ердени-Хараликъ, Ерь-Сару и лама въ тангутской сказкѣ все это Арья-Бало. Сказаніе въ полномъ видѣ состояло изъ двухъ отдѣловъ: первый содержалъ разсказъ о гоненіяхъ матери божественнаго сына и его рожденіи; второй — описаніе его подвиговъ, совершаемыхъ иногда на службѣ царя и кончающихся привозомъ дѣвицы-невѣсты. Тангутская сказка Егъ-Таму-нцо и романъ о Бертѣ передаютъ только одну первую часть; сказки о Ерь-Сару и Эрдени-Хараликѣ имѣютъ и вторую; Ерь-Сару исполняетъ рядъ порученій хана и возвращается домой съ женой, ханскою дочерью; Эрдени-Хараликъ привозитъ въ царство Беде небесную дѣву, дакини. Въ параллель этому мы можемъ ожидать, что и романъ о Карлѣ имѣлъ подобное же продолженіе. Я такъ и думаю, что онъ не кончился возвращеніемъ Берты во дворецъ. Продолженіе романа сохранилось въ разсказѣ о пребываніи Карла въ Испаніи у короля Галафра, отъ котораго онъ возвращается во Францію съ женой Галіеной.

Далѣе я предполагаю, что въ нѣкоторыхъ эпизодахъ сказаній о Чингисъ-ханѣ нужно видѣть легенды о томъ же богѣ Арья-Бало. Въ своей статьѣ «Легенды объ Ашокѣ и преданія о Чингисъ-ханѣ» (Этн. Обозр., кн. XXIII, стр. 79) я указалъ на слѣды легенды о Буддѣ, которыя замѣчаются въ преданіяхъ о Чингисъ-ханѣ; это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что легенда о Буддѣ была первоначально легендою объ Арья-Бало.

Глава II.

Аттила.

Ордынская легенда о рожденіи предка или объ явленіи бога на землѣ.—Отношеніе къ ней сказанія о Чингисъ-ханѣ. — Итальянская легенда о рожденіи Аттилы и карачайское преданіе. — Киргизское преданіе о рожденіи Чингисъ-хана.—Сказаніе о женщинѣ, которая мститъ злому царю за смерть своего мужа.

Я думаю, что сказаніе о Чингисъ-ханѣ и сказка объ Эрдени-Хараликѣ описываютъ судьбу одного и того же персонажа; если объ Эрдени-Хараликѣ говорится въ самой сказкѣ, что этотъ герой есть воплощеніе бога Арья-Бало, то и Чингисъ-ханъ воплощеніе того же бога. Правда, сказаніе о Чингисѣ, даже въ киргизской редакціи (у Радлова), даетъ мало связи съ сказкой о Хараликѣ, но бурятская запись, сдѣланная мной, увеличиваетъ число совпаденій. Въ киргизской нѣтъ женщины враждебной царевнѣ и нѣтъ обмана относительно ребенка, въ бурятской эти штрихи уже есть, только въ бурятской женщина не служанка, а старшая жена, и ребенокъ не закапывается, а вмѣстѣ съ матерью заключается въ бочку.

Можно указать еще на одно совпаденіе. Въ тибетской сказкѣ Егъ-Таму-нцо (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 186), начало которой сходно съ сказкой объ Эрдени-Хараликѣ (три дѣвицы, двѣ принцессы и служанка, игра ведрами, удаленіе изъ царства, встрѣча съ царевичемъ, его женитьба на одной изъ царевенъ, устраненіе царевны, служанка на мѣстѣ царевны), сынъ царевны, отвѣчающій Харалику, послѣ ряда перерожденій возраждается въ видѣ мальчика ламы, сидящаго въ пещерѣ; мать находитъ его тамъ, хочетъ поймать, но, сваченный ею, онъ обращается въ кости; два раза она его ловила безуспѣшно, два раза онъ въ ея рукахъ разсыпался голыми костями и только въ третій разъ онъ дался ей въ руки. Киргизскій разсказъ о Шингысѣ, въ варіантѣ, который я записалъ въ Кокчетавскомъ округѣ, начинающійся такъ же, какъ и варіантъ Радлова, кончается тѣмъ, что Шингысъ оставилъ киргизскій народъ и бѣжалъ, боясь своихъ братьевъ; двѣнадцать киргизскихъ біевъ отправляются искать его, находятъ, но онъ отъ нихъ убѣгаетъ; во второй разъ они его находятъ, и опять онъ убѣгаетъ; и только въ третій разъ

онъ позволяетъ взять его и отвезти къ киргизскому народу *).

Въ киргизскомъ разсказѣ герой уже взрослый человѣкъ, способный охотиться, въ тангутской же сказкѣ это младенецъ; но есть калмыцкая легенда о первомъ царѣ (можетъ быть о Чингисъ-ханѣ), ближе подходящая къ этому типу. У калмыцкаго народа нѣтъ царя; старѣйшины ищутъ царя для народа; подобно киргизскимъ біямъ, они идутъ вдоль рѣки и находятъ дерево, а подъ нимъ младенца, который питается тѣмъ, что сосетъ листья дерева; старѣйшины ставятъ его царемъ (Очерки С. З. Монг., IV, 325) и даютъ ему имя Цоросъ или Чоросъ.

Въ такой формѣ легенда разсказывается обыкновенно о предкѣ народа или о предкѣ царской династіи. Такъ предокъ, бурятскаго народа Булагатъ найденъ младенцемъ въ полѣ сосущимъ шерсть лежащаго быка; родоначальникъ царей города Хотана Салана, выброшенный въ степь, сосетъ сосокъ, выросшій изъ земли (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. LV, part I, № III, 1886, p. 195). Первоначально это были легенды о пришествіи бога на землю. О Чингисѣ говорится въ преданіяхъ, что это сынъ неба (Оч. С. З. Монг., II, 173); есть архаическое сложное имя: Чингисъ-Хаджиръ-бо тэнгріинъ-кубунъ, «шаманъ Чингисъ-Хаджиръ, сынъ неба», которое, вѣроятно, относится къ тому же персонажу.

Въ тангутской сказкѣ сынъ гонимой царевны возрождается ламой, т.-е. монахомъ; это намекаетъ на то, что это будущій проповѣдникъ, т. е. богъ. Это богъ Арья-Бало или Авалокитешвара, за котораго самой редакціей другой сказки выдается Эрдени-Хараликъ. Того же Авалокитешвару надо видѣть и въ остальныхъ младенцахъ, найденныхъ подъ деревомъ въ степи, въ томъ числѣ и Булагата, предка бурятскаго народа (см. Этногр. Обозр., кн. XXI, стр. 35). Сходство, которое замѣчается между формами Булагатъ и Авалокитъ, можетъ быть не случайное **).

---

*) Та же ловля до трехъ разъ въ сойотской сказкѣ о Ерь-Сару (Очеркъ С. З. Монг., IV, 343), въ которой содержатся разсказы: 1) о матери съ изломанными руками, 2) о подмѣнѣ ребенка и 3) о трехъ дѣвицахъ и женитьбѣ. Ср. также съ бурятскимъ преданіемъ о Булагатѣ (Зап. В. Спб. Отд. Геогр. Общ. по этногр., т. I, в. 2, стр. 96—99).

**) Въ статьѣ „Легенды объ Атокѣ и преданіе о Чингисъ-ханѣ“ (въ Этн. Обозр., кн. XXIII, стр. 79) я указалъ на сходныя черты въ сказа-

Все сказанное на этихъ страницахъ если не даетъ положительнаго основанія настаивать на родствѣ Эрдени-Харалика съ Чингисомъ, то даетъ поводъ сильно подозрѣвать это родство. Оно почувствуется еще сильнѣе при сравненіи сказанія о Чингисѣ съ другими романами о Карлѣ; тутъ откроются параллели между Карломъ и Чингисомъ, что и слѣдуетъ ожидать, если Хараликъ, съ одной стороны, тожественъ съ Чингисомъ, а съ другой, съ Карломъ Великимъ.

А. Н. Веселовскій уже указалъ на отношенія преданія о Чингисѣ къ средневѣковымъ европейскимъ преданіямъ объ Аттилѣ, гуннскомъ царѣ (А. Н. Веселовскій, Изъ исторіи романа и повѣсти. В. 2, Славяно-романскій отдѣлъ. Спб. 1888. Гл. III, Аттила, стр. 307 и сл.). По итальянской легендѣ, приведенной А. Н. Веселовскимъ, венгерскій король, задумавшій выдать свою дочь за наслѣдника византійскаго престола, до времени заключилъ ее въ башню, чтобы уберечь ее отъ опасностей, грозившихъ ея красотѣ. Случилось, чего онъ не ожидалъ: царевна забеременѣла отъ собаки, которая была съ ней въ башнѣ и родила Аттилу. D'Ancona сблизилъ эту легенду съ карачайскимъ преданіемъ, которое слышалъ на Кубани одинъ венгерскій путешественникъ *). Константинопольскій императоръ, сберегая честь своего имени, заключилъ свою дочь Аллемели («яблочная»?) на островъ;

ніяхъ о Чингисѣ и царевичѣ Сиддартѣ. Чингисъ это Сиддарта, Тубутъ-тэнгри., шаманъ, это Девадатта, соперникъ Сиддарты: Есугай царь Ашока; на монгольской почвѣ царь Ашока какъ будто выдавался за отца святого царевича. Одно изъ двухъ: или буддійскія легенды зашли въ Монголію и пріурочились къ Чингисъ-хану, или, напротивъ, на Будду перенесены народныя преданія, которыя существовали въ Азіи въ добуддійское время и распространялись между прочимъ и въ Монголіи на сѣверѣ до Байкала. Въ бурятскомъ преданіи о Булагатѣ есть разсказъ о ловлѣ мальчика, выходящаго изъ воды, сходный съ урянхайскимъ разсказомъ объ Ерь-Сару; не Булагата ловятъ, а Булагатъ ловитъ другого мальчика. Тутъ, вѣроятно, путаница, которая произошла оттого, что о Булагатѣ могло быть два разсказа: по одному онъ былъ найденъ брошеннымъ въ степи, по другому онъ былъ брошенъ въ море и выловленъ изъ воды. При спайкѣ явилось два отдѣльныхъ мальчика вмѣсто одного, чему могло содѣйствовать существованіе варіантовъ, въ которыхъ чудный ребенокъ назывался не Булагатомъ, а другимъ именемъ.

*) А. Н. Веселовскій ссылается на Thierry, Histoire d'Attila et ses

при ней старуха-мамка и 15 дѣвушекъ; къ острову запрещено приближаться подъ страхомъ смерти. Аллемели вырастаетъ въ одиночествѣ; лучъ солнца проникъ къ ней въ окно и оплодотворилъ ее. Узнавъ объ этомъ, отецъ посадилъ дочь и ея свиту на корабль и пустилъ въ открытое море. Вѣтеръ направилъ корабль къ Кавказу, гдѣ жили мадьяры. Молодой вождь ихъ былъ на охотѣ, увидѣлъ судно и женщинъ, молящихъ о помощи, и пустилъ стрѣлу, къ которой была привязана шелковая веревка. Стрѣла упала на судно; женщины привязали веревку къ мачтѣ, а ханскіе люди притянули корабль къ берегу. Аллемели родитъ сына солнце, выходитъ замужъ за венгерскаго хана и еще родитъ сына. Выросшіе молодые люди ненавидятъ другъ друга и послѣ смерти отца между ними начинается усобица. Народъ разбился на двѣ партіи, на нихъ напали иноземцы, и мадьяры были побѣждены, изгнаны и разсѣяны.

Восточнѣе этой кавказской параллели D' Ancona не знаетъ, но А. Н. Веселовскій нашелъ ее у киргизъ въ примѣненіи къ Шингысу (т. е. Чингисъ-хану). Разсказавъ киргизское преданіе по сборнику Радлова (Radloff, Prob., III, 80; см. выше стр. 18), онъ говоритъ: «тождество киргизскаго преданія о Чингисѣ съ кавказскимъ внѣ сомнѣнія». Г. Веселовскій, кажется, сомнѣвается, чтобы «мадьяры» принадлежали кавказскому подлиннику. Сказка принесена на Кавказъ, повидимому, карачаевцами, т. е. тюркскимъ племенемъ, и у другихъ горцевъ ея можетъ быть нѣтъ. Чеченскій разсказъ о Лялъ-Султа, приведенный въ той же статьѣ г. Веселовскаго, содержитъ въ себѣ только темы: красавица взаперти, солнечный лучъ, упавшій въ ея покой и освѣтившій ей ея положеніе, бочка, въ которой она пущена по рѣкѣ, и потому не можетъ быть поставленъ въ ближайшую связь съ киргизскимъ преданіемъ. Между тѣмъ въ карачайскомъ преданіи стрѣла съ шелковымъ шнуркомъ и раздоръ между сыновьями царевны представляютъ родство этого преданія съ киргизскимъ болѣе свѣжимъ. Въ киргизскомъ преданіи также стоитъ раздоръ дѣтей, съ тою только разницей, что здѣсь не между двумя братьями, а между двумя или тремя братьями, сыновьями одного отца, съ

---

successeurs, 1874, t. II, p. 419 и сл. и Voyage en Crimée au Caucase etc., fait en 1830 pour servir à l'histoire de Hongrie. Paris., 1838.

одной стороны, и еще третьимъ или четвертымъ братомъ отъ другого отца, съ другой *).

Итальянская редакція ввела въ преданіе собаку. Согласно съ этимъ итальянская иконографія изображала Аттилу съ собачьими ушами; уши иногда замѣнялись рогами (Веселовскій, стр. 310). Г. Веселовскій думаетъ, что эта черта принадлежитъ не Италіи, а была уже въ гуннской легендѣ, такъ какъ генеалогія отъ собаки, лисицы, волка, медвѣдя и пр. была обычнымъ явленіемъ въ средней Азіи, и итальянская версія прибавила только одно, «вмѣнила въ зазоръ, что первоначально было безразлично, либо считалось и почетнымъ» (ib., 315). Ближе всего къ итальянской легендѣ уйгурская о родоначальникѣ уйгурскихъ хановъ: хунскій ханъ держалъ свою дочь въ теченіе трехъ лѣтъ запертою въ башнѣ; волкъ проникъ въ башню и дѣвица забеременѣла (О. Іакинфъ, Собр. свѣд. о нар. Ср. Азіи, ч. I, стр. 248)**); въ преданіи иссыкъ-кульскихъ киргизъ объ ихъ предкѣ Кыргызбаѣ башни нѣтъ; вмѣсто волка красная собака ***).

*) Въ книжныхъ памятникахъ Монголіи сохранились преданія о раздорѣ братьевъ: 1) двухъ сыновей хана Хонгуа въ Гуй-хуа-ченѣ (Алтанъ-Тобчи въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, стр. 155); 2) двухъ сыновей тибетскаго царя Гассаланъ-угэй Номунъ-хана (Ssannag Ssetzen, Gesch. d. Ost.-Mong., übers. v. Schmidt, S. 317), и 3) двухъ сыновей тукюэскаго (тюркскаго) Инанджъ-Туко-хана (Рашидъ-Эддинъ въ Труд. В. Отд. Арх. Общ., ч. V, стр. 112).

**) Бурятская легенда: Тайжи-ханъ заточилъ въ башню свою дочь; Буха-ноинъ, сынъ неба, спустившійся на землю подъ видомъ быка, проникъ въ ея покой; она родила Булагата, предка бурятовъ (Оч. С. З. Монг., IV, 264—268 и 821—826). Бурятская сказка: Анъ-Богдоръ заточилъ свою дочь; его вельможа Таба-ярья имѣлъ связь съ затворницей; родились два мальчика, Олотъ и Шолгу, къ которымъ пріурочена исторія Бэгэръ-Меджита (Оч. С. З. Монг., IV, 279—283). Въ Ургѣ я слышалъ, но не записалъ сказку, въ которой имя Бэгэръ-Меджита (народное произношеніе книжнаго монгольскаго Бикаръ-Мадзади, санскритскаго Викрамадитья) поставлено въ связь съ темой о мальчикѣ, брошенномъ въ море. Это сынъ Бэгэръ-Меджита отъ его младшей жены; двѣ старшія жены заключаютъ мальчика въ четыре ящика: въ золотой, серебряный желѣзный и деревянный, и бросаютъ въ море (Этногр. Обозр., моя ст. „Восточн. параллели къ нѣкотор. русск. сказкамъ“, кн. VIII, стр. 146). Аттила похороненъ въ трехъ гробахъ: желѣзномъ, серебряномъ и золотомъ. (Веселовскій, l. c., 329).

***) Дочь какого-то хана имѣла обыкновеніе гулять вдали отъ ауловъ съ сорока подругами. Однажды, вернувшись, онѣ увидѣли аулы раззо-

Одна ли эта тема въ эпосѣ объ Аттилѣ должна быть отнесена на счетъ Востока? Въ Европѣ, кажется, думаютъ, что эпосъ объ Аттилѣ построенъ изъ мѣстныхъ легендъ; «за Аттилой нѣмецкихъ поэмъ необходимо предположить древнее, готско-гуннское пѣсенное преданіе» (Веселовскій, стр. 308), но что въ этихъ пѣсняхъ пѣлось, намъ неизвѣстно; пѣсни сдѣлали имя Аттилы популярнымъ, и «когда историческое содержаніе ихъ изсякло» и новыя имена замѣнили старое, Аттила все-таки сохранилъ центральное въ эпосѣ положеніе. Пересмотръ сюжетовъ, соединенныхъ съ именемъ Аттилы, можетъ убѣдить однако, что въ эпосъ объ Аттилѣ вошло изъ эпоса о Чингисѣ не одно только преданіе объ его матери, заключенной въ башнѣ, но и нѣкоторыя еще другія темы.

ренными, люди были истреблены, осталась одна красная собака. Съ нею ханская дочь и ея подруги прижили дѣтей, которыя стали родоначальниками киргизскаго народа. По другому преданію, пепелъ отъ сожженнаго тѣла одного святого былъ брошенъ въ озеро; озеро забушевало и выбросило комъ пѣны на берегъ; ханская дочь и ея сорокъ подругъ попробовали отъ пѣны и зачали; ханъ прогналъ ихъ. Ханская дочь родила мальчика, который назывался Киргизъ или Кыргызбай. Другія дѣти царевны упрекали Кыргызбая неизвѣстнымъ происхожденіемъ, и обдѣлили, когда по смерти отца дѣлили наслѣдство, такъ что онъ долженъ былъ бѣжать отъ нихъ. У него было два сына: Аблъ и Коблъ (Зап. Геогр. Общ., 1861, кн. III, ст. Голубева; „Отрывокъ изъ путешествія въ Средн. Азію. Заклійскій край", стр. 113—114: ibid., кн. IV, ст. Венюкова—„Очерки Заклійск. края и причуйской страны", стр. 104). Слѣдующее преданіе я записалъ въ сѣверо-западной Монголіи отъ котоновъ (говорящихъ по-тюркски); дочь Котонъ-хана во время прогулки съ сорока товарками проглотила красную струйку, которую увидѣла на рѣкѣ, и зачала; ханъ велѣлъ и остальнымъ положить камни за пазуху, будто и онѣ беременны, и всѣхъ ихъ съ дочерью прогналъ отъ себя. У царевны родится сынъ Гельгенъ-ин; она находитъ покровителя въ лицѣ старика пастуха, который нагибаетъ вѣтвь березы и даетъ конецъ ея въ ротъ младенцу, чѣмъ тотъ и выкормился; поэтому къ младенцу была примѣнена фраза: „имѣющій отцомъ сову, матерью дерево *ургю*". Потомъ старикъ принесъ ребенка хану и бросилъ его въ юрту; ребенокъ угодилъ прямо на царскій тронъ съ сложенными для сидѣнья ногами; изъ этого поняли, что тронъ принадлежитъ ему по праву, и сдѣлали ханомъ. Отъ сорока товарокъ (кыркъ-кызъ—сорокъ дѣвицъ) родились родоначальники народа бурутовъ, т. е. иссыкъ-кульскихъ киргизъ. (Очерки С. З. Монг., II, 162). Отъ пепла отъ сожженнаго черепа въ сказкѣ у Радлова (Proben, III, 488—491) зачинаетъ одна

Съ Аттилой связанъ разсказъ о мести женщины. Гудруна мститъ Аттилѣ за своихъ убитыхъ имъ сыновей; она убиваетъ его, а сама бросается въ воду. Сходная тема о Чингисѣ; жена царя Шидургу мститъ Чингису за смерть своего мужа, убиваетъ Чингиса, а сама бросается въ воду. Месть Гудруны была сложная: она убила своихъ дѣтей, прижитыхъ отъ Аттилы (въ Эддѣ Атли), накормила ихъ мясомъ Аттилу и напоила его виномъ изъ череповъ дѣтей. Этого нѣтъ въ сказаніи о Чингисѣ, но приблизительное звѣрство приписывается буддійской богинѣ Lhamo или Окинь-тэнгри или Ухинь-тэнгри (суровой формѣ милостивой богини Цаганъ-дары; *ухинь*, — по-бурятски «дѣва», «*тэнгри*»—«небожитель», «небожительница»); сингалезскій царь отличался свирѣпостью; Lhamo рѣшилась выйти за него замужъ въ расчетѣ своею любовью смягчить дикій нравъ царя; она

дѣвица; отецъ ея, чтобы скрыть срамъ дочери, велитъ своей женѣ сдѣлать себѣ ложное брюхо, чтобы выдать потомъ ребенка дочери за свое дитя. Отъ дѣвицы родится вѣщій мулла, который, во-1-хъ, открываетъ скрытый порокъ въ драгоцѣнномъ камнѣ, во-2-хъ, обличаетъ ханьшу въ невѣрности (подъ видомъ сорока подругъ при ханьшѣ живутъ сорокъ переодѣтыхъ молодыхъ людей); сказка кончается тѣмъ, что мулла садится на ханскій престолъ, а ханъ удаляется. Въ варіантѣ Венюкова сказано, что удалившійся Кыргызбай былъ до тѣхъ поръ бѣденъ, пока не укралъ изъ родительскаго дома кумысную мутовку; по монгольскому преданію (Очерки С. З. Монг., II, 164) мутовку, съ которой было соединено богатство монгольскаго народа, укралъ у Чингисъ-хана его сынъ, когда его изгоняли за кровосмѣшеніе съ матерью. Такъ какъ сверхъ-естественное зачатіе объединяетъ Чингиса и Кыргызбая, то, ставя Чингиса на мѣсто Кыргызбая, мы получимъ Чингисъ-хана въ роли сына кровосмѣсителя и похитителя мутовки. Упреки въ низкомъ происхожденіи также сближаютъ Кыргызбая съ Чингисомъ, котораго въ томъ же упрекаютъ братья по киргизскому преданію (оно будетъ приведено въ слѣдующей главѣ). Обдѣленіе братьями и бѣгство Кыргызбай раздѣляетъ, какъ съ Шынгысомъ того же киргизскаго преданія, такъ и съ Хоридаемъ (Памятн. книжка Иркутск. губ. 1881, Ирк., 1881, стр. 169). Въ другомъ киргизскомъ преданіи (Очерки С. З. Монг., II, 149) Есекень-богатырь (ср. Есугай, отецъ Чингиса) обзываетъ Урал-таіі-Мамырхана кыргызскимъ дитятей, т. е. бастардомъ, сыномъ чужеземца. Все это намекаетъ, что преданія о Кыргызбаѣ принадлежатъ къ циклу преданій о Чингисъ-ханѣ. Аблъ и Коблъ извѣстны хамійскимъ тюркамъ подъ именемъ Авыла и Кавыла; Кавылъ убилъ брата Авыла (Очерки С. З. Монг., II, 15).

прижила съ нимъ дитя, но укротить царя ей не удалось; тогда она порѣшила искоренить потомство злого царя; она убила своего ребенка, кожей его, какъ чепракомъ, покрыла лошадь и бѣжала отъ мужа (Em. Schlagintweit, Buddhism in Tibet, Lond., p. 112). Монгольское народное повѣрье говоритъ, что жена Шидургу, захваченная Чингисомъ, была выплощеніе этой богини Цаганъ-дары. Тѣхъ звѣрскихъ, противныхъ материнскому чувству, дѣйствій, какія совершаютъ Гудруна и Окинь-тэнгри (Lhamo), въ преданіи о женѣ Шидургу нѣтъ, но они можетъ быть опущены; по крайней мѣрѣ въ монгольскомъ преданіи о Елбекъ-ханѣ, которое можетъ быть сочтено за версію преданія о женѣ Шидургу *), женщина-мучительница пируетъ съ человѣкомъ, которому хочетъ отмстить (Алтанъ Тобчи, стр. 41); подробности пира можетъ быть были въ прежней редакціи другія, болѣе близкія къ преданію о Lhamo. Эти версіи позволяютъ обставить месть жены Чингисъ-хана тѣми же подробностями, какими окружена месть Гудруны.

Эти темы изъ эпоса о Чингисѣ если не обязываютъ, то предрасполагаютъ къ заключенію, что гуннами или болѣе древними кочевниками могъ быть принесенъ въ Европу эпосъ о Чингисѣ, т. е. объ Арья-Бало, въ его полномъ составѣ, пріуроченный къ имени Аттила, и что здѣсь случилось то же, что и въ средней Азіи: имя и легенды съ древняго бога перенеслись на завоевателя. На Чингиса покоренные народы такъ же смотрѣли, какъ на «бичъ Божій», какъ и европейскіе народы на Аттилу (Рашидъ-Эддинъ въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., ч. XV, стр. 54; «я есмь казнь Господня», будто бы говорилъ самъ о себѣ Чингисъ-ханъ).

Если не весь эпосъ о Чингисѣ былъ перенесенъ въ Европу, во всякомъ случаѣ сюда занесена была какая-то сказка, кото-

---

*) Разсказъ объ Елбекъ-ханѣ начинается такъ же, какъ исторія похода Чингиса противъ Шидургу. Чингисъ на охотѣ; убилъ зайца; увидѣвъ его кровь на снѣгу, Чингисъ спрашиваетъ, есть ли женщина, румянецъ которой не уступилъ бы красотѣ этого пятна; ему говорятъ, что есть такая красавица, жена хана Шидургу. Чингисъ рѣшается овладѣть ею. Елбекъ тоже на охотѣ убиваетъ зайца; такое же пятно крови на снѣгу подаетъ поводъ къ разговору о красавицѣ, его невѣсткѣ; Елбекъ рѣшается убить ея мужа и овладѣть красавицей.

рая начиналась, какъ киргизское преданіе о дѣтствѣ Чингиса и кончалась, какъ монгольское сказаніе о Чингисѣ и женѣ царя Шидургу. Преданіе о дѣтствѣ, занесенное въ сѣверную Италію, есть тотъ самый эпизодъ, который я сравниваю съ исторіей Харалика и съ карловингскимъ романомъ о Бертѣ. Если монгольская сказка о Чингисѣ была занесена въ сѣверную Италію, то почему сказка о Хараликѣ, трактующая о томъ же самомъ лицѣ, не могла дойти до Германіи?

Глава III.

Карлъ у Галафра.

Братья Карла и братья Чингисъ-хана.—Чингисъ на службѣ у Вана кирейскаго.—Заговоръ сына Вана противъ Чингиса и заговоръ сына Галафра противъ Карла.—Давидъ, дядька Карла.—Тубутъ и Чингисъ.

О ранней молодости Карла эпосъ разсказываетъ слѣдующее: отецъ и мать Карла умерли (въ версіяхъ иногда они отравлены); у Карла два брата, но отъ другой матери, т. е. отъ лже-Берты: Ренфруа (Reinfroi, Honfroi, Lanfroi, Raginfredus) и Гедри (Heudri, Heudric, Landri, Heldricus). Братья ненавидятъ Карла, дурно съ нимъ обращаются, не хотятъ вѣнчать его на царство, держатъ въ кухнѣ, вообще жизнь его въ опасности отъ ихъ коварства. Карлъ убѣгаетъ съ Morand'омъ въ Испанію къ Галафру сарацинскому, королю Сарагоссы или Толедо. Въ Reali di Francia онъ, прежде чѣмъ оставить Францію, прячется, чтобы спастись отъ коварныхъ братьевъ; сначала мѣняется платьемъ съ пастухомъ, потомъ поступаетъ въ монастырь. Моранъ ищетъ его; отецъ пастуха продалъ все вымѣнянное дорогое платье, оставилъ только giubarello, которое его сынъ носилъ на спинѣ; поэтому-то giubarello Моранъ и напалъ на слѣдъ Карла. Отыскавъ его въ монастырѣ, онъ увозитъ его въ королевство Галафра (Galafre). Здѣсь Карлъ называетъ себя вымышленнымъ именемъ Maynet или Meinet (Mainetto), и со своею дружиной франковъ просится къ Галафру на службу; Галафръ принимаетъ ихъ и назначаетъ имъ хорошее жалованье. Галафръ ведетъ войну съ могущественнымъ мавромъ Bramante или Braimant (G. Paris, Hist. poét,

p. 232), который требуетъ, чтобы Галафръ выдалъ за него свою дочь Галеану или Галину или Galienne, но она ни за что не хочетъ быть женою Бремана, да и отецъ не расположенъ удовлетворить желаніе сосѣда. Карлъ принимаетъ участіе въ сраженіи, убиваетъ Бремана и голову его привозитъ Галіенѣ. Потомъ узнаетъ о томъ, что папа осажденъ сарацинами, спѣшитъ въ Италію, освобождаетъ папу, затѣмъ возвращается во Францію. Reali di Francia описываетъ два нашествія на резиденцію Галафра, одно Бремана, другое Gualfrediano. Галафръ, благодарный Карлу за его защиту, становится его другомъ и помогаетъ ему своими войсками для возвращенія короны. Lanfroi убитъ, Гедри взятъ въ плѣнъ; Карлъ собственною рукой убиваетъ его (G. Paris l. c., p. 243).

Эта повѣсть о молодости Карла во многомъ напоминаетъ разсказы о молодости Чингисъ-хана, съ тою только разницею, что въ Чингисъ - хановскомъ эпосѣ инциденты не связаны въ одну цѣльную повѣсть, а разсѣяны по отдѣльнымъ сказаніямъ. Нелюбимымъ братьями изображаетъ Чингиса киргизское преданіе (Radloff, Proben, III, 82). Мать Шингыса, беременная имъ, была заключена въ ящикъ и брошена въ море. Два брата Донду-гулъ и Тохту-гулъ изловили ящикъ. Женщина досталась Тохту-гулу, онъ сдѣлалъ ее своею женой. Она родила сначала Шингыса, потомъ отъ Тохту-гула еще трехъ сыновей: Ös-Dschany-bek'a, Pöpögötöj'я и Börgöltöj'я. Братья обижаютъ Чингиса; они упрекаютъ его именемъ бастарда; онъ удаляется отъ нихъ въ пустынное мѣсто и тамъ живетъ одинъ. Но только онъ удалился, въ оставленной имъ странѣ начались безпорядки, братья не могли управлять народомъ; народъ ропщетъ, двадцать четыре человѣка выбранные народомъ, идутъ отыскивать Шингыса и звать его назадъ. По совѣту матери, они идутъ вдоль рѣки, находятъ его жилье и сначала, спрятавшись, наблюдаютъ за его жизнью. Шингысъ приходитъ съ охоты и говоритъ: отворите двери! — двери отворяются; постелите войлокъ!—войлокъ самъ собою разстилается. Мальчикъ несомнѣнно божественнаго происхожденія. Они привозятъ его къ народу и дѣлаютъ царемъ.

Книжное сказаніе, т. е. монгольскія и мусульманскія лѣтописи не знаютъ этого эпизода изъ жизни Чингиса. Кое-что изъ того, что тутъ разсказывается, у нихъ является связаннымъ не

съ именемъ Чингисъ-хана, а съ именемъ его предка Бодончара *) (въ Китайской лѣтописи Юань-чао-ми-ши Бодуаньчаръ). Бодончаръ, обиженный братьями, удаляется отъ нихъ и живетъ отдѣльно **) Одинаковыя подробности показываютъ, что киргизское преданіе о Шингысѣ и книжный разсказъ о Бодончарѣ одно и то же сказаніе. Братья Шингыса въ киргизской сказкѣ находятъ Шингыса, слѣдуя вдоль рѣки, по которой плыветъ пухъ избиваемыхъ его соколомъ птицъ (Radloff, Proben, III 85, 86); въ Алтанъ-Тобчи (122) тоже говорится о перьяхъ птицъ, пойманныхъ ястребомъ Бодончара; они разлетались отъ вѣтра по Онону, какъ хлопья снѣга.

Изъ этого однако же не слѣдуетъ замѣну имени Бодончара именемъ Шингысъ вмѣнять киргизскому разсказчику. Можно думать, что сюжетъ этотъ передавался уже въ очень давнее время съ именемъ Шингысъ, можетъ быть въ столь же давнее, какъ и съ именемъ Бодончаръ. Выше (стр. 19) я уже указалъ на разсказъ забайкальскихъ бурятъ о матери Шингыса, брошенной въ воду (Очерки с.-з. Монголіи. IV, 231); къ сожалѣнію, записано только начало, и неизвѣстно, какъ разсказъ продолжается; можетъ быть въ родѣ киргизскаго. Этотъ случай, какъ я говорилъ уже, указываетъ на широкое географическое распространеніе сюжета о брошенномъ въ море мальчикѣ Шингысѣ что говоритъ объ его древности. Да и самая лѣтопись (Юань-чао-ми-ши) путаетъ; такъ, она даетъ Бодончару брата Бѣлгунетая,

*) Юань-чао-ми-ши насчитываетъ четырехъ братьевъ у Бодуаньчара, которые раздѣляются на двѣ группы; двое изъ нихъ, Бѣлгунэтай и Бугунэтай родились отъ Алань-хоа при жизни ея мужа Добэнь-мѣргаяя, а Бодуаньчаръ, Бухухатаги и Бухатусалчжи послѣ его смерти, когда Алань-хоа была вдовою. У Карла два брата отъ другой матери, у Будуаньчара два брата отъ другого отца. Бѣлгунэтай и Бугунэтай наединѣ толковали между собою: „У матери нашей нѣтъ ни братьевъ, ни мужа, и она родила трехъ сыновей"; они заподозрили, что эти дѣти прижиты отъ раба (Юань-чао-ми-ши, 25).

**) По смерти матери Алань-хоа (по Юань-чао-ми-ши) четыре брата раздѣлили между собою имущество, принадлежавшее пяти братьямъ вмѣстѣ и, считая Бодуаньчара глупымъ и слабымъ, поступили съ нимъ не по братски и не удѣлили ему ничего изъ имѣнія; обиженный Бодуаньчаръ удалился отъ братьевъ по теченію рѣки Онань; пріѣхавъ въ урочище Балчжуньала, онъ построилъ здѣсь шалашъ и поселился (ibid 27).

а позже Бѣлгутай (конечно то же, что Бѣлгунетай) названъ братомъ Чингиса; по Алтанъ-Тобчи Бэктэръ и Бэлгэтэй братья Бодончара (стр. 121); по Юань-чао-ми-ши они братья Чингиса отъ другой матери (стр. 38); слѣдовательно смѣшеніе Бодончара и Чингиса происходило уже въ то отдаленное время, когда писалась монгольская лѣтопись*). Матери Чингиса въ книжномъ разсказѣ дается имя Хо-елунь, которое какъ будто перестановка членовъ имени Бодончаровой матери Алань-гоа; это тоже какъ будто указываетъ на единство Бодончара съ Чингисъ-ханомъ.

Преданіе о Бодончарѣ (которое вѣроятно пріурочивалось иногда и къ Чингисъ-хану) уклоняется отъ карловингской повѣсти тѣмъ, что въ послѣдней братья до конца относятся враждебно къ Карлу и не примиряются съ нимъ; но устныя киргизскія преданія о Чингисѣ совпадаютъ въ этомъ пунктѣ съ карловингскимъ эпосомъ; у Радлова не братья ѣдутъ отыскивать Чингиса, а двадцать четыре человѣка, избранныхъ народомъ; въ варіантѣ, который я записалъ въ Кокчетавскомъ округѣ лѣтомъ 1895 г., Чингиса ѣдутъ отыскивать двѣнадцать біевъ. Въ карловингскомъ преданіи двѣнадцать пэровъ Франціи также принимаютъ участіе въ спасеніи гонимаго Карла.

Сюжетъ о божественномъ мальчикѣ, гонимомъ братьями, варьировался, повидимому, разнообразно; съ значительнымъ отклоне-

*) Калмыцкое преданіе мальчику, найденному подъ деревомъ и ставшему родоначальникомъ народа Цоросъ, даетъ имя Одунъ-Одунъ (Оч. с.-з. Монг. IV, 327), Одунъ Бадынъ (ibid., IV, 326), Budun (Pallas, Sammlungen, I, 32) Одунтай Бодунтай (Оч. с.-з. Монг., IV 325); Удунтай-Бодунтай сынъ неба (Оч.сз. Монг., II, 161; IV, 229). Вѣроятно это имя то же самое, что Бодончаръ книжнаго монгольскаго сказанія и Буденетай, имя сына Чингисъ-хана въ киргизскомъ преданіи (Очерк. с.-з. Монг., II, 149). Очевидно въ легендѣ о трехъ первыхъ братьяхъ на землѣ имя Бодунъ или Бодунтай давалось иногда тому изъ нихъ, которому приписывалось божественное происхожденіе, сверхестественное зачатіе. Когда же этому сверхестественно зачатому брату давалось другое имя, имя Бодунтай или Буденетей перемѣщалось на одного изъ рядовыхъ братьевъ. То же самое происходило повидимому, и съ именемъ Бѣлгутай или Белгетей (ср. съ Буху-Биликтуй, Танг. тиб. окраина Китая, II, 296); бурятское преданіе въ сходной обстановкѣ съ Чингисомъ описываетъ происхожденіе предка бурятскаго народа Булагата, какъ будто усѣченное отъ Булагатай, которое можетъ быть принято за производное отъ монгольскаго *булганъ*,—„соболь“).

ніемъ отъ предыдущаго разсказывается онъ о предкѣ бурятскаго народа Хоридоѣ. Братья обижаютъ его и обдѣляютъ на охотѣ; разсердившись на нихъ, Хоридой, подобно Бодончару и Чингису, уходитъ, живетъ отдѣльно и, подобно имъ, занимается охотой. Что это все тотъ же персонажъ. можно заключить изъ того, что онъ, во-первыхъ, такъ же предокъ народа, какъ и Бодончаръ, во-вторыхъ, имя его упоминается въ лѣтописи возлѣ Бодончара; мать Бодончара, Алань-гоа, была дочь Хоритая (т.-е. Хоридоя); бурятское преданіе въ свою очередь знаетъ Алань-гоа и также ставитъ ее около Хоридоя, хотя и дѣлаетъ ее не дочерью, а или матерью или женою Хоридоя (см. Этн. Обозр., кн. XXI, стр. 36 и 37).

Приведенныя данныя показываютъ, что занимающій насъ сюжетъ передавался не одинаково, что могли быть и такія редакціи, въ которыхъ мать отсутствовала, что Чингисъ изображался круглымъ сиротой, подобно Карлу, что онъ бѣжалъ и спрятался, что отыскивать его ходили не братья, а біи, беки или старѣйшины, которые отвозили его можетъ-быть къ иностранному государю, гдѣ онъ и находился нѣкоторое время, пока не подросъ окончательно.

Книжное сказаніе, т.-е. лѣтопись, разсказываетъ, что Чингисъ-ханъ, или, какъ онъ въ то время назывался, Темучинъ, когда отца его уже не было въ живыхъ, находился на службѣ кирентскаго хана Вана. Вотъ этотъ эпизодъ изъ жизни Чингиса какъ будто и есть та часть изъ повѣсти, которая слѣдовала за разсказомъ о бекахъ или старѣйшинахъ. иначе сказать, этотъ эпизодъ отвѣчаетъ нахожденію Карла у сарацинскаго короля Галафра.

Здѣсь я передамъ разсказъ монгольской лѣтописи объ отношеніяхъ, какія были у Чингисъ-хана къ Вану кирейскому. Я начну его съ первыхъ годовъ Чингиса. Лѣтописный разсказъ, какъ уже сказано выше, не напоминаетъ киргизскую сказку.

О рожденіи Чингисъ-хана въ лѣтописяхъ говорится глухо безъ эпическихъ прикрасъ; это потому, что сюжетъ киргизской сказки уже былъ исчерпанъ лѣтописью для исторіи о Бодончарѣ. О рожденіи Чингисъ-хана сказано только, что родился онъ въ то время, какъ его отецъ Есугай велъ войну съ татарскимъ вождемъ Темучиномъ, поэтому и родившемуся мальчику дано имя Темучинъ.

Когда Темучину было тринадцать лѣтъ, Есугай повезъ его женить, встрѣтилъ Дай-сѣчаня, который предложилъ въ невѣсты свою дочь Бёрте, и принялъ это предложеніе. Онъ оставилъ Темучина у будущаго тестя (повидимому, по обычаю стараго времени), попросилъ беречь мальчика отъ собакъ (?), а самъ поѣхалъ домой; на дорогѣ его зазвали къ себѣ татары (тата) на пиръ и отравили ядомъ. Темучинъ осиротѣлъ. Однажды на его улусъ, въ которомъ онъ жилъ съ матерью, напали тайджіуты и увели его въ плѣнъ. Въ предыдущемъ разсказѣ врагами фамиліи Есугая изображалось какое-то племя дада, тата (татары), теперь ихъ смѣнили тайджіуты. Можетъ-быть это одно и то же. Тутъ какъ будто слѣплены два разсказа: одинъ о смерти Есугая, въ которомъ врагамъ фамиліи давалось имя дада, другой о плѣнѣ Темучина, въ которомъ тѣ же враги назывались тайджіутами *). Тайджіутскій ханъ Таргутай Кирилтукъ (Таргутай Харалтукъ) велѣлъ набить Темучину колодку на шею и оковы на ноги; Темучинъ бѣжалъ и спрятался въ воду; ханскіе люди пошли искать его; одинъ изъ тайджіутовъ, нѣкто Сурганъ, замѣтилъ высунувшійся изъ воды носъ Темучина и, жалѣючи его, сказалъ товарищамъ: идите далѣе, а здѣсь я посмотрю. Сурганъ скрылъ Темучина въ своемъ домѣ. Тайджіуты, не найдя Темучина въ степи, стали искать его въ домахъ и пришли къ Сургану; но онъ уже спряталъ Темучина; онъ положилъ его въ телѣгу и завалилъ шерстью; зачѣмъ-то онъ положилъ въ телѣгу вмѣстѣ съ Темучиномъ и свою дочь Хатагану. Когда пришли тайджіуты и стали колоть шерсть копьями, желая убѣдиться, нѣтъ ли подъ нею живого человѣка, Сурганъ уговорилъ ихъ прекратить поиски словами: развѣ въ такой жарѣ человѣкъ могъ бы утерпѣть подъ шерстью! Тѣ повѣрили и ушли.

Въ этомъ лѣтописномъ отрывкѣ мы замѣчаемъ нѣкоторые штрихи, напоминающіе западный эпосъ. Король Пепинъ въ нѣкоторыхъ преданіяхъ также былъ отравленъ; только отравили его не люди чужого племени, какъ въ монгольской лѣтописи, а собственные сыновья.

---

*) У Карла Великаго также есть какіе-то постоянные враги, затѣвающіе противъ него измѣну: это фамилія Maïance (Magan, Maganza), къ которой принадлежатъ ронсевальскій измѣнникъ Ганелонъ, Макеръ и др.

Странное дѣйствіе Сургана, который кладетъ въ телѣгу также и свою дочь, можетъ-быть объяснится впослѣдствіи въ связи съ разсказомъ романа о Бертѣ и Пепинѣ, для которыхъ брачное ложе было устроено въ телѣгѣ. Сурганъ здѣсь на мѣстѣ мельника. Романъ сохранилъ не нужную по его ходу черту: телѣга была прикрыта листьями; листья здѣсь замѣстили шерсть *); въ свою очередь и монгольская лѣтопись сохранила слѣды атрофированнаго эпизода; въ ней осталась дѣвица, положенная въ телѣгу, совершенно лишняя для разсказа.

По освобожденіи изъ тайджіутскаго плѣна мы находимъ Чингиса при дворѣ Вана; Чингисъ самъ пришелъ къ Вану; онъ припомнилъ, что въ прежнее время Есугай велъ дружбу съ Ваномъ; „поэтому, сказалъ Чингисъ своимъ братьямъ, онъ то же, что отецъ для меня". Когда Чингисъ пришелъ къ Вану и поднесъ въ подарокъ соболью шубу, Ванъ сказалъ ему: „Отдѣлившихся отъ тебя людей я соберу для тебя, разсѣявшихся присоединю къ тебѣ" (Юань-чао-ми-ши, стр. 48 и 49). Это дружеское расположеніе Вана къ Чингису лѣтописью объясняется чувствомъ благодарности, которое Ванъ питалъ къ Есугаю за то, что тотъ спасъ его отъ гибели, когда его преслѣдовалъ и хотѣлъ убить его дядя Гурханъ. Это напоминаетъ романъ Girard'a d'Amien; Галафръ, принимая Карла, припомнилъ услуги, когда-то оказанныя ему Пепиномъ, отцомъ Карла; Пепинъ выручилъ Галафра въ войнѣ съ Бреманомъ; теперь Галафръ хочетъ отплатить сыну Пепина и помочь ему возвратить себѣ Францію (Gast. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, 474). Ванъ называетъ Чингиса своимъ сыномъ, а Чингисъ Вана называетъ отцомъ (Юань-чао-ми-ши, 83, 84, 91). Судя по одному мѣсту лѣтописи (ibid., 82), Ванъ усыновилъ Чингиса старшимъ сыномъ. Ванъ говорилъ: „Ѣсугай аньда (т.-е. другъ) однажды возвратилъ мнѣ потерянный народъ; нынѣ сынъ его Тѣмучжинь (т.-е. Чингисъ) тоже возвратилъ мнѣ потерянный народъ (подразумѣваются побѣды надъ

*) Въ романѣ сказано, что телѣга была прикрыта ради ѣдущаго сзади отца Берты, значитъ, зачѣмъ-то нужно было спрятать Пепина. Чингисъ отвѣчаетъ, правда, не Пепину, а Карлу, но тутъ можно предположить путаницу, происшедшую оттого, что какъ на западѣ роль отца Пепина приписывались иногда сыну Карла, такъ и на востокѣ отецъ Есугай, повидимому, являлся въ роли сына Чингиса.

меркитами и тайджіутами). Для кого трудились отецъ и сынъ? Я старъ, кому передамъ управленіе народомъ? Младшіе братья безъ достоинства; сынъ Санкунь—хоть бы и не было его. Сдѣлаю Тѣмучжиня *старшимъ* братомъ Санкуня". Послѣ этого Ванъ усыновилъ Тѣмучжиня и сталъ звать его сыномъ.

Время, проведенное Чингисъ-ханомъ у Вана занято войнами. У Вана есть враждебные сосѣди: ханъ тайджіутовъ (дайичиутовъ) Тархутай Кирилту (Юань-чао-ми-ши, 38, 41, 74; у Рашидъ Эддина Таргутай Харалтукъ, Труды Вост. Отд. Археол. Общ. ч. V, стр. 169; у Абульгази Баргутай, Barghoutai Quiriltouq, Hist. des Mogols et des Tatares, trad. par Demaisons, St.-Ptb., 1874, p. 55) *), ханъ народа Мѣрки (меркитовъ) Тохтоа (Юань-чао-ми-ши, 109, 110, Тухта-бики у Рашидъ-Эддина, Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 111, 118, 126, 127 и 137) и ханъ найманов Таянъ-ханъ. Тайджіуты, впрочемъ, выставлены въ Юань-чао-ми-ши противниками только Чингиса, и онъ воюетъ противъ нихъ одинъ; но въ войнахъ противъ меркитовъ и найманов Чингисъ и Ванъ воюютъ вмѣстѣ; война противъ меркитовъ вызвана обидой, которую они сдѣлали Чингису (они увели у него жену); Ванъ является помощникомъ Чингиса; но военная добыча отъ этой войны вся достается Вану; война противъ найманов ведется исключительно въ пользу Вана; одинъ найманскій полководецъ захватилъ женъ и скотъ Санкуня, сына Вана, а также половину народа и скотъ Вана; Чингисъ посылаетъ своихъ четырехъ витязей; они освободили скотъ и спасли Санкуня, котораго найманы чуть - чуть не убили (Юань-чао-ми-ши, 80); Ванъ, припоминая старыя услуги Есугая и эту новую его сына, сказалъ: „Клянусь небомъ, что я постараюсь отплатить за такія благодѣянія" (ibid., 82; ср. также 86).

Въ исторіи Карла у Галафра также происходятъ войны; во франко-итальянскомъ романѣ сначала съ Braibant'омъ, потомъ съ Brunor'омъ, который осадилъ папу; въ Reali di Francia двѣ войны: сначала съ Braimant'омъ, потомъ съ Gualfrediano; у

---

*) Въ лѣтописи Юань-чао-ми-ши Бархудай отецъ жены Хорилартая, отца женщины Алань-гоа, которая была матерью Бодуаньчара. Бархудай, вѣроятно, заимствованіе изъ преданій племени баргутовъ или баргу-бурятъ.

Girard'a d'Amiens сначала съ сарацинскимъ королемъ Bruiant'омъ. потомъ съ сарацинскимъ же королемъ Braimant'омъ.

Подробныхъ описаній подвиговъ Чингисъ-хана въ Юань-чао-ми-ши нѣтъ, такъ что данныхъ для сравненія съ поединками и проявленіями богатырской силы Карла въ Юань-чао-ми-ши не оказывается, но честь побѣды надъ обоими врагами, ханомъ тайджіутскимъ и ханомъ найманскимъ, принадлежитъ Чингисъ-хану; ему обязанъ Ванъ, какъ онъ самъ признается, своимъ торжествомъ надъ врагами.

Ванъ любитъ Чингиса, но у Вана есть сынъ Санкунь, который разстраиваетъ добрыя отношенія между Ваномъ и Чингисомъ. Возрастающая слава и сила Чингиса пугаетъ его и онъ старается отдѣлаться отъ противника, который впослѣдствіи будетъ ему опасенъ. Онъ старается настроить своего отца противъ Чингисъ-хана; Юань-чао-ми-ши разсказываетъ, какъ Санкунь три раза приступаетъ къ отцу, но Ванъ говоритъ, что онъ не можетъ присоединиться къ заговору, что небо отступится отъ него, если онъ измѣнитъ свои отношенія къ Чингису и три раза отказывается, но, наконецъ, уступаетъ и разрѣшаетъ Санкуню дѣйствовать, насколько онъ въ себѣ чувствуетъ смѣлости. Санкунь посылаетъ сказать Чингисъ-хану, что домъ Вана согласенъ выдать за сына Чингиса сестру Санкуня, и приглашаетъ его пріѣхать; умыселъ былъ убить его, когда онъ пріѣдетъ. Но Бадай и Кишликъ даютъ Чингисъ-хану извѣстіе объ этомъ заговорѣ; онъ съ полудороги возвращается и нѣкоторое время скрывается въ одномъ пустынномъ мѣстѣ *); потомъ, собравшись съ силами, нападаетъ на Вана; Ванъ въ свою очередь спасается бѣгствомъ, и въ то время, какъ онъ скитался въ степи, на него напали два наймана **) и отрубили ему голову.

У Карла также находится врагъ при дворѣ Галафра: это Marsil, сынъ Галафра. Въ Reali di Francia Карлъ, принятый ко двору Галафра, назначенъ служить за столомъ у его трехъ сыновей: Marsil, Baligant (Balugante) и Falsiron. Три брата повѣряютъ Ожье свою ненависть къ Майнету, т.-е. къ Карлу. Ожье

*) Именно въ безводной мѣстности Балчжіуна; имя это напоминаетъ убѣжище Бодуаньчара, которое по Юань-чао-ми-ши называлось Балчжуньала.

**) Найманы племя, сосѣди киреевъ, царемъ которыхъ былъ Ванъ.

сообщаетъ объ этомъ Майнету и Майнетъ съ цѣлой компаніей, съ Ожье, Мораномъ и дочерью Галафра Галіеной, убѣгаютъ изъ города; сыновья Галафра гонятся за ними, но христіане отбиваются. Коварный Марсиль есть и у Girard'a d'Amiens. Моранъ побѣдилъ Браманта, общая радость, но Марсиль питаетъ коварные замыслы противъ Карла; онъ присоединяется къ врагамъ Карла, устраиваетъ ему засаду. вступаетъ въ бой съ его дружиной.

Мнѣ кажется, что монгольскій лѣтописецъ при составленіи исторіи о Ванѣ и Чингисѣ пользовался сказкой, но отъ сокращенія и упрощенія, которыя онъ дѣлалъ, сказка стала неузнаваемой и разсказъ вышелъ похожимъ на хронику; онъ не вызываетъ подозрѣній въ вымышленности событій. Матеріалъ, которымъ лѣтописецъ пользовался, съ виду какъ будто не совсѣмъ тотъ. который вошелъ въ составъ карловингскаго эпоса. Въ лѣтописномъ разсказѣ есть общія черты съ романомъ о Карлѣ— состояніе на службѣ у царя, побѣдоносное участіе въ войнахъ съ противниками царя, злой замыселъ въ царской семьѣ и выдача заговора, но лѣтопись не знаетъ объ увозѣ царевны, а романъ не доводитъ исторію до обезглавленія короля.

Разобраться въ этихъ двухъ комбинаціяхъ, мнѣ кажется, можно такимъ родомъ.

Въ Монголіи была такая же повѣсть. какъ въ западной Европѣ о Карлѣ. состоявшая изъ двухъ частей: въ первой излагалась исторія женщины, которая вышла замужъ за принца или царя, но была устранена съ царскаго ложа двумя своими коварными служанками. Родившійся отъ нея сынъ подвергается опасности со стороны своихъ братьевъ, прячется и убѣгаетъ въ другое государство, или его туда увозятъ благодѣтельные люди. Вторая часть содержала описаніе пребыванія этого принца на чужбинѣ, гдѣ онъ служитъ у чужого царя. Этотъ сюжетъ пріурочивался къ имени Хараликъ или къ имени Чингисъ. Первая часть въ лѣтопись не попала; она сохранилась. во-1хъ, съ именемъ Хараликъ, какъ полуцерковная сказка, которую мы имѣемъ въ переводѣ Шмидта на нѣмецкій языкъ; во-2-хъ. съ именемъ Чингисъ въ видѣ устнаго киргизскаго преданія, записаннаго г. Радловымъ и мною, а также въ видѣ записаннаго мною бурятскаго отрывка. Лѣтописецъ свой разсказъ о раннемъ

дѣтствѣ Чингисъ-хана основалъ не на этой сказкѣ, а на какомъ-то другомъ источникѣ. Но вторая часть повѣсти вошла въ лѣтопись, однако ни лѣтопись, ни романъ не сохранили намъ полную редакцію. Я думаю, что для этого эпизода лѣтописецъ пользовался сказкой, которая была копіей съ тюркской сказки объ Идыге; по этой тюркской сказкѣ можно судить, какой видъ имѣла полная редакція предполагаемой повѣсти о Чингисѣ. Въ другой статьѣ (Живая Старина за 1897 годъ, Вып. IV, ст. «Тюркская сказка о Идыге», стр. 321—333) я сдѣлалъ подробное сравненіе этой части монгольской лѣтописи съ тюркской сказкой, а эту послѣднюю я сличилъ съ библейскимъ разсказомъ о Давидѣ и Саулѣ. Тюркская сказка богаче библейскими подробностями, чѣмъ монгольская лѣтопись *); разсказъ послѣдней— только блѣдное отраженіе библейскаго разсказа, но зато лѣтопись удержала одну библейскую подробность, которой нѣтъ въ тюркской сказкѣ: именно, когда отрубленная голова Вана была принесена къ царю, царь упрекнулъ убійцу: какъ у тебя поднялась рука на такого великаго государя! подобно тому, какъ Давидъ упрекнулъ амалакитянина, убившаго Саула.

Лѣтописный эпизодъ кончается тѣмъ, что Чингисъ-ханъ воюетъ съ Ваномъ, который соотвѣтствуетъ Галафру карловингскаго эпоса; война кончается смертью Вана, а Чингисъ-ханъ женится на его дочери. Западный романистъ эту ссору опустилъ или вовсе не имѣлъ ее подъ рукой; вмѣсто нея онъ разсказалъ исторію объ увозѣ дочери Галафра. Что это разсказъ пришитый, это замѣтно; Карлъ и Галафръ находятся въ дружескихъ отношеніяхъ, Карлъ оказываетъ Галафру услуги, Галафръ готовится отплатить ему за нихъ, и вдругъ Карлъ похищаетъ у своего благодѣтеля дочь. Это, повидимому, отдѣльный разсказъ, присоединенный можетъ быть сюда потому, что содержалъ сходныя имена. До того, какъ эта приставка была сдѣлана, эпизодъ можетъ быть кончался такъ же, какъ въ монгольской лѣтописи разсказъ о Ванѣ, т.-е. смертью Галафра. Въ романѣ есть указанія на то, что романистъ находился подъ вліяніемъ другой редакціи, приближавшейся къ монгольской. Во-

*) О сдѣланныхъ сближеніяхъ будетъ сказано ниже, въ главѣ „Давидъ“.

первыхъ, въ романахъ встрѣчается имя Давидъ; такъ, въ романѣ Girard'a d'Amien называется дядька Карла, которому отецъ, умирая, поручилъ ребенка; Давидъ заботится объ его воспитаніи, увозитъ отъ опасности въ Испанію и остается при немъ до своей смерти. Въ монгольскомъ эпосѣ шаманъ Тубутъ возвѣщаетъ Чингису волю неба, будто бы оно избрало его повелителемъ вселенной. Не игралъ ли Тубутъ въ монгольскомъ эпосѣ роль, похожую на роль Давида; не былъ ли онъ дядькой Чингиса, который руководилъ судьбой гонимаго принца, пока не возвелъ его на царство? Во-вторыхъ, въ романѣ встрѣчается фраза, напоминающая приведенный выше упрекъ простому смертному, поднявшему руку на вѣнценосца. Карлъ, взявши въ плѣнъ Heudri, собственноручно отрубаетъ ему голову, потому что простому человѣку нельзя поднимать руку на князя (Gast. Paris, l. c., p. 243).

Въ лицѣ этихъ отрывковъ какъ будто сквозитъ другая редакція разсказа о Карлѣ у Галафра. Она могла имѣть такой видъ: Марсилю удалось убѣдить Галафра устроить западню для Карла, но Карлъ, подобно Чингису, торжествуетъ надъ Галафромъ; Галафръ убитъ; слѣдуетъ фраза о прерогативѣ царской крови. Связь карловингскаго разсказа съ сказаніемъ о Чингисѣ покажется еще убѣдительнѣе, когда я ниже буду говорить о шаманѣ, который похитилъ ханскую дочь и который, какъ я догадываюсь, тожественъ съ вышеупомянутымъ Тубутомъ.

Правда, монгольская лѣтопись ставитъ Тубута во враждебныя отношенія къ Чингисъ-хану, которыя кончаются тѣмъ, что Чингисъ-ханъ велитъ убить Тубута; слѣдовательно, она даетъ ему роль совершенно противоположную той, какая дана Давиду во французскомъ романѣ; но та же лѣтопись разсказываетъ, что послѣ смерти Есугая его вдову принялъ въ свой домъ Мунликъ, отецъ Тубута; Мунликъ воспитывалъ Чингисъ-хана на ряду съ своими семью сыновьями, такъ что впослѣдствіи Чингисъ звалъ его «отцомъ», *эцигэ*. Когда заговорщики сдѣлали Чингису коварное приглашеніе пріѣхать, и Чингисъ по дорогѣ заѣхалъ къ Мунлику, этотъ послѣдній указалъ ему на угрожающую ему опасность и уговорилъ вернуться. Можетъ быть въ нѣкоторыхъ преданіяхъ это покровительство приписывалось не Мунлику, а его сыну Тубуту. Нѣсколько памятниковъ приписываютъ Тубуту

возвѣщеніе воли неба, послѣ чего Темучинъ получаетъ новое имя Чингисъ-ханъ. Переименованіе богатыря или дарованіе безыменному богатырю имени—обычный инцидентъ въ тюрко-монгольскихъ сказкахъ, этотъ инцидентъ ставится тамъ, гдѣ закончатся злоключенія богатыря. Когда гоненія, которыя онъ претерпѣваетъ, прекратятся, когда онъ восторжествуетъ надъ своими врагами, въ домѣ его родителей устраивается народное собраніе, является человѣкъ, иногда старикъ, который и даетъ богатырю имя, подъ которымъ онъ совершаетъ новые подвиги *). Въ параллель съ этими сказками инцидентъ преданія о Тубутѣ, дающемъ сыну Есугая имя Чингисъ-ханъ, долженъ бы стоять тамъ, гдѣ несчастія Чингисъ-хана окончились. Оно такъ и есть; составленъ заговоръ съ умысломъ убить Чингиса, но заговоръ открытъ, заговорщики поражены, Чингисъ торжествуетъ и Тубутъ называетъ его ханомъ. Если этотъ эпизодъ дѣйствительно происходитъ изъ сказки, то враждебное отношеніе Тубута къ Чингису не ладится съ такою ролью. Вѣроятно были двѣ сказки: въ одной Тубуту приписывалось объявленіе Чингиса ханомъ и можетъ быть даже болѣе существенное содѣйствіе къ возведенію его на ханство; въ другой имя Тубутъ усвоивалось врагу Чингиса; лѣтопись совмѣстила въ себѣ обѣ сказки. Я думаю, что можно указать и на слѣды существованія предполагаемой сказки: это преданіе о Хайду-ханѣ, сохраненное въ лѣтописи у Рашидъ-Эддина. У женщины Мунулунъ семь сыновей; джелаиры избили ихъ; Начинъ или Лачинъ, младшій сынъ Мунулуны, спасаетъ сына старшаго изъ братьевъ; онъ, спрятавъ младенца въ связкѣ хвороста, отвозитъ его къ баргутамъ, соплеменникамъ его матери. Когда принцъ выросъ, Начинъ возвращается съ нимъ въ Монголію, убиваетъ его противниковъ и возводитъ принца въ ханское достоинство подъ именемъ Хайду-хана (Рашидъ-Эддинъ въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 17). Это исторія Чингисъ-хана; Хайду-ханъ, спасенный въ пучкѣ хвороста, это Чингисъ, спрятанный въ телѣгу съ шерстью; Мунулунъ, мать семи сыновей, отраженіе Мунлика, отца семи сыновей; Начинъ, объявляющій принца ханомъ, это Тубутъ, который также, можетъ быть, не только объявлялъ Чин-

*) См., наприм., Очерки с.-з. Монг., IV, 467; Radloff, Proben, II, 648.

гиса ханомъ, но и спасалъ его, отвозилъ къ родственникамъ и вообще содѣйствовалъ возвращенію его на тронъ. Въ сказаніи о Чингисѣ имя Мунулунъ-Мунликъ перенесено на мужчину; роль Начина разбилась; покровительство гонимому принцу отнесено къ Мунлику, а провозглашеніе ханомъ къ Тубуту, сыну Мунлика.

Бергманъ нашелъ у волжскихъ калмыковъ сказку объ Ойо-Чикиту или Го-Чикиту (Nomadische Streiefereien unter d. Kalmüken, Riga, 1805), котораго сама калмыцкая редакція выдаетъ за воплощеніе бога Арья-Бало. У царя Унекера (Uennäkär) дѣти—сынъ Ойо-Чикиту и дочь Эрдени-цэцекъ; мачеха требуетъ ихъ смерти, человѣкъ, которому поручено убить ихъ, отвозитъ ихъ къ Хутухтѣ. Здѣсь дѣти приходятъ въ возрастъ и возвращаются домой; царевичъ убиваетъ мачеху, подъ видомъ которой скрывалась чертовка. Варіантъ этой сказки записанъ мною у дюрбютовъ въ сѣв.-западной Монголіи (Очерки с.-з. Монг., IV, 283); дѣти отвезены къ Тюрс-герелтей-хану *). Можетъ быть лѣтописное преданіе о матери Чингиса, укрывшейся съ своимъ ребенкомъ у отца Тубута, только обрывокъ изъ легенды о той же божественной личности, къ которой пріурочивается и калмыцкая сказка объ Ойо-Чикиту, т.-е. объ Арья-Бало.

---

*) Не отголоски ли этихъ сказокъ въ отрывочныхъ разсказахъ въ Алтанъ-Тобчи (стр. 177—178)? Мальчикъ Баянъ-Мунху-Болхо обреченъ врагами смерти; мать мальчика подмѣняетъ его дѣвочкой въ моментъ, когда ханскіе послы пришли, чтобы убить его. Затѣмъ четыре человѣка отвозятъ мальчика къ Хутухту-Шигустэю, гдѣ онъ вырастаетъ, а потомъ возводится на ханскій престолъ. Можетъ быть, онъ же является въ другомъ мѣстѣ (ib., стр. 169) подъ именемъ Болго-нояна; тотъ же самый Эсэнъ-тайджи, который хотѣлъ убить Болхо, приказываетъ убить и Болго; женщина Харакчинъ-Тайбучинъ прячетъ мальчика подъ опрокинутый котелъ, подосланнымъ убійцамъ подставляетъ своего ребенка, а мальчика Болго отправляетъ къ его брату Болоту, который воспитываетъ его, а потомъ дѣлаетъ правителемъ народа и передаетъ ему черное знамя.

Глава IV.

Хожденіе Карла въ Іерусалимъ и Константинополь.

Онгоны.—Эрдени-Хараликъ и Абатай, добывающіе народный палладіумъ.—Урянхайская параллель къ Абатаю (Эртене-хергенъ).—Карлъ у Гугона.—Чингисъ-ханъ, какъ залогъ народнаго благоденствія (живой онгонъ).

Сказка о Хараликѣ состоитъ изъ двухъ частей. Въ первой половинѣ содержится разсказъ о невинно-гонимой женщинѣ и ея ребенкѣ, который кончается реабилитаціей ея и наказаніемъ ея коварныхъ враговъ (сюжетъ романа о большеногой Бертѣ). Во второй части описываются подвиги, совершонные Хараликомъ, сыномъ пострадавшей женщины, т.-е. богомъ Арья-Бало, какъ объясняетъ это сама редакція сказки. Подвиги эти имѣютъ цѣлью добыть невѣсту, дакини, небесную дѣву, слѣдовательно, сказка кончается такъ же, какъ и повѣсть о Карлѣ: пріобрѣтеніемъ дѣвицы — тутъ Галіены, дочери Галафра, тамъ дакини. Собственно подвиги заключаются въ преодолѣваніи препятствій, которыя богъ встрѣчаетъ на пути къ цѣли *). Эта часть сказки составлена иначе, чѣмъ отвѣчающая ей часть повѣсти; Карлъ попадаетъ въ Испанію къ Галафру случайно, убѣгая отъ опасности, которая ему грозила дома, и только тутъ онъ узналъ о существованіи дѣвицы, которую потомъ ему захотѣлось похитить, тогда какъ въ монгольской сказкѣ Хараликъ отправляется въ поѣздку завѣдомо съ тѣмъ, чтобы привезти дакини **).

Эта вторая половина сказки о Хараликѣ или Арья-Бало принадлежитъ къ группѣ разсказовъ о приносѣ святыни или предмета, приносящаго благоденствіе и богатство. Эти разсказы возникли на почвѣ вѣрованій въ существованіе предметовъ, кото-

---

*) Богъ встрѣчаетъ сначала корову Куринъ, которая дышитъ и пускаетъ въ воздухѣ пламя и облака, а потомъ толпу отвратительныхъ ассуровъ.

**) Въ Crònica general de Espana „Карлъ пріѣхалъ въ Толедо не затѣмъ, чтобы служить Галафру, а потому, что любилъ его дочь“ (G. Paris, l. c. 234); значитъ поѣздка Карла имѣла такую же цѣль, какъ поѣздка Харалика.

рые одарены способностью дѣйствовать на природу, наприм., они могутъ производить дождь, отклонять молнію, устранять разныя бѣдствія, приносить обиліе въ скотѣ и пищѣ и т. п. Такіе предметы, по-монгольски «онгоны», бываютъ или неодушевленные (камни, деревянныя или сшитыя изъ лоскутьевъ куклы) или это одушевленные предметы, лошади или, наконецъ, люди. Пока такой онгонъ находится въ домѣ, домъ обезпеченъ отъ всякихъ напастей. Онгоны могутъ быть семейные, родовые или племенные и, наконецъ, онгоны цѣлаго народа. Существуютъ исторіи пріобрѣтенія такого національнаго онгона или національнаго палладіума. Ханскій богатырь или самъ ханъ отправляется добывать его; предметъ этотъ иногда находится во владѣніи чудовища или злого могущественнаго существа; въ другихъ случаяхъ обладатель не описывается въ такомъ темномъ свѣтѣ, но во всякомъ случаѣ святой предметъ не отдается охотно. Его нужно взять или хитростью или насиліемъ. Иногда пути къ нему бываютъ заграждены препятствіями или заставами. Иногда добыватель долженъ служить обладателю святого предмета и совершать по его приказанію опасныя поѣздки или исполнять опасныя порученія.

Въ сказкахъ и легендахъ эти предметы обыкновенно представляются въ другомъ видѣ, нежели въ дѣйствительномъ быту, напримѣръ, въ видѣ кумысной мутовки, знамени, золотого прикола (столба), чашки, винокуреннаго снаряда, человѣческой головы, чаши и пр. Изрѣдка это конь; иногда статуя. Иногда такому предмету придается названіе эрдени, «драгоцѣнность». Не о всѣхъ этихъ перечисленныхъ формахъ говорится, что онѣ приносятъ благоденствіе, но я думаю, молчаніе о благодѣтельныхъ свойствахъ добываемыхъ предметовъ слѣдуетъ объяснять забвеніемъ. Одни изъ этихъ разсказовъ имѣютъ видъ сказокъ о подвигахъ богатыря, другіе получили видъ культовыхъ легендъ. Въ послѣднемъ случаѣ они пріурочиваются къ исторіи введенія культа въ край. Къ числу такихъ легендъ о введеніи культа принадлежитъ, вѣроятно, и сказка о Хараликѣ или богѣ Арья Бало; это, по-моему мнѣнію, легенда о введеніи въ страну или въ народъ Беде культа бога Арья Бало или Авалокитешвары. Есть легенды изъ этого цикла и съ прямымъ указаніемъ на идею о введеніи культа, наприм., легенда объ Аба-

таѣ, монгольскомъ ханѣ, а также легенда о тибетскомъ вельможѣ Гари; первая разсказываетъ о введеніи буддизма въ Монголію, вторая о введеніи его въ Тибетъ.

Абатай привозитъ въ Монголію, такъ же какъ и Хараликъ, статую *), но только не богини, а бога, именно бога Гомбогуру. Въ другомъ мѣстѣ я уже высказалъ свое предположеніе, что и въ этой версіи легенды слѣдуетъ на мѣстѣ Гомбогуру подозрѣвать бога Арья Бало. Точно также и тибетская легенда о Гари, т. е. легенда о введеніи буддизма въ Тибетъ, повидимому, вышла изъ легенды о введеніи въ Тибетъ культа того же Арья Бало **).

Монгольскій ханъ Абатай однажды на охотѣ упалъ съ лошади и произнесъ: «Э, далай-лама!» Вернувшись домой, онъ разсказалъ матери о случившемся съ нимъ на охотѣ и спросилъ ее, что онъ за слова произнесъ: «Э, далай-лама!» онъ ихъ не понимаетъ. Мать говоритъ ему, что такъ называется одинъ великій чудотворецъ. Абатай рѣшается ѣхать искать этого чудотворца. Онъ беретъ лукъ и стрѣлы и отъѣзжаетъ. На пути высокая гора; на вершинѣ перевала онъ встрѣчаетъ сандыка, то-есть духа мѣстности, сражается съ нимъ, ранитъ, побѣждаетъ и прочищаетъ себѣ путь; сандыкъ, повидимому, сторожъ владѣній далай-ламы. Доѣхавъ до далай-ламы и увидѣвъ его, Абатай проситъ его показать свое искусство. Далай-лама взялъ

---

*) Эрдени-Хараликъ послѣ продолжительныхъ поисковъ находитъ дакини, которая назначена ему въ невѣсты, но это оказывается безобразная, дряхлая старуха; онъ однако не отказывается отъ нея и везетъ ее въ столицу своего отца; родители царевича и всѣ окружающіе въ отчаяніи отъ безобразія будущей царицы, но вдругъ грудь дакини открывается и изъ отверстія, какъ будто изъ футляра, выходитъ настоящая дакини удивительной красоты; такимъ образомъ выходитъ, что Эрдени-Хараликъ привезъ и дакини и что-то въ родѣ статуи, въ которой дакини была заключена.

**) Объ этой легендѣ см. мою книгу „Тангутотиб. окраина Китая, II, 219, а также въ моихъ статьяхъ: „Восточн. основы русск. былиннаго эпоса" въ Вѣстн. Европы" 1896 г., мартъ, 324—326: „Повѣсть о Басаргѣ" въ «Этногр. Обозр.», кн. XVII, стр. 174. Вельможа Гари привозитъ въ Тибетъ статую богини Ногонъ-дары и китайскую принцессу, которая въ легендѣ отожествляется со статуей. Привезенная святыня почитается палладіумомъ Тибета.

дунгаръ (раковину, въ которую трубятъ въ кумирняхъ), вытянулъ ее въ три сажени и подпоясался ею. Тогда Абатай сказалъ ему: «Не посмотришь ли и ты на чудеса (эльби) чернаго (т. е. обыкновеннаго) человѣка?» Затѣмъ взялъ себя за усы и вытянулъ ихъ на сажень; изъ концовъ ихъ посыпались искры. Далай-лама раскрылъ ладонь и привлекъ на нее пятицвѣтную радугу. Абатай взялъ саблю, вытянулъ ее, извязалъ узлами, кинулъ къ далай-ламѣ и сказалъ: «развяжи»! Тотъ дунулъ и сабля сдѣлалась попрежнему. Узнавъ отъ далай-ламы, что онъ свои чудеса производитъ силою своихъ боговъ, т. е. статуй, которыми было наполнено его жилище, Абатай проситъ дать ему одного изъ нихъ, именно «живого бога» (послѣ оказывается, что это статуя бога Гомбогуру), при чемъ монгольскій ханъ обнаруживаетъ большую хитрость, къ которой онъ долженъ былъ прибѣгнуть потому, что далай-лама и его приближенные неохотно отдавали монголу свою святыню. Абатай отвозитъ статую въ Монголію; на обратномъ пути опять приходится переваливать черезъ гору; на вершинѣ ея статуя остановилась, прилипла къ скалѣ или даже вошла въ землю по поясъ; Абатай не могъ сдвинуть ее съ мѣста, отрубилъ верхнюю половину статуи и только ее увезъ въ Монголію. Здѣсь онъ построилъ монастырь (Эрдени-цзу) и въ немъ помѣстилъ привезенную святыню (Очерки с. з. Монголіи, IV, 337).

Хотя монгольская легенда объ Абатаѣ и отклоняется отъ сказки объ Эрдени-Хараликѣ, но въ обѣихъ въ нихъ трактуется одинъ и тотъ же мотивъ, при чемъ есть и нѣкоторыя сходныя черты. И Хараликъ и Абатай оба привозятъ статую; статуя, привезенная Хараликомъ, приноситъ счастіе; статуѣ, привезенной Абатаемъ, этого не приписывается, но около нея, по народному повѣрью, есть двѣ собаки, которыя начинаютъ грозно лаять, если краю угрожаетъ опасность *), статуя бога не отгоняетъ бѣдствіе,

*) Олетскій ханъ Галданъ нападаетъ на монастырь Эрдени-цзу, входитъ въ храмъ, пытается саблей выковырять эрдени, т. е. драгоцѣнный камень, вставленный въ лобъ статуи Гомбогуру; въ это время двѣ каменныя собаки около бога начинаютъ рычать и ханъ обратился въ бѣгство (Очерки с. з. Монг., IV, 410; Живая Старина за 1891 г., в. III, стр. 238). Параллели: 1) въ кавказской легендѣ Александръ Македонскій зашелъ во дворецъ мѣднаго царства; тамъ сидятъ окаменѣвшіе царь и царица, за ними два окаменѣвшихъ воина; Александръ хочетъ

но все-таки предупреждаетъ населеніе и ставитъ его въ возможность устранить бѣдствіе. Оба, и Хараликъ и Абатай, на пути встрѣчаютъ препятствія; въ сказкѣ о Хараликѣ ихъ нѣсколько, въ легендѣ объ Абатаѣ они сократились въ одно. въ встрѣчу съ сандыкомъ. Въ самомъ концѣ поѣздки обоимъ, и Харалику и Абатаю, представляется одинаковое затрудненіе: обоимъ предстоитъ угадывать предметъ своихъ поисковъ подъ ложнымъ видомъ; дакини, за которою пріѣхалъ Хараликъ, принимаетъ видъ отвратительной старухи; Абатай также въ затрудненіи; ему дозволено увезти «живого бога», но онъ не можетъ различить, которая же изъ среды статуй „живой богъ". Въ дальнѣйшемъ изложеніи представится случай указать и другія свидѣтельства принадлежности обоихъ сказаній къ одному и тому же кругу. Вторую часть сказки о Хараликѣ могли разсказывать отдѣльно отъ первой и варьировать ее; легенда объ Абатаѣ вотъ и есть такой отдѣльно разсказанный эквивалентъ конца исторіи Эрдени-Харалика.

Другую версію этого конца представляетъ урянхайская сказка объ Эртене-мергенѣ (Очерки с. з. Монгол., IV, 416), которая по своимъ подробностямъ стоитъ въ серединѣ между Абатаемъ и Эрдени-Хараликомъ. Эртене-мергенъ везетъ отъ Сорчжи-ламы (вмѣсто далай-ламы) „живого бога" Колду-бурхана; это, повидимому статуя, потому что далѣе говорится, что Эртене-мергенъ отрубилъ ему палецъ. Съ Абатаемъ урянхайская сказка сходна тѣмъ, во-первыхъ, что предметъ поѣздки одинаково называется „живымъ богомъ", во-вторыхъ, въ монгольской сказкѣ у бога отрубается нижняя половина и оставляется, въ урянхайской отрубается и оставляется палецъ. Сходная черта съ сказкой о Хараликѣ состоитъ въ томъ, что дѣвица, которую Эртене-мергену суждено увезти, представляется ему въ безобразномъ видѣ въ родѣ того, какъ дакини принимаетъ видъ старухи предъ Хараликомъ; во-вторыхъ сходство замѣчается въ именахъ: одинъ Эртене-мергенъ, другой Эрдени-Хараликъ.

снять вѣнецъ, одинъ изъ воиновъ бьетъ его дубиной (Сборн. матеріал. для описанія плем. и мѣстностей Кавказа, в. X, стр. 37); 2) при Селевкѣ Филопаторѣ Heliodor проникъ въ іерусалимскій храмъ съ цѣлью похитить сокровища, но былъ пораженъ въ тотъ же моментъ ударами двухъ ангеловъ (Alb. Reville, Jesus de Nazareth, Paris, 1897, t. I, p. 65).

Если въ карловингскомъ эпосѣ первой половинѣ сказки о Хараликѣ соотвѣтствуетъ разсказъ о рожденіи Карла (т. е. романъ о Бертѣ), то вторая половина сказки имѣетъ своего представителя въ томъ же эпосѣ въ Chanson du pèlerinage de Charlemagne, въ поэмѣ о хожденіи Карла Великаго въ Іерусалимъ на поклоненіе Гробу Господню и въ Константинополь.

Карлъ въ Сенъ-Дени надѣваетъ на себя корону, прицѣпляетъ мечъ и обращается къ королевѣ съ вопросомъ, есть ли другой человѣкъ въ свѣтѣ, который носилъ бы корону и мечъ съ такимъ же достоинствомъ, какъ онъ. Королева называетъ короля Гугóна въ Константинополѣ. Карлъ хочетъ убѣдиться въ этомъ лично. Онъ беретъ съ собой своихъ двѣнадцать пэровъ и компанія безъ оружія и щитовъ въ видѣ простыхъ пилигримовъ отправляется сначала въ Іерусалимъ, потомъ въ Константинополь. Въ Іерусалимѣ ихъ радушно принимаетъ патріархъ и даритъ имъ три святыни: св. гвоздь *), которымъ Христосъ былъ прибитъ къ кресту, св. терновый вѣнецъ и руку праведнаго Симеона, на которой онъ держалъ Христа. Занимавшіеся этою поэмой отмѣтили странное отсутствіе въ Іерусалимѣ мусульманской власти, какъ будто патріархъ былъ и владѣтелемъ страны. Съ полученными святынями пилигримы отправляются въ Константинополь и подъ стѣнами города встрѣчаютъ короля Гугона, который золотымъ плугомъ пашетъ землю. Гугонъ честно принимаетъ гостей и показываетъ имъ внутренность своего богатаго и искусно сдѣланнаго дворца; когда зала, въ которой находились гости, чудеснымъ образомъ начала вращаться, они не выдержали и попадали отъ удивленія. Потомъ гости были отведены въ особое помѣщеніе, гдѣ имъ было предложено угощеніе съ виномъ и кларетомъ. Предъ тѣмъ какъ ложиться спать, Карлъ предложилъ своимъ пэрамъ *gaber* т. е. состязаться въ хвастовствѣ. Каждый старался превзойти другого въ выдумкѣ невѣ-

*) Въ христіанской иконографіи общее число гвоздей было сначала четыре, съ XII стол. три (Покровскій, Евангеліе въ памятникахъ иконографіи, въ Трудахъ VIII археол. съѣзда въ Москвѣ 1890 г. Спб., 1892; т. I, стр. 359); въ легендѣ о Богородицѣ, встрѣтившей кузнецовъ, они куютъ три гвоздя (А. Веселовскій, Опыты по ист. разв. христ. легенды. II. Берта, Анастасія и Пятница, въ Ж. М. Н. Просв., 1877 (ч. CLXXXIX), февраль, стр. 197).

роятнаго дѣйствія; цѣль всѣхъ этихъ выдумокъ была посрамить Гугона. Сейчасъ же все это Гугонъ узналъ, потому что въ пустой колоннѣ, поддерживавшей потолокъ, былъ спрятанъ человѣкъ, который подслушивалъ разговоры пэровъ. На другой день разгнѣванный Гугонъ призвалъ Карла и объявилъ ему, если захваставшіеся пэры не исполнятъ того, что говорили, онъ ссѣчетъ имъ головы. Карлъ и пэры смущены; они молятся святымъ іерусалимскимъ реликвіямъ; является ангелъ и ободряетъ ихъ приступить къ осуществленію своихъ хвастливыхъ рѣчей или gab'овъ. Первый gab исполняетъ Оливье; съ этою цѣлью его помѣщаютъ въ одномъ покоѣ съ дочерью короля Гугона; испуганная принцесса ждетъ звѣрскихъ поступковъ, но дѣло кончается взаимною любовью и она говоритъ своему отцу, что все, чѣмъ хвалился Оливье, имъ дѣйствительно исполнено. Другой пэръ поднимаетъ каменную глыбу, которую тридцать человѣкъ не могли бы поднять, бросаетъ ее во дворецъ Гугона и роняетъ его стѣну; третій идетъ къ рѣкѣ, дѣлаетъ надъ ней знаменіе, вода выходитъ изъ береговъ и заливаетъ поля и городъ, жители бѣгутъ, Гугонъ забирается на самую высокую башню и проситъ Карла укротить воды. Гугонъ не желаетъ видѣть продолженіе gab'овъ; короли примиряются. Карлъ возвращается домой. Возвратившись на родину, Карлъ помѣщаетъ іерусалимскія святыни въ монастырѣ Сенъ-Дени.

Центръ легенды лежитъ въ святомъ гвоздѣ или въ трехъ реликвіяхъ, полученныхъ въ Іерусалимѣ. Вѣроятно этотъ гвоздь былъ національный палладіумъ, съ которымъ было соединено благоденствіе древняго населенія Франціи, въ родѣ того, какъ, по кельтскому преданію, благоденствіе Англіи было связано съ присутствіемъ чаши св. Граля или какъ, по монгольскому повѣрію, счастіе монгольскаго народа было связано съ присутствіемъ кумысной мутовки. Chanson разсказываетъ, какъ былъ добытъ и кѣмъ былъ доставленъ во Францію этотъ благодѣтельный предметъ, который уже дорогой начинаетъ оказывать французамъ свое благодатное дѣйствіе *).

*) Въ Chanson нѣтъ привоза дѣвицы, какъ въ тибетской легендѣ, но сватовство за дѣвицу все-таки есть. Оливье выговариваетъ себѣ руку царевны Жакелины, дочери Гугона, но не беретъ ее съ собой во Францію, а оставляетъ у отца. Она родитъ сына Галіена, зачатаго отъ Оливье.

Общій планъ у французской chanson почти тотъ же, что и у восточно-ордынскихъ сказаній, которыя были только что разсказаны. Результатъ поѣздки Карла и поѣздки Абатая одинаковъ: царь привозитъ святыню изъ чужой страны въ свою, но Карлъ посѣщаетъ двѣ резиденціи: іерусалимскаго патріарха и короля Гугона, Абатай одну — резиденцію далай-ламы *); два персонажа французской повѣсти въ монгольской какъ будто замѣнены одной фигурой. Состязаніе Абатая съ далай-ламой и продѣлываніе чудесъ можетъ быть принято за инцидентъ, соотвѣтствующій французскимъ gab'амъ; сначала Гугонъ удивилъ своихъ гостей чудеснымъ устройствомъ своего вращающагося дворца, потомъ франки начали удивлять его своею силой и способностью творить чудеса, поднимать воды въ рѣкѣ и проч. Разница же заключается въ томъ, что во французской повѣсти полученіе реликвій предшествовало gab'амъ, въ монгольской же чудеса совершены до полученія святой статуи. Въ обоихъ памятникахъ одинаковая роль приписывается женщинѣ; женщина указываетъ Карлу на Гугона, женщина же указываетъ Абатаю на гэгена далай-ламу. Можетъ быть это мѣсто и редактировано было въ монгольской легендѣ одинаково съ французскою повѣстью; можетъ быть Абатай обратился къ женщинѣ съ такимъ же вопросомъ, съ какимъ Карлъ обратился къ королевѣ, или по крайней мѣрѣ въ родѣ того; Абатай, напримѣръ, могъ спрашивать свою мать: «Есть ли на свѣтѣ другой человѣкъ, такой же искусный въ совершеніи чудесъ, какъ я?» и мать могла отвѣчать ему: «Есть. Это гэгенъ далай-лама» **). Получивъ это извѣстіе, Абатай, подобно Карлу, сейчасъ же рѣшается убѣдиться въ вѣрности его.

Во французской повѣсти есть наводненіе. Въ переданномъ мною варіантѣ монгольской легенды наводненія нѣтъ; но оно есть въ другомъ варіантѣ ея, только мотивировано оно иначе.

---

*) Далай-лама (высшее духовное лицо въ монголо-тибетскомъ буддійскомъ мірѣ и въ то же время свѣтскій государь Тибета) признается за *гэгена*, т.-е. за воплощеніе божества.

**) Подобные же вопросы: есть ли еще кто сильнѣе? задаетъ и Урусланъ въ русской сказкѣ (Памятники старинной русск. литературы, изд. гр. Кушелевымъ-Безбородко, Спб., в. II, стр. 325—339). Къ этому мотиву еще придется возвратиться.

Абатай убѣгаетъ изъ Тибета съ похищенною святыней, за нимъ послана погоня; человѣкъ, гонящійся за ханомъ, втыкаетъ въ землю посохъ и вынимаетъ; изъ отверстія изливается вода и образуетъ пѣлое море, которое преграждаетъ путь Абатаю *).

Значительныя отклоненія монгольской легенды отъ французской повѣсти говорятъ только о томъ, что французская повѣсть не произошла прямо отъ монгольской; несомнѣнно оба памятника возникли на почвѣ одинаковыхъ вѣрованій,—вѣрованій въ существованіе особо одаренныхъ предметовъ, приносящихъ счастье или дающихъ сверхъестественную силу, вѣрованій въ то, что подобные предметы могутъ быть добываемы отъ прежнихъ ихъ обладателей или хитростью или насиліемъ; районъ, на которомъ подобныя вѣрованія были распространены, можетъ быть предполагаемъ очень обширнымъ, и на его пространствѣ, исходя изъ такихъ вѣрованій, люди могли много создать сходнаго, но соединеніе въ одномъ разсказѣ цѣлаго ряда одинаковыхъ подробностей, какъ, напримѣръ, состязаніе въ вѣщей силѣ или проявленіе ея, наводненіе, указаніе, сдѣланное женщиной, на человѣка, одареннаго могуществомъ, который не былъ раньше извѣстенъ, заставляютъ предположить, что эти два сюжета были сфабрикованы не въ далекомъ другъ отъ друга разстояніи, не въ пространной мастерской, а въ довольно тѣсномъ сосѣдствѣ.

Статуя, привезенная Абатаемъ, была первая буддійская святыня въ Монголіи; монастырь Эрдени-Цзу, въ которомъ она помѣщена, самый древнѣйшій въ Монголіи; Абатаю приписывается введеніе буддійскаго культа въ этой странѣ. Исторія знаетъ Карла, какъ ревностнаго поборника за христіанство, и приписываетъ ему распространеніе и укрѣпленіе этой религіи среди германскихъ племенъ. Такая репутація могла въ народномъ повѣріи создать ему роль перваго насадителя христіанства въ его царствѣ и приписать ему приносъ первой христіанской святыни, или, вѣрнѣе, облегчить пріуроченіе къ нему легенды о введеніи новаго культа.

Имя въ приведенной монгольской легендѣ—Абатай—нисколько не напоминаетъ имя Карла, но это можетъ быть не имя, а только

*) Этн. Обозр., XXV, 124. Наводненіе есть и въ тибетской версіи легенды о приносѣ первой буддійской статуи (Танг.-тиб. окраина, II, 202, 205), но тамъ мотивировка еще менѣе похожа на французскую повѣсть.

эпитетъ; оно дѣйствительно имѣетъ видъ эпитета; тай или ту въ монгольскомъ частица притяжательная и значитъ, что подъ именемъ Абатай разумѣется человѣкъ, который обладаетъ какими-то аба. Легенда даетъ народную этимологію; когда китайскій архитекторъ строилъ монастырь Эрдени-Цзу, Абтай-ханъ (такъ онъ названъ въ этомъ варіантѣ) указывалъ ему, какъ строить; китаецъ былъ удивленъ знаніями хана и сказалъ: какой свѣдущій ханъ! *ясынъ абтай ханъ!* (Очерки с.-з. Монг., IV, 336). Повидимому, это тотъ же эпитетъ, что и хабату, который придается въ монгольскихъ книжныхъ памятникахъ брату Чингиса Хасару (Хабату - Хасаръ), о легендарномъ родствѣ котораго съ Абатаемъ я говорилъ въ другомъ мѣстѣ **). Г. Березинъ въ примѣчаніяхъ своихъ къ Исторіи Монголовъ Рашидъ Эддина слово хабату переводитъ «искусный» (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 197), слѣдовательно, это то же, что и абтай. Мнѣ доводилось отъ монголовъ слышать выраженіе: *ямыръ хабатай улусъ*—«какой искусный или изобрѣтательный народъ», которое они говорили, когда имъ разсказывали о изобрѣтеніяхъ европейцевъ, о желѣзныхъ дорогахъ, телеграфѣ и проч. Можетъ быть царь потому получилъ свое прозвище Абатай (Хабатай?), что онъ былъ вѣщій и могъ творить чудеса, которыя можетъ быть и назывались *хаба, аба* или *абъ* (откуда съ частицей притяжательной: Хабату, Абатай, Абтей). Теперь подобныя чудеса называются *шидди* или *эльби*.

Тибетская версія отъ монгольской отличается, во-первыхъ, тѣмъ, что здѣсь ѣдетъ въ чужую землю не самъ король, а его посолъ, во-вторыхъ, что здѣсь привозится изъ чужой земли вмѣсто статуи бога дѣвица невѣста. Тѣ хитрости, которыя употребляетъ Абатай, чтобы открыть, которая изъ статуй «живой богъ», т.-е. «подлинный», не фальшивый, въ тибетской легендѣ царскій посолъ Гари употребляетъ, чтобы отличить подлинную царевну отъ двадцати ея подругъ, на нее совершенно похожихъ *). Ти-

*) Этногр. Обозр., XXI, 31 и 50; XXII, 67.

**) И Абатай и Гари узнаютъ секретъ у женщины служанки, которая, выдавъ тайну, прячется въ подземную яму, въ ротъ беретъ мѣдную трубу, все это для того, чтобы царскіе волхвы обманулись и вычитали въ книгахъ, будто секретъ выданъ какимъ-то необыкновеннымъ существомъ, живущимъ подъ землей, имѣющимъ мѣдный клювъ, тысячу

бетская версія отчасти сближается съ монгольской или тѣмъ, что царской невѣстѣ приписывается привозъ статуи, или тѣмъ, что въ той статуѣ ласскаго храма, о привозѣ которой въ легендѣ говорится, легенда видитъ дѣвицу-невѣсту.

Тибетская версія прибавляетъ къ составу занимающей насъ легенды еще одинъ инцидентъ—привозъ невѣсты; въ монгольской версіи этого инцидента нѣтъ. Я думаю, однако, что онъ былъ и въ монгольской версіи, но вытѣсненъ. Абатай, кромѣ статуи живого бога, выпросилъ у далай-ламы еще наставника въ новой вѣрѣ; вотъ этотъ-то наставникъ и явился въ монгольской версіи на мѣстѣ дѣвицы. Въ тибетской версіи святыня привозится изъ резиденціи китайскаго царя; такая редакція нисколько не мѣшаетъ введенію въ составъ легенды разсказа о привозѣ дѣвицы. Но въ монгольской версіи на мѣстѣ китайскаго царя стоитъ далай-лама, т.-е. монахъ, у котораго дочерей не можетъ быть; поэтому вмѣсто дѣвицы въ Монголію за Абатаемъ слѣдуетъ монахъ, наставникъ въ вѣрѣ. Слѣдующее обстоятельство можетъ служить подтвержденіемъ нашей догадкѣ. Привезенный Абатаемъ наставникъ въ нѣкоторыхъ варіантахъ (Очерки с.-з. Монгол., IV, 339, 340, вар. *д* и *е*; Живая Старина за 1891 г., в. III, стр. 239) названъ Ундуръ-гэгеномъ, т.-е. именемъ перваго изъ богдо-гэгеновъ, резиденція которыхъ находится въ Ургѣ. Объ Ундуръ-гэгенѣ же разсказываютъ, что однажды онъ удалился изъ Монголіи; онъ улетѣлъ подъ видомъ красной утки, которая въ Монголіи называется *ангиромъ*. Богатырь Батырь-бэль ѣдетъ отыскивать его, находитъ и возвращаетъ въ Монголію (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 243; Оч. с.-з. Монг., IV, 304, 308). Подъ видомъ птицъ въ сказкахъ обыкновенно летаютъ дѣвицы. Приведенная сейчасъ легенда повидимому есть сокращенная передача сказки о дѣвѣ-лебеди: богатырь находитъ такую дѣву, дѣлаетъ ее своей женой, она улетаетъ, онъ идетъ искать ее, находитъ и возвращаетъ. Сказка о дѣвѣ-лебеди разсказывается въ Монголіи и въ цѣломъ видѣ (Очерки с. з. Монг., IV, 373) и кромѣ того циркулируютъ отрывки изъ нея, пріуроченные къ разнымъ именамъ, въ особенности къ именамъ пред-

---

глазъ и т. п. (Очерки с.-з. Монгол., IV, 333, 340; Тангуто-тиб. окраина Китая, II, 197, 200, 204, 220).

ковъ поколѣній. Придерживаясь плана этой сказки исторію Абатая можно разсказать такъ: онъ добылъ дѣву-лебедь по имени Ундуръ-гэгенъ, привезъ ее, но она у него улетѣла и онъ (тутъ онъ въ отрывкѣ замѣщенъ Батырь-бэлемъ) снова отправился искать ее и нашелъ.

Другое подтвержденіе догадкѣ, что въ легендѣ объ Абатаѣ была невѣста, можно видѣть въ монгольскомъ преданіи о горѣ Эрдени-ола (Драгоцѣнность-гора), лежащей на берегу р. Орхона не далеко отъ монастыря Эрдени-Цзу, въ которомъ хранится святыня, привезенная Абатаемъ. По этому преданію, китайцы высватали за своего царя монгольскую царевну и въ приданое выпросили гору Эрдени-олу. Монголы, не знавшіе значенія этой горы, легкомысленно согласились отдать ее; китайцы разбили гору на куски, увезли ихъ въ Пекинъ и тамъ вновь сложили; вмѣстѣ съ этой горой они увезли и все счастіе монгольскаго народа; съ этой поры китайцы стали богатѣть, а монголы бѣднѣть. (Танг. тиб. окр. Китая, II, 310). Такъ какъ это преданіе пріурочено почти къ той же мѣстности, какъ и легенда объ Абатаѣ, и такъ какъ въ параллельной тибетской легендѣ персонажъ Гари, отвѣчающій Абатаю, привозитъ невѣсту, то можно думать, что и въ составъ легенды объ Абатаѣ входилъ разсказъ о невѣстѣ.

Привозъ святыни и привозъ невѣсты это два главныхъ инцидента, изъ которыхъ составляется легенда о введеніи новаго культа. Иногда оба инцидента присутствуютъ въ редакціи, иногда который-нибудь выпадаетъ. Такъ, въ монгольской версіи остался только привозъ святыни, невѣсты нѣтъ. Другіе варіанты могли утратить разсказъ о святынѣ; они разсказываютъ только о доставленіи невѣсты. Въ этомъ случаѣ редакція легенды совершенно можетъ забыть о святынѣ и о культовомъ смыслѣ поѣздки за невѣстой и тогда легенда не отличается отъ сказки. Остаются однако такіе признаки, по которымъ можно догадаться, что сказаніе слѣдуетъ отнести къ кругу легендъ о введеніи новаго культа. Къ такой группѣ сказаній могутъ быть отнесены частью устныя, частью книжныя преданія о томъ, какъ Чингисъ-ханъ добывалъ себѣ жену. Это мнѣніе я основываю на слѣдующихъ соображеніяхъ.

Во-первыхъ, о Чингисъ-ханѣ есть легенды, которыя изобра-

жаютъ его обладателемъ такого предмета, который доставляетъ благоденствіе. У него въ рукахъ была мутовка для взбалтыванія кумыса, отъ присутствія которой въ странѣ зависѣло богатство въ скотѣ, обиліе молока и слѣдовательно довольство и здоровье народа. Легенды не разсказываютъ, какъ Чингисъ-ханъ пріобрѣлъ эту благодѣтельную мутовку, зато есть монгольскій разсказъ о томъ, что она была у него похищена сыномъ, который унесъ ее на западъ, гдѣ положилъ начало новому народу, богатому скотомъ; монгольскій же народъ съ той поры обѣднѣлъ (Очерки с.-з. Монгол., II, 164). Иссыкъ-кульскіе киргизы также знаютъ подобную мутовку; по ихъ преданію, ихъ предокъ Кыргызбай до тѣхъ поръ страдалъ отъ бѣдности, пока не укралъ изъ родительскаго дома кумысную мутовку (Венюковъ: «Очерки Заилійскаго края» въ Запискахъ Географ. Общества, 1861 г., кн. IV, стр. 104).

Были, значитъ, легенды о добываніи мутовки, приносящей народное богатство *). Свойства мутовки переносились, кажется, и на самого Чингисъ-хана. Киргизы Семипалатинской и Акмоллинской областей разсказываютъ о Шингысѣ, т.-е. о Чингисъ-ханѣ, будто всякое его желаніе сбывалось. Онъ скажетъ: столъ, накройся! и предъ нимъ является столъ и готовыя блюда. То же киргизское преданіе продолжаетъ: Когда братья прогнали Шингыса изъ царства, въ царствѣ начались неурядицы, такъ что киргизскіе біи должны были отправиться искать прогнаннаго брата и доставить его въ царство. Это, повидимому, есть не что иное, какъ разсказъ о доставленіи народнаго палладіума.

Другія преданія о Чингисъ-ханѣ говорятъ объ его знамени или о золотомъ приколѣ для привязыванія лошади. Съ этими предметами не связывается идея о народномъ благоденствіи, но о нихъ говорится, что они были украдены у Чингисъ-хана, слѣдовательно говорится то же, что о мутовкѣ; можно думать, что эти знамя и приколъ имѣли такое же значеніе, какъ и мутовка.

---

*) Подобныя повѣрія живутъ и теперь въ азіатской ордѣ. Въ Кокчетавскомъ округѣ, въ киргизской степи, въ киргизской семьѣ султана Валиханова мнѣ говорили, что съ той поры, какъ они отдали въ приданое за дѣвицей Нуридэ ендову, или большую чашу для кумыса, табуны у Валихановыхъ стали уменьшаться, а въ домѣ Чормановыхъ куда Нуридэ была отдана замужъ, богатство стало увеличиваться.

Кромѣ того и пріуроченіе легенды объ Абатаѣ къ долинѣ Орхона и къ монастырю Эрдени-Цзу очень благопріятно предположенію, что разсказы о Чингисъ-ханѣ и добываніи имъ жены относятся къ кругу легендъ о приносѣ народной святыни. Царство Чингисъ-хана, кажется, основалось въ долинѣ Орхона или гдѣ-то поблизости; монастырь Эрдени-Цзу, какъ оказывается по новѣйшимъ археологическимъ открытіямъ, занимаетъ мѣсто, гдѣ въ XIII ст. стоялъ городъ Каракорумъ, резиденція монгольскихъ императоровъ, преемниковъ Чингисъ-хана. Предполагая, что сказанія о дѣтствѣ и молодости Чингисъ-хана болѣе древняго происхожденія, чѣмъ эпоха монгольскаго завоевателя и, что только впослѣдствіи они были перенесены на него и, опираясь на свидѣтельство исторіи, что имперія Чингисъ-хана зародилась на берегахъ Орхона или сосѣднихъ съ нею рѣкъ Толы и Керулена, мы приходимъ къ заключенію, что эти древнія сказанія жили именно въ этомъ краю въ окрестностяхъ р. Орхона и монастыря Эрдени-Цзу. Началась слава монгольскаго принца; стали пріурочивать къ нему древнія сказанія; брали ихъ изъ мѣстнаго запаса легендъ и преданій. Тутъ въ окрестностяхъ Эрдени-Цзу жили и легенды объ Абатаѣ и легенды о Чингисъ-ханѣ; можетъ быть и тѣ и другія происходятъ изъ одного источника и персонажи нѣкогда отожествлялись; можетъ быть легенды о Чингисъ-ханѣ также пріурочивались къ монастырю Эрдени-Цзу, какъ и легенда объ Абатаѣ.

Во-вторыхъ, въ одномъ изъ разсказовъ о томъ, какъ Чингисъ-ханъ добывалъ себѣ жену, упоминается о нѣкоторыхъ другихъ пріобрѣтеніяхъ, такъ что онъ возвращался домой, повидимому, не съ женой только, но и еще что-то привозилъ, соотвѣтствующее пріобрѣтеніямъ Абатая и Гари. Въ одномъ разсказѣ Чингисъ напалъ на царя Шидургу и хочетъ его убить и отнять у него жену; Шидургу проситъ пощадить и обѣщаетъ за это подарить ему Мечинъ (созвѣздіе Плеяды) и Цолмонъ (звѣзду Венеру); первая устраняетъ изъ страны морозы, вторая войну. Чингисъ-ханъ беретъ подарки, хотя царя все-таки убиваетъ (Очерки с.-з. Монгол., IV, 229; Алтанъ-Тобчи, 143).

Въ-третьихъ, одно изъ книжныхъ извѣстій приписываетъ Чингисъ-хану доставленіе китайскому императору какого-то мятежника Муджинъ-султу или Мѣгуджинъ-сѣулту (Рашидъ-Эддинъ

въ Труд. Археолог. Общ., XIII, 103; Юань-чао-ми-ши, 66). Я думаю, что тутъ подъ видомъ историческаго факта намъ предлагается сюжетъ сказки о Чингисъ-ханѣ, которому миѳическій ханъ приказалъ добыть Муджинъ-султу т.-е. Плеяды; въ первомъ членѣ Муджинъ можно подозрѣвать Мечинъ, Мышинъ, монгольское имя Плеядъ; второй членъ султу можетъ быть тюркское юлдузъ, джулдузъ, «звѣзда». Плеяды въ лѣтнее время исчезаютъ съ ночного неба; по народному повѣрію, онѣ въ это время спускаются на землю, отчего и происходитъ тепло на землѣ; зимой онѣ удаляются на небо, на землѣ наступаетъ морозъ; является необходимость послать вѣщаго человѣка или богатыря вернуть созвѣздіе на землю. Вотъ объ этомъ-то дѣяніи и говоритъ отрывокъ.

Глава V.

Gab'ы французскихъ пэровъ у короля Гугона.

Французскіе пэры и Карлъ въ гостяхъ у короля Гугона.— Джиртушлюкъ и Барса - Кильмесъ.— Долмонъ.— Сербская сказка о Sisan - Mazan'ѣ и монгольская о Масангѣ.

Gab'ы двѣнадцати пэровъ Карла Великаго, когда онъ жилъ въ гостяхъ у Гугона, не что иное, какъ чудотворческія профессіи товарищей, съ которыми въ сказкахъ обыкновенно ѣдетъ герой за талисманами.

Одинъ изъ пэровъ Карла хвастается, что онъ сдѣлаетъ наводненіе; другой предлагаетъ посадить его въ котелъ съ расплавленнымъ свинцомъ; когда свинецъ охладится, онъ выйдетъ изъ него совершенно цѣлымъ; третій вызывается разсѣчь наполы самаго сильнаго изъ рыцарей Гугона; четвертый предлагаетъ врыть въ землю мечи всѣхъ рыцарей Гугона, рукоятками въ землю, остріями вверхъ; онъ поднимется на вершину дворца Гугона, оттуда бросится на мечи и останется цѣлъ, а мечи всѣ разломятся вдребезги; пятый говоритъ, пусть его одѣнутъ въ два панцыря, онъ сдѣлаетъ только одно усиліе и всѣ петли перелопаются; шестой угрожаетъ бросить въ дворецъ

Гугона каменную глыбу, которую тридцать человѣкъ не могутъ поднять *). Каждый пэръ нашелся сказать свой габъ.

Для сравненія этихъ габовъ съ чудотворными профессіями спутниковъ сказочнаго героя можно привести тюркскую сказку о Джиртушлюкѣ (Radloff, Proben, IV, 443). Сказка эта состоитъ изъ двухъ эпизодовъ; въ первомъ содержится разсказъ о пріобрѣтеніи коня Цзалъ-Куйрука; это повидимому живой онгонъ, т.-е. предметъ, приносящій благоденствіе; герой сказки уѣзжаетъ на Цзалъ-Куйрукѣ и за нимъ вслѣдъ уходитъ весь скотъ прежняго хозяина этого коня. Во второмъ эпизодѣ описывается поѣздка Джиртушлюка къ Барса-Кильмесу, котораго онъ долженъ убить и привезти его дочь Кöнеръ-сулу. На пути впередъ Джиртушлюкъ встрѣчаетъ поочередно шесть человѣкъ, которые присоединяются къ нему одинъ за другимъ. Каждый изъ нихъ въ состояніи дѣлать что-нибудь необыкновенное. Одинъ изъ нихъ, напримѣръ, можетъ втянуть въ свой ротъ цѣлое море воды и опять ее выпустить; эта способность ему пригодилась, когда Барса-Кильмесъ посадилъ своихъ гостей въ раскаленный желѣзный домъ; глотающій море выплюнулъ воду, которая у него была уже заблаговременно проглочена, залилъ огонь и охладилъ воздухъ въ желѣзномъ домѣ. Другой товарищъ Джиртушлюка обладалъ способностью поднимать горы, третій отличался быстротой въ бѣгѣ, четвертый могъ слышать, что подъ землей дѣлаютъ или говорятъ; этотъ послѣдній пригодился тѣмъ, что подслушалъ рѣчи Кöнеръ-сулу, дочери Барса-Кильмеса, сидѣвшей подъ шестью слоями земли **). Изъ этихъ рѣчей онъ узналъ,

---

*) Седьмой пэръ говоритъ: Я надѣну на себя особую шапку, встану за столомъ нашего хозяина, буду ѣсть рыбу и пить кларетъ Гугона и дамъ ему такой подзатыльникъ, что онъ сунется носомъ на столъ. Л. Готье говоритъ: „Я не понимаю соль этого габа". Воообще онъ находитъ габы ребяческими вымыслами. Не слѣдуетъ на нихъ смотрѣть, однако, какъ на собственное изобрѣтеніе составителя поэмы. Формы, въ которыхъ являются здѣсь габы, не выдумки автора „Хожденія", а наслѣдіе отъ другихъ образцовъ и, вѣроятно, наслѣдіе попорченное.

**) Въ преданіяхъ объ Абатаѣ и Гари тайну какъ получить невѣсту, выдаетъ женщина, сидящая подъ землей; это даетъ поводъ предполагать, что преданіе объ Абатаѣ, могло передаваться и съ другими подробностями изъ сказки о Джиртушлюкѣ т. е. и въ немъ могли быть шесть или семь товарищей чудотворцевъ.

какія имъ предстоятъ еще испытанія и что слѣдовало сдѣлать, чтобы не погибнуть; онъ узналъ, что ихъ заставятъ деревяннымъ топоромъ рубить желѣзное дерево, и что дерево разрубится, если они произнесутъ молитву, что потомъ имъ будутъ поочередно рубить головы, но что топоръ не возьметъ ихъ, если они предварительно выкупаются въ „молочномъ морѣ", которое находится возлѣ ханской ставки *).

*) Въ варіантахъ этой сказки на Кавказѣ у татаръ, вмѣсто Джиртушлюка Меликъ-Мамедъ; вмѣсто Барса-Кильмеса въ одномъ варіантѣ царь подземнаго царства, въ другомъ царь дивовъ. Въ обоихъ Меликъ-Мамедъ узнаетъ, гдѣ скрыта душа царя Змѣинаго (въ воробьѣ или зайцѣ), убиваетъ его и женится на дѣвицѣ, добытой по его порученію; добывать въ одномъ случаѣ помогаютъ три приставшіе товарища (одинъ выпиваетъ рѣку), которые потомъ отстаютъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ пристали (какъ и товарищи Джиртушлюка); въ другомъ варіантѣ помощниками являются левъ, муравей и птица Зумрутъ. Въ этомъ варіантѣ дѣвица называется Керхъ-сачлу-санамъ; у нея сорокъ косъ (*керхъ* „сорокъ", *сачъ* „волосы"); Джансызъ („бездушный") Кёса отнимаетъ ее, убиваетъ Меликъ-Мамеда, но птица Зумрутъ воскрешаетъ его райской водой (Сборникъ матер. для описанія мѣстн. и плем. Кавказа, в. XIII, отд. II, стр. 308 и вып. XIV, отд. II, стр. 204). Въ бѣлорусской сказкѣ (Добровольскій, Смоленск. Сборникъ, I, 433—444) на мѣстѣ Джиртушлюка Ставеръ Гадимовичъ, сынъ Гадима Цымбалдовича; на мѣстѣ царя Змѣй царь Кокытъ, который обматываетъ Ставра желѣзной пугой и садитъ въ торбу; Ставеръ долженъ по порученію Кокыта добыть дочь царя Ирыда Алену Прекрасную. Ставеръ ѣдетъ впятеромъ съ товарищами чудотворцами (одинъ изъ нихъ умѣетъ выпить рѣку и опять выплюнуть ее); получивъ дѣвицу, товарищи поочередно отстаютъ отъ Ставра подобно товарищамъ Джиртушлюка. Число казней или испытаній не только не достигаетъ семи, но даже менѣе пяти; одна изъ нихъ—сидѣнье въ раскаленной желѣзной банѣ. Сказка начинается съ того, что царь Гадимъ посылаетъ своихъ трехъ сыновей объѣхать царство; два старшихъ сплошали, удалось это только младшему Ставру. Это начало то же, что у повѣсти о Гэсэрѣ. (Танг. тиб. окр. Китая, II, 4), а также у бѣлорусской сказки объ Игрѣ (Смол. Сб., I, 501), которая и общимъ планомъ напоминаетъ одинъ изъ эпизодовъ Гэсэріады. На слѣдующихъ страницахъ будутъ приведены параллели въ Гэсэріадѣ съ сказкой о Джиртушлюкѣ. Въ книжной легендѣ (Ждановъ, Русск. был. эпосъ, стр. 39) владѣнія царя Киканосъ обнасиловалъ волхвъ Валаамъ и его змѣи; Киканосъ проситъ помочь Моисея, Моисей насылаетъ аистовъ, которые поѣдаютъ змѣй. Киканосъ на мѣстѣ Кокыта, Валаамъ на мѣстѣ Барса-Кильмеса сказки о Джиртушлюкѣ и на мѣстѣ Долмана повѣсти о Гэсэрѣ (см. ниже на

Нѣкоторые изъ этихъ мотивовъ, хотя и не ясно, отразились въ „Хожденіи". Случай съ желѣзнымъ домомъ распался въ „Хожденіи" на два; ему отвѣчаетъ, во-первыхъ, тотъ пэръ Карла Великаго, который знаменіемъ вывелъ воды изъ моря, искусственно сдѣланнаго внутри дворца Гугона **) и залилъ ими городъ и его окрестности; во-вторыхъ другой пэръ, который хвастался, что выйдетъ невредимымъ изъ котла, наполненнаго расплавленнымъ свинцомъ. Силачу, поднимавшему гору, отвѣчаетъ пэръ, бросившій во дворецъ Гугона каменную глыбу, которую не могли поднять тридцать человѣкъ. Мечи, ломающіеся подъ тѣломъ одного изъ пэровъ, въ „Хожденіи" замѣнились желѣзнымъ бревномъ, которое раскалывается подъ ударомъ деревяннаго топора. Пэра, который бы отвѣчалъ товарищу Джиртушлюка, умѣвшему подслушивать подземные разговоры, нѣтъ въ „Хожденіи", но за отголосокъ этого мотива можно признать человѣка, который спрятанъ въ пустой колоннѣ и подслушиваетъ „габы" пэровъ Карла. Хотя тутъ есть разница, въ тюркской сказкѣ вмѣсто одного человѣка два, одинъ сидитъ въ скрытомъ мѣстѣ (дѣвица, сидящая подъ землей), другой (одинъ изъ товарищей Джиртушлюка) подслушиваетъ и при томъ подслушивающій принадлежитъ средѣ гостей, а не свитѣ Барса-Кильмеса, какъ бы слѣдовало, но рѣчи, которыя подслушиваются, также относятся къ испытаніямъ, которымъ должны подвергнуться товарищи Джиртушлюка.

Мотивъ о шести или семи чудотворцахъ товарищахъ часто встрѣчается въ тюрко-монгольскихъ и европейскихъ сказкахъ;

слѣдующихъ страницахъ), Моисей на мѣстѣ Гэсэра. Не потому ли этотъ сюжетъ перенесенъ на Моисея (въ мусульманскихъ легендахъ Мусапэйгамбаръ), что Гэсэровскія темы въ ордѣ иногда являются при имени Музыкай (въ алтайскомъ преданіи о Долмонѣ), Бузыкай и т. п?

**) „Море" внутри дворца сдѣлается понятно, если въ разсказѣ о дворцѣ Гугона будетъ признанъ космогоническій смыслъ. Въ тюркской сказкѣ также есть море; это „Молочное море", которое находится возлѣ ставки Барса-Кильмеса, вѣроятно то же самое Молочное море, тюркское Суть куль, монгольское Сумъ-Далай, которое въ сказкахъ является постоянно рядомъ съ міровой горой Сумеръ; если подъ послѣдней можно угадывать, въ виду нѣкоторыхъ намековъ, которые ниже будутъ указаны, Полярную Звѣзду, то подъ Молочнымъ моремъ можетъ скрываться Млечный путь. Дворецъ Гугона вращается, какъ небесный сводъ.

виды чудесъ въ нихъ очень варіируютъ; въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ не всѣ габы французскихъ пэровъ находятъ параллели, но вѣроятно онѣ найдутся въ другихъ обработкахъ этого сюжета; найдутся или нѣтъ, во всякомъ случаѣ едва ли можно сомнѣваться и теперь, что габы были не одна похвальба, что вначалѣ это были дѣйствительныя профессіи и что Карлъ т.-е. герой первоначальной редакціи привелъ съ собой товарищей, имѣя въ виду ихъ вѣщія способности.

Сходство сказки о Джиртушлюкѣ съ англо-франкской пѣсней въ ихъ общемъ планѣ состоитъ въ слѣдующемъ. Джиртушлюкъ съ шестью спутниками отправляется къ Барса-Кильмесу и привозитъ изъ этой поѣздки невѣсту Кёнеръ-сулу, дочь Барса-Кильмеса, Карлъ съ двѣнадцатью пэрами ѣдетъ къ Гугону и получаетъ для Оливье, одного изъ пэровъ, невѣсту, дочь Гугона Жакелину. Шесть спутниковъ Джиртушлюка при дворѣ Барса-Кильмеса подвергаются искусамъ; они выказываютъ свои необыкновенныя дарованія; въ англо-франкской пѣснѣ этимъ искусамъ соотвѣтствуютъ габы пэровъ. Послѣдній искусъ требовалъ, чтобы товарищи Джиртушлюка разрубили дерево тѣмъ топоромъ, которое имъ дастъ Барса-Кильмесъ. На этомъ искусѣ Джиртушлюковцы потерпѣли бы неудачу, если-бъ имъ не подсказала, какъ поступить, сидѣвшая подъ землей Кёнеръ-сулу. Въ англо-франкской пѣснѣ эта научающая дѣвица замѣнена ангеломъ, который является пэрамъ во время ихъ молитвы реликвіямъ и совѣтуетъ имъ безъ боязни приступить къ исполненію ихъ габовъ. Поѣздкѣ Джиртушлюка предшествуетъ разсказъ о пріобрѣтеніи вѣщаго коня Цзалъ-Куйрука въ родѣ того, какъ въ англо-франкской пѣснѣ предъ поѣздкой къ Гугону разсказано о поѣздкѣ въ Іерусалимъ, гдѣ Карлъ получилъ въ подарокъ реликвіи. За разсказомъ о Барса-Кильмесѣ въ тюркской сказкѣ слѣдуетъ еще третій эпизодъ: Кёнеръ-сулу похищена и Джиртушлюкъ долженъ ее отыскивать; разсказъ кончается тѣмъ, что потерянная дѣвица найдена. Въ англо-франкской пѣснѣ нѣтъ этого, но въ эпосѣ сохранился разсказъ о Жакелинѣ послѣ посѣщенія Карломъ Константинополя; этотъ разсказъ вѣроятно служилъ продолженіемъ англо-франкской пѣсни *).

*) Оливье не взялъ Жакелину съ собою во Францію и она осталась въ Константинополѣ. Гугонъ за что-то отправилъ свою дочь въ

Хотя параллели между габами пэровъ и чудесами товарищей Джиртушлюка немногочисленны и неярки, все-таки едва ли найдется между западными сказками съ сюжетомъ этого рода образчикъ, который заключалъ бы въ себѣ болѣе загадочныя совпаденія. Это объясняется тѣмъ, что эпосъ о Карлѣ находится въ непосредственномъ родствѣ съ монгольскимъ эпосомъ, то есть съ сказаніями о Чингисъ-ханѣ (къ которому, повидимому пріурочивалась сказка о Эрдени-Хараликѣ) и Гэсэръ-ханѣ (который можетъ быть тожественъ съ Хасаромъ сказанія о Чингисъ-ханѣ), а сказка о Джиртушлюкѣ стоитъ очень близко къ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ.

Въ самомъ дѣлѣ тотъ же сюжетъ о спутникахъ введенъ, какъ эпизодъ, въ монгольскую Гэсэріаду; спутникамъ на этотъ разъ не приписано чудотворческихъ профессій; эти профессіи забыты, но другія подробности и общій ходъ разсказа показы-

---

ссылку; здѣсь она родила сына Галіена. Однажды Галіенъ (Galien le Rhétoré, Galien le Restoré) игралъ въ шахматы со своимъ дядей; дядя ударилъ его въ сердцахъ шахматною костью и назвалъ его бастардомъ. Галіенъ изъ любви къ своей матери не захотѣлъ мстить за обиду, но пошелъ къ матери и сталъ просить ее сказать, кто его отецъ. Жакелина сказала: Оливье, другъ Роланда. Галіенъ отправляется на поиски отца, заходитъ въ замокъ Gennes, гдѣ живетъ красавица Aude, невѣста Роланда; она не догадывается, что это сынъ ея брата Оливье; только на полѣ битвы въ Ронсевалѣ Галіенъ находитъ своего отца Оливье умирающимъ; онъ говоритъ ему: „Я Галіенъ, сынъ Жакелины; я вашъ сынъ!“ Оливье проливаетъ слезы, обращаясь къ Роланду, умирающимъ голосомъ говоритъ: „Роландъ, вотъ мой сынъ!“ и умираетъ. (L. Gautier, Les épopées françaiscs, III, 343 — 358). Въ этомъ эпизодѣ чувствуется схема разсказа о боѣ отца съ сыномъ. Жакелина въ ссылкѣ какъ будто отголосокъ представленія о красавицѣ, заключенной въ башнѣ (въ родѣ Подсолнечной царевны русской былины о Подсолнечномъ царствѣ и русской сказки о Урусланѣ Залазаровичѣ). Оливье, отецъ будущаго ребенка, бросаетъ мать; сынъ появляется на свѣтъ послѣ отъѣзда отца, вырастаетъ и ѣдетъ искать отца; по аналогіи съ нѣкоторыми сказаніями о боѣ отца съ сыномъ ему слѣдовало бы очутиться въ войскѣ сарацинъ, выѣхать въ поле и встрѣтиться съ отцомъ, какъ съ врагомъ; но тутъ дѣло представлено иначе, онъ не поставленъ въ ряды сарацинъ, поединокъ исчезъ, и осталось одно только признаніе отца сыномъ и сына отцомъ, послѣ чего отецъ умираетъ. Если тутъ былъ поединокъ, то исходъ его былъ смертельный для одного изъ участниковъ.

ва́ютъ, что сказанія родственны и что Джиртушлюкъ стоитъ на мѣстѣ Гэсэра. Въ тюркской сказкѣ змѣиный царь обращается къ Джиртушлюку съ просьбой избавить его отъ насильника Барса-Кильмеса; въ монгольской повѣсти съ такой же просьбой къ Гэсэру обращается Ганга-Заданъ, царство котораго обнасиловалъ Галъ-Дöлмö-ханъ, чудовище, залегающее на днѣ морскомъ. Гэсэра сопровождаютъ товарищи *); кончается эпизодъ умерщвленіемъ Дöлмöнъ-хана (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 107—113). Этотъ эпизодъ находится и въ калмыцкомъ варіантѣ повѣсти о Гэсэрѣ (Bergmann, Nomadische Streifereinen unter der Kalmüken, Riga, 1804, th. III, S. 252—279); вмѣсто Галъ-Дöлмöхана здѣсь Анъ-Дулманъ-ханъ. Въ калмыцкомъ варіантѣ Гэсэровы спутники, собираясь возвращаться домой, подобно спутникамъ Джиртушлюка поднимаютъ споръ изъ-за жены Дулмана, который разрѣшается тѣмъ, что Гэсэръ убиваетъ эту женщину. Не такой конецъ въ тюркской сказкѣ: Кöнеръ-сулу не убита, а увозится Джиртушлюкомъ. Изъ того, что сказка помѣстила красавицу подъ землей и что та подсказываетъ врагамъ Барса-Кильмеса, какъ поступить, какъ будто слѣдуетъ за-

---

*) Число товарищей Гэсэра не обозначено. Въ тибетской версіи Гэсэріады при Гэсэрѣ по именамъ можно насчитать семь богатырей, но опредѣленнаго выраженія, что при Гэсэрѣ было „семь богатырей“ въ Гэсэріадѣ нѣтъ. Тѣмъ не менѣе подозрѣвать это число можно. Въ эпизодѣ о Гуменъ-ханѣ (Kūme chaghan) четырнадцать „эрдени“ представляютъ удвоеніе числа семи. Эти «эрдени» или талисманы выполняютъ задачу сходную съ товарищами Джиртушлюка; Гэсэръ ѣдетъ освобождать царство отъ состоянія омертвѣлости, въ которомъ оно находится по волѣ Гуменъ-хана подобно тому, какъ Джиртушлюкъ ѣдетъ освобождать царство Змѣй отъ насильника Барса-Кильмеса; поѣздка кончается въ обоихъ случахъ пріобрѣтеніемъ дочери насильника—дѣвицы Кöнеръ-сулу въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ и дѣвицы Kūne goa въ Гэсэріадѣ. Подобно тому, какъ Джиртушлюку приходится у Барса-Кильмеса потерпѣть рядъ испытаній, такъ и Гэсэру пришлось вытерпѣть рядъ казней; Джиртушлюка выручаютъ вѣщія профессіи его товарищей, Гэсэра спасаютъ эрдени или талисманы (объ эпизодѣ съ Гуменъ-ханомъ я буду говорить ниже подробнѣе). Такъ какъ эпизодъ о Дулманъ-ханѣ самъ не называетъ числа богатырей при Гэсэрѣ, то это открытое положеніе вопроса даетъ намъ право по аналогіи съ эпизодомъ о Дулманъ-ханѣ предположить, что ихъ было семь.

ключить, что сказка могла варіировать и что Кöнеръ-сулу изображалась иногда находящеюся въ плѣну или въ заточеніи и ищущею своего освобожденія. Не въ сходномъ ли положеніи была Жакелина въ разсказѣ объ ея сынѣ Галіенѣ? Она оклеветана и осуждена; ея братья Thierry и Thibert обвинили ее въ томъ, будто она отравила своего отца Гугона; но прежде чѣмъ приговоръ былъ исполненъ, является Галіенъ, ея сынъ и убиваетъ сторонниковъ злыхъ братьевъ; Жакелина убѣгаетъ въ лѣсъ, здѣсь настигаютъ ее братья и бьютъ, но вновь Галіенъ освобождаетъ ее. Послѣдними штрихами разсказъ напоминаетъ большеногую Берту или Сибиллу, которая то же убѣгаетъ въ лѣсъ или отвозится въ лѣсъ и подвергается здѣсь нападенію одного изъ Майнцевъ (Mayens, Magan, Maganza). Одинъ изъ клеветниковъ Жакелины Thibert носитъ тоже имя, какъ и двоюродный братъ Берты, который берется отвезти ее въ лѣсъ и тамъ убить и который носитъ имя Tibert. По одному варіанту романа о Бертѣ, когда она наконецъ, признанная невинной, возвращается въ Парижъ, на нее нападаютъ майнцы подъ предводительствомъ Tolomeo di Maganza; Берта сама убиваетъ его. Не находится ли этотъ Tolomeo въ зависимости отъ ордынскаго Долманъ-мангусъ или Долманъ-мангысъ? *).

Другой случай нахожденія сюжета о спутникахъ чудотворцахъ въ монгольскомъ фольклорѣ представляетъ сборникъ сказокъ Шиддикöръ. Одна изъ сказокъ разсказываетъ о Масангѣ съ телячьей головой, имѣвшемъ матерью корову и отцомъ человѣка. Масангъ оставляетъ родительскій домъ, странствуетъ, встрѣчаетъ одного за другимъ трехъ людей, которые становятся его товарищами. Но далѣе сказка развертывается иначе; Масангъ поселяется съ своими товарищами въ пустынномъ мѣстѣ, убиваетъ старуху-колдунью, по слѣдамъ ея доходитъ до отверзстія, ведущаго въ подземелье; товарищи спускаютъ его туда по ве-

*) Въ алтайскихъ сказаніяхъ повидимому, тотъ же Анъ-Дулманъ-ханъ извѣстенъ былъ подъ именемъ Анъ-Далма-моосъ (см. Ландышевъ, „Космогонія и ѳеогонія алтайск. язычниковъ“ въ „Правосл. Собесѣдникѣ“, 1886, мартъ 23; Вербицкій, Словарь алтайск. и аладагск. нарѣчій тюркск. языка, Казань, 1884 г., стр. 103; Этн. Об. XII, 321); алтайское *моосъ* есть монгольское *мангысъ* или *мангусъ*, многоголовое чудовище, змѣй.

ревкѣ, но назадъ не поднимаютъ; онъ выходитъ наверхъ по дереву; вмѣсто того чтобы итти туда, куда ушли товарищи, обличить ихъ и наказать за коварство, Масангъ идетъ въ другую сторону, здѣсь попадаетъ въ жилище какого-то темнаго существа, ведущаго борьбу съ небеснымъ царемъ, и убиваетъ его. Женщина, которая его впустила, бросаетъ въ него желѣзный шестъ и разбиваетъ его на семь частей; небесный царь помѣщаетъ ихъ на небѣ подъ видомъ семи звѣздъ Большой Медвѣдицы (Этногр. Сборн., изд. Геогр. Общ., 1864, VI, стр. 26).

Варіанты этой сказки распространены на всемъ протяженіи отъ Монголіи до западной Европы.

Въ «Архивѣ» Ягича, т. V, приведены юго-славянскіе варіанты. Ближе всего къ монгольской сказка о Sisan-Mazan'ѣ (№ 42). Послѣ сходнаго начала Sisan-Mazan, обманутый коварными товарищами (изъ которыхъ одинъ умѣлъ ковать на колѣнѣ, другой на ладони), очутился въ царствѣ дракона; изъ подземелья его выноситъ штраусъ. Въ другихъ славянскихъ варіантахъ герой называется Grujo, Марко Кралевичъ, Bujan, Biberica. Въ нѣкоторыхъ товарищи обозначены терминами vrtisum (Drehewald, Вертилѣсъ) и kamenelom (Steinbrecher). Нѣкоторые варіанты указываютъ на Плеяды. Такъ въ сказкѣ о Bujan'ѣ у его брата родится 7 сыновей, души которыхъ становятся семью золотыми звѣздами, составляющими созвѣздіе Плеяды. Въ сказкѣ № 46 пять братьевъ драконовъ помогаютъ юношѣ искать потерявшуюся царевну; одинъ умѣлъ превосходно воровать, другой имѣлъ необыкновенное чутье, третій былъ каменщикъ, четвертый стрѣлокъ, пятый ловецъ. Они нашли дѣвицу у семиголоваго дракона и отняли ее, но затѣмъ у нихъ возникъ споръ, кому она принадлежитъ. Споръ рѣшила мать солнца; она сказала: всѣ вы мои дѣти, а она моя дочь. Это семь звѣздъ Плеядъ (по-сербски Vlasici) *).

---

*) Освободившись изъ подземелья Мазанъ разсчитывается съ коварными товарищами и женится. Послѣ того одна темная душа ведетъ его на заколдованную гору, окруженную огненными облаками; вокругъ горы идетъ дорога съ четырьмя перекрестками. Съ верхняго перекрестка Mazan увидѣлъ въ глубинѣ большой котелъ; онъ долженъ былъ саблей ушарить въ котлѣ кладъ. Душа исчезла; Mazan догадался, что это была душа его матери. Котелъ поднялся самъ и изъ него

Въ датской сказкѣ шесть братьевъ спорятъ изъ-за освобожденной ими принцессы *); Богъ не хотѣлъ, чтобы между братьями вышла ссора, поэтому послалъ имъ всѣмъ смерть; въ ту же ночь они всѣ (и братья и принцесса) умерли; Богъ поставилъ ихъ въ небѣ звѣздами. Это Плеяды, Siebengestirn (Dänische Volksmärchen, erzählt von Swend Gruntvig, übers. v. Willibald Leo. Leipzig. 1878, S. 110). Итакъ, юго-славянскія сказки и датская сводятъ братьевъ къ Плеядамъ; такъ же и въ одной монгольской сказкѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 145—148), но въ другой монгольской это семь звѣздъ Большой Медвѣдицы (ibid., стр. 140—143, а также Очерки с. з. Монголіи, IV, 200—203). Плеяды по-монгольски Мечинъ, Мучинъ, Бичинъ, по-бурятски Мышинъ («обезьяна»); въ спискѣ монгольскихъ именъ планетъ именемъ Bassang названъ Юпитеръ; телячья голова, данная сказкой Масангу показываетъ, что это имя давалось какъ будто и лунѣ.

Въ алтайскомъ преданіи объ Анъ-Далма-моосѣ,—подобно Галъ-Дöлмö-хану бурятской повѣсти о Гэсэрѣ залегающемъ въ морѣ и издали своимъ языкомъ слизывающемъ людей и скотъ, бродящихъ по сушѣ,—его побѣдителемъ выставленъ не Гэсэръ, какъ въ монгольской повѣсти, а Тöрönъ-Музыкай, ѣздившій на конѣ, который назывался тѣмъ же именемъ Билигіинъ-керь, какъ и конь Гэсэра; имя чудовища и его характеристика, а также и имя коня указываютъ на тожество Музыкая съ Гэсэромъ, а Гэсэровъ конь Билигіинъ-герь имѣетъ общее съ Цзалъ-куйрукомъ Джиртушлюка то, что у обоихъ изъ-подъ груди выходитъ мечъ.

Въ сказкахъ южно-сибирскихъ тюрковъ встрѣчается парное Бузукай-Таракай (см. Очерки с. з. Монг., IV, 345—348). Эта форма Бузукай была, повидимому, не чужда и монгольскому фолькло-

---

высыпались золото и драгоцѣнности. На днѣ котла находилась гробница матери; Mazan украсилъ ее золотомъ и драгоцѣнностями и поднялъ на гору; эти четыре перекрестка обратились въ четыре звѣзды, блестящія на небѣ (четыре звѣзды тѣла Больш. Медвѣдицы?).

*) Въ I гл. Шиддикöра шесть товарищей освобождаютъ изъ плѣна жену одного изъ нихъ и потомъ спорятъ изъ-за нея (Этн. Сборн. VI, стр. 11); споръ и въ монгольской сказкѣ (Танг. тиб. окраина Китая, II, 145—148, №№ 6 и 7).

ру; перечисляются слѣдующія версіи имени Чингисъ-ханова отца Есугая: Pesoukaï, Pisouka, Mysuka, Jesuka (Oppert, Presb. Johannes, 96).

Славянская сказка о Mazan'ѣ кончается разсказомъ о томъ, какъ Мазанъ отыскалъ въ какой-то глубинѣ гробъ своей матери и перенесъ его, повидимому, на небо (онъ поднялъ ее на гору съ четырьмя перекрестками, а перекрестки эти горятъ четырьмя звѣздами на небѣ). Повѣсть о Гэсэрѣ также кончается тѣмъ, что онъ спустился въ адъ, нашелъ тамъ душу своей умершей матери и отправилъ ее на конѣ Билигіинъ-герь на небо (Die Thaten Bogda-Gesser-chan's, S. 285).

Форма Бузукай-Таракай находится въ урянхайской сказкѣ о Ерь-Сару, которую можно принять за одну изъ отдаленныхъ версій сказки объ Эрдени-Хараликѣ (см. выше, стр. 8), или, точнѣе, если о богѣ Арья-Бало былъ циклъ легендъ, то сказка объ Эрдени-Хараликѣ есть отголосокъ одной изъ этихъ легендъ, а сказка объ Ерь-Сару отголосокъ другой *). Ерь-Сару по дорогѣ къ хану, дочь котораго представляетъ цѣль его поѣздки, встрѣчаетъ ханскаго пастуха; это и есть Бузукай-Таракай; Ерь-Сару убиваетъ его, самъ превращается въ Бузукая **), пригоняетъ скотъ къ жилищу хана и становится ханскимъ слугой. То же самое дѣлаютъ въ монгольской повѣсти Гэсэръ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 43) и въ киргизской Козу-Курпешъ (Radloff, Proben, III, 283; IV, 18), убиваютъ пастуховъ и надѣваютъ ихъ платье.

Двѣ киргизскія сказки о Козу-Курпешѣ и Козаѣ (Radloff, Proben, III, 263 и 112) заключаютъ въ себѣ подробности, давшія мнѣ поводъ признать эти киргизскія сказки за элементарныя сказки, изъ которыхъ составился сводъ, извѣ-

*) На сходство этихъ сказокъ указано мною въ „Этногр. Обозр.", кн. XVIII, въ ст. „Ордынскія параллели къ поэмамъ ломбардскаго цикла", стр. 2. У обѣихъ сказокъ общее начало: Три дѣвицы. Ихъ заявленія царевичу-жениху о ихъ необыкновенныхъ знаніяхъ или свойствахъ. Выборъ одной изъ нихъ въ царицы. Подмѣнъ ребенка и изгнаніе матери.

**) Таракай въ тюркскихъ сказкахъ Сибири соотвѣтствуетъ „шелудяку" русскихъ. Когда герой измѣняетъ свой богатырскій видъ на заморыша, чтобы скрыть свою высшую природу, онъ въ тюркскихъ сказкахъ превращается въ тасъ-таракая; тасъ по-тюркски, таракай по-якутски—„плѣшивый", тархай по-бурятски „паршивоголовый".

стный теперь подъ именемъ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ *). Повидимому Гэсэръ въ тюркскомъ фольклорѣ былъ извѣстенъ подъ именемъ Козу или Козай. Иниціалъ *к* иногда замѣщался другимъ, губнымъ. Такъ въ таранчинской сказкѣ (Radloff. Proben, VI, 211) вмѣсто Козу-Курпешъ стоитъ Bosy-Körpesch. На эту же замѣну указываютъ и вышеприведенные примѣры: алтайское Музыкай, урянхайское Бузукай. Если Гэсэръ дѣйствительно, какъ я думаю, то же самое, что Хасаръ, братъ Чингисъ-хана книжныхъ сказаній, то ничего нѣтъ страннаго, что версіи этого имени составляютъ переходъ къ имени отца Чингиса—Есугай **).

Изложенныя подробности, при помощи указанныхъ отношеній къ созвѣздіямъ и благодаря указаннымъ переходамъ между именами, ставящими въ ближайшія отношенія такіе персонажи, какъ Гэсэръ, Хасаръ, Чингисъ-ханъ и Есугай, сводятся къ такому общему представленію. Въ сѣверной Азіи, а также и въ сѣверной Европѣ движеніе какого-то семичленнаго созвѣздія

---

*) Сходныя черты сказки о Козаѣ съ Гэсэріадой: Въ сказкѣ о Козаѣ 1) конь скованъ цѣпями въ желѣзномъ домѣ, 2) бой съ человѣкомъ, у котораго все тѣло покрыто желѣзомъ, кромѣ горла; въ повѣсти о Гэсэрѣ: 1) человѣкъ прикованъ цѣпями къ четыремъ стѣнамъ желѣзнаго дома; 2) бой съ желѣзнымъ человѣкомъ, у котораго уязвимо только горло; имена: въ сказкѣ Джангбырше (владѣлецъ прикованнаго коня) и Ерь-Гокчу, отецъ Козая; въ повѣсти Мэмбыръ (прикованный человѣкъ) и Ерь-Гокче, соперникъ Гэсэра (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 120). Сходство сказки о Козу-Курпешѣ съ Гэсэріадой, кромѣ мелкихъ подробностей, замѣтно и въ общемъ планѣ. Гэсэръ, во время состоянія, наведеннаго на него забыдущимъ напиткомъ, теряетъ свою жену и свой скотъ; послѣдній угнанъ его дядей Чотономъ; въ сказкѣ состояніе, причиненное забыдущимъ напиткомъ, замѣнено смертью; Козу убитъ; скотъ его угнанъ Джиды-баемъ (который на мѣстѣ Чотона). Очнувшійся Гэсэръ ѣдетъ возвратить ограбленное; то же дѣлаетъ и Козу, только вмѣсто освобожденія отъ зачарованнаго состоянія здѣсь воскресеніе (въ варіантѣ, который былъ въ рукописи доставленъ на съѣздъ оріенталистовъ въ Петербургѣ).

**) Книжное сказаніе называетъ Хасара братомъ Чингисъ-хана; въ главѣ „Чингисъ-ханъ и его сынъ“ я поддерживаю предположеніе, что въ сказкахъ роль Хасара приписывалась не брату, а сыну Чингисъ-хана. Въ сказкахъ возможенъ также обмѣнъ именами у отца съ сыномъ; такимъ образомъ можно ожидать имя Есугая присвоеннымъ сыну, т. е. на мѣстѣ Чингиса; подобный случай будетъ указанъ ниже.

(это можетъ быть или Большая Медвѣдица или Плеяды) объяснялось, какъ поѣздка семи товарищей. Созвѣздіе носило названія Мечинъ, Мышинъ, Bassang или Масангъ *); въ эпической связи съ этимъ именемъ стоятъ формы Bosy, Музыкай, Бузукай, Pesoukai, Pesouka, Jesuka, Есугай. Семь товарищей имѣли цѣлью овладѣть дѣвицей или возвратить похищенную женщину; вмѣстѣ съ женщиной пріобрѣтался иногда и какой-нибудь важный для народнаго благоденствія предметъ. Изъ товарищей каждый отличался какой-нибудь чудотворной силой. На этой схемѣ построены сказки монгольская о Масангѣ, другая монгольская объ Аджинтаѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 140), юго-славянская о Sisan-Mazan'ѣ, датская и друг. Отголосокъ этой же схемы представляетъ и эпизодъ повѣсти о Гэсэрѣ, въ которомъ описана его поѣздка съ товарищами противъ Анъ-Дулмана. Иногда, вѣроятно, и сказка объ Ерь-Сару принимала сходный видъ, а также и поѣзда Эрдени-Харалика на дакини могла приближаться къ тому же типу; наконецъ, въ томъ же сюжетѣ вмѣсто Гэсэра могли появиться не только Музыкай или Бузукай, но и Pesoukai, Есугай, т.-е. имя отца Чингиса **). А такъ

*) Созвѣздія Б. Медвѣдица и Плеяды иногда смѣшиваются въ своихъ названіяхъ. Алтайцы и теленгиты имя Улькэръ придаютъ то Плеядамъ, то Б. Медвѣдицѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 318 и 323). Имя Мечинъ большею частью прилагается къ Плеядамъ, но иногда и къ Оріону (Очерки с.-з. Монг., IV, 137). Впрочемъ, *мучинъ* по-бурятски „звѣзда" вообще, то же, что по-монгольски *одонъ*; отсюда бурятское *одонъ-мучинъ*, парное изъ синонимовъ, значитъ „звѣзды". Плеяды у хоринскихъ бурятъ называются *Сокъ-мучинъ; сокъ* „раскаленные угли". По устному сообщенію бурята г. Рабданова *сокъ* въ названіи созвѣздія можетъ быть имѣетъ болѣе связи со словомъ *сокта* „вмѣстѣ", чѣмъ съ *сокъ* „угли".

**) Ниже будутъ указаны основанія для сближенія Есугая, отца Чингисъ-хана, съ Эсегѐ-маланомъ, царемъ неба, высшимъ божествомъ бурятской ѳеогоніи, соотвѣтствующимъ монгольскому Хормустѣ. Чингисъ-ханъ въ народныхъ преданіяхъ называется сыномъ Хурмустенъ-хана; это можетъ только подкрѣпить сближеніе Хормусты съ Есугаемъ, отцомъ Чингисъ-хана. Тюрки вмѣсто Хормуста произносятъ Курбустанъ. Къ этому имени дѣлаются приставки—у монголовъ Гучинъ-гурбу Хурмустенъ-ханъ, у алтайцевъ Учь-Курбистанъ (Очерки с.-з. Монголіи, IV, 171—173, 225, 429); *гучинъ-гурбу* по-монгол. „тридцать три", *учъ* по-тюркски „три"; это число намекаетъ на созвѣздіе Оріонъ. Принимая бурятское Эсеге и монгольское Хормуста за миѳологическія равнозначащія и въ виду переходовъ Эсеге и Есугай въ Pesoukai, Музыкай, Бузукай,

какъ имена Есугай и Чингисъ могли взаимно перемѣщаться, то и имя Чингисъ могло явиться на мѣстѣ Гэсэра или на мѣстѣ человѣка, ѣдущаго по дѣвицу съ семью профессіональными товарищами. Если исторія о матери Харалика, объ его рожденіи и пр. могла перейти на Карла, то и разсказъ о поѣздѣ Харалика съ семью товарищами, если такой былъ, также долженъ былъ явиться при имени Карла. Я думаю, что разсказъ о Хараликѣ, котораго сопровождали семь товарищей чудотворцевъ, существовалъ и что онъ-то и явился на западѣ въ видѣ англо-франкской пѣсни о путешествіи Карла въ Іерусалимъ и Константинополь.

Глава VI.

Чингисъ-ханъ и его сынъ.

Набѣгъ Чингисъ-хана на Шидургу-Тюльгуна. — Солнечный царь или Наранъ-ханъ.—Солонгосское царство.—Стрѣлокъ въ немилости.—Атрибуты Чингисъ-хана.—Ордосскій праздникъ.—Роландъ.—Ожье Датчанинъ.

Извѣстно четыре разсказа о женитьбѣ Чингисъ-хана: 1) разсказъ о насильственномъ захватѣ жены царя Шидургу-Тюльгуна; 2) разсказъ о нашествіи Чингиса на царство Солонгосовъ и его женитьбѣ на дочери солонгосскаго царя; 3) разсказъ о войнѣ съ Ваномъ кирейскимъ и женитьбѣ Чингиса на дочери его брата, и 4) разсказъ о походѣ Чингиса противъ Солнечнаго царя съ цѣлью жениться на его дочери. Изъ четырехъ разсказовъ только третій стоитъ особо, остальные же три, 1, 2 и 4, связаны между собой подробностями въ такой мѣрѣ, что ихъ

а этихъ въ Bosy и Козу, въ парномъ тюркскомъ Козу-Курпешъ придется видѣть сопоставленіе синонимовъ, которому въ монгольскомъ могло бы соотвѣтствовать парное Эсеге-Хормуста. Въ книжныхъ сказаніяхъ сходная форма является женскимъ именемъ: 1) Гурбэсу, жена Таянъ-хана, на которой женился Чингисъ-ханъ, послѣ того какъ побѣдилъ и Вана кирейскаго и Таяна найманскаго, 2) Гурбельджинъ-гоа, жена Чингисъ-хана, которую онъ отнялъ у Шидургу-хана (Алтанъ-Тобчи, 144), а въ устномъ бурятскомъ 3) Мандзанъ-Гöрмö, бабушка Гэсэра, обладательница семи небесныхъ эрдени, сидящая на небѣ рядомъ съ Ханъ-Тюрмасомъ т.-е. Хормустой (Танъ—тиб. окр. Китая, II, 45).

можно признать за версіи одного и того же сюжета. Такъ какъ въ этихъ разсказахъ мы потомъ будемъ открывать матеріалъ для сравненія съ карловингскимъ эпосомъ, то мы пересмотримъ ихъ здѣсь съ присоединеніемъ къ нимъ и нѣкоторыхъ другихъ сказаній, которыя могутъ быть приняты за отголоски того же сюжета.

1) Жена Шидургу-Тюльгуна. Чингисъ-ханъ узнаетъ, что жена Шидургу-Тюльгуна красавица и рѣшается отнять ее у мужа. Онъ идетъ воевать съ Шидургу, осаждаетъ его городъ, но взять его не можетъ, потому что городъ защищаетъ какая-то волшебница; она сидитъ на городской стѣнѣ, произноситъ заклинанія и въ войскѣ Чингисъ-хана отъ этого мрутъ люди. Есть у Чингисъ-хана искусный стрѣлокъ, Хасаръ, родной братъ его, но Чингисъ-ханъ съ нимъ поссорился и приказалъ привязать его къ стѣнѣ *). Очутившись въ затруднительномъ положеніи, Чингисъ-ханъ велитъ отвязать Хасара; Хасаръ стрѣляетъ, попадаетъ волшебницѣ въ колѣни и она умираетъ. Городъ взятъ, Шидургу убитъ и Чингисъ-ханъ беретъ его жену за себя замужъ (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mongol., übers. v. Schmidt, S. 99 — 101; Алтанъ-Тобчи въ Трудахъ Вост. Отд. Имп. Русск. Археол. Общ., ч. VI, 1858 г., стр. 143). По одной записи Хасаръ-то и сдѣлалъ извѣстнымъ Чингисъ-хану существованіе красавицы, жены Шидургу-Тюльгуна (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 268).

2) Дочь Солнечнаго царя, по-монгольски Наранъ-хана. Я имѣю подъ руками два варіанта, оба записаны у забайкальскихъ бурятъ. По одному Чингисъ-ханъ хочетъ отдать свою дочь за сына Наранъ-хана (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 279); по другому Чингисъ-ханъ хочетъ взять за себя дочь Солнечнаго царя (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по Этногр., т. I, в. 2, стр. 130); Солнечный царь переводъ по-русски монгольскаго Наранъ-ханъ (нара «солнце», ханъ «царь»).

Я думаю, что имя Наранъ-ханъ, «Солнце-царь», не полное;

---

*) Переводчикъ употребилъ сибирское провинціальное слово „ограда", что значитъ „заборъ", городьба вокругъ двора. Въ текстѣ какая-то описка; въ примѣчаніи переводчикъ исправляетъ текстъ: вмѣсто испорченнаго слова ставитъ *худукъ* и рекомендуетъ читать „колодезь" или „ограда". Можетъ быть слѣдуетъ понять „срубъ въ колодезѣ".

полная форма должна быть Наранъ-Гэрэлъ-ханъ; это парное Наранъ-Гэрэлъ не рѣдко встрѣчается въ монгольскихъ памятникахъ и находится между прочимъ въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ (Хангаловъ, «Бурятскія сказки», въ Запискахъ Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 1, Иркутскъ, 1889 г., 61—78). Ханъ-Гужиръ получилъ отъ царя Гули порученіе добыть масло изъ печени Наранъ-Гэрэла (Солнечный лучъ); онъ ѣдетъ, на пути встрѣчаетъ богатыря, лежащаго на землѣ; у богатыря только одна половина тѣла цѣлая, другая уже сгнила, однѣ кости. Это Хухудой, который бился съ Наранъ-Гэрэломъ, но побѣдить его не могъ и только былъ приведенъ этой борьбой въ такое печальное положеніе; онъ даетъ Ханъ-Гужиру ножъ. Это мѣсто я уже имѣлъ случай сближать съ русской сказкой объ Ерусланѣ Лазаревичѣ (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общества, т. I, вып. 1, стр. 150). Ерусланъ ѣдетъ за желчью изъ печени царя Огненный щитъ Пламенное копіе; на пути поле, усѣянное костями, и голова богатыря Росланея; кости—это рать Росланея, побитая царемъ Огненный щитъ; Росланей даетъ Еруслану мечъ и совѣтуетъ бить только одинъ разъ (вѣроятно и въ бурятскомъ стоялъ такой же совѣтъ).

Я отожествляю Наранъ-хана съ Наранъ-Гэрэломъ; Наранъ-Гэрэлъ не жжетъ лучами, какъ Наранъ-ханъ, но Огненный щитъ, который стоитъ на его мѣстѣ въ русской сказкѣ, жжетъ своихъ враговъ; поэтому и въ варіантахъ сказки о Гужирѣ можно ожидать дополненіе къ обрисовкѣ Наранъ-Гэрэла,—онъ также жегъ своими лучами. Имя Наранъ-Гэрэлъ, «солнечный лучъ», въ состояніи только поддержать это соображеніе. Въ преданіи о Чингисъ-ханѣ царь названъ просто Наранъ-ханъ, «Солнце-царь». По всей вѣроятности и Наранъ-Гэрэлъ не что иное, какъ солнце

Сюжетъ бурятскаго преданія о Чингисъ-ханѣ напоминаетъ книжное сказаніе, разсказанное выше, подробностью о стрѣлкѣ. Тасъ-Хара, подобно Хасару, навлекъ на себя гнѣвъ Чингисъ-хана; вмѣсто пригвожденія къ стѣнѣ Тасъ-Хара закопанъ въ землю по горло. Вина стрѣлковъ если не тожественная, то очень сходная; въ книжномъ сказаніи Чингисъ велѣлъ Хасару убить сову, а онъ убилъ сороку; въ устномъ бурятскомъ преданіи Чингисъ велѣлъ доставить перо павлина, а Тасъ-Хара

доставилъ перо сороки *). Оба получаютъ свободу, только когда ханъ очутился въ затруднительномъ положеніи; онъ не можетъ взять городъ, который и въ бурятскомъ преданіи защищаетъ женщина, побивающая людей на разстояніи 99 дней. Ее убить можетъ только Тасъ-Хара, потому что онъ единственный стрѣлокъ, у котораго стрѣла летитъ разстояніе въ 100 дней. Тасъ-Хара убиваетъ волшебницу выстрѣломъ по колѣнамъ.

3) Дочь солонгосскаго царя. Въ этомъ разсказѣ нѣтъ помощника стрѣлка. Схема разсказа та же, что въ эпизодѣ о Подсолнечномъ царствѣ въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ Лазаревичѣ; Чингисъ-ханъ заѣхалъ въ царство Солонгосовъ, женился тутъ на дочери солонгосскаго царя и, предаваясь удовольствіямъ съ нею, забылъ свою прежнюю жену и свое царство. Здѣсь не мѣсто распространяться объ этой версіи и подробно развивать отношеніе ея къ русской сказкѣ; я удѣляю особую главу сопоставленіямъ сказки объ Ерусланѣ Лазаревичѣ съ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ, здѣсь же ограничусь однимъ заявленіемъ, что нельзя сомнѣваться въ самомъ близкомъ родствѣ съ этимъ монгольскимъ сказаніемъ, какъ русской сказки объ Ерусланѣ, такъ и русской былины о Подсолнечномъ царствѣ. Русское „Подсолнечное царство“ стоитъ на мѣстѣ солонгосскаго царства; солонго, отъ котораго множ. число солонгосъ, по монгольски значитъ, однако, не солнце, а радуга. Съ другой стороны между звѣрями монгольское имя радуги *солонго* слѣдовало бы встрѣтить приложеннымъ сообразно окраскѣ къ полосатому бурундуку, между тѣмъ именемъ *солонго* или *холонго* называется по монгольски не бурундукъ, а рыжій звѣрекъ (Mustela sibirica), называемый русскими въ Сибири „колонкомъ“.

Эпизодъ о заточенномъ стрѣлкѣ встрѣчается еще въ двухъ сказаніяхъ, вопервыхъ, въ тюрко-бурятскомъ преданіи о богатырѣ Шуно, вовторыхъ въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ.

*) Ни въ книжномъ сказаніи, ни въ приведенномъ устномъ, напечатанномъ въ Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн. т. I, в. 1, стр. 113, суровая казнь не соотвѣтствуетъ ничтожной винѣ. Въ другомъ устномъ преданіи о томъ же походѣ (ibid, т. I, в. 2, стр. 131) стрѣлокъ убилъ орла; враги стрѣлка доложили хану, что онъ убилъ птицу, которая покровительствовала походу и теперь походъ не кончится благополучно. Къ этому близокъ разсказъ, „Александріи“ о стрѣлкѣ Мосомахѣ (Истринъ, Александрія русск. хроногр. стр. 113).

Шуно царскій сынъ; два старшихъ брата не любятъ его. Въ царствѣ отца появился тигръ, старшіе братья не могли его убить, Шуно убилъ; старшіе братья завидуютъ ему, хотятъ погубить его и оговариваютъ предъ отцомъ. Царь велитъ бросить Шуно въ темницу или въ яму. Проходитъ три года (Radloff, Proben, II, 382) или семь лѣтъ (Вербицкій, Алтайск. инородцы, стр. 118); сосѣдній царь угрожаетъ отцу братьевъ войной; онъ требуетъ, чтобы кто-нибудь натянулъ лукъ, который онъ прислалъ; если не найдется въ царствѣ такого сильнаго стрѣлка, царь долженъ признать себя даньщикомъ, а въ противномъ случаѣ царство будетъ повоевано. Некому выручить царя изъ затруднительнаго положенія; вспомнили о Шуно, вынули изъ ямы и онъ не только освободилъ отца отъ чужестраннаго насилія, но даже заставилъ чужестранца платить дань.

Я думаю, что это отрывокъ изъ того же сказанія о Чингисъ-ханѣ; Шуно это тотъ же Хасаръ и тотъ же Тасъ-Хара. Онъ такой же стрѣлокъ. Онъ также впалъ въ немилость царя и брошенъ въ яму или темницу подобно тому, какъ Хасаръ былъ привязанъ къ стѣнѣ или Тасъ-Хара закопанъ въ землю, и подобно тѣмъ двумъ освобождается только тогда, когда царь очутился въ невзгодѣ. Вина, за которую стрѣлки заточены, не совсѣмъ одна и та же, но нѣкоторое единство и тутъ есть; Хасаръ и Тасъ-Хара убили какихъ-то птицъ и за это потерпѣли кару; причиной несчастія съ Шуной было также то, что онъ застрѣлилъ тигра. Въ одномъ изъ варіантовъ о Шуно сказано, что жители оговорили его предъ царемъ въ насиліи надъ ихъ женами и дочерьми (Radloff, Proben, I, 206; II, 382); по одному изъ варіантовъ о Хасарѣ вина его состояла въ томъ, что онъ завелъ любовныя связи съ царицей Хуланой т.-е. женой Чингиса (Алтанъ-Тобчи, 141)**). И Хасаръ и Шуно поставлены въ родственныя отно-

---

*) По одному изъ варіантовъ у Вербицкаго (Алтайск. инородцы, стр. 117) братья составляютъ заговоръ противъ Шуно послѣ смерти отца. Слѣдовательно исторія происходитъ въ родѣ исторіи Чингиса съ братьями; у Шуно есть сестра, которая предупреждаетъ его и онъ убѣгаетъ.

**) Бурятское преданіе о Шуно разсказываетъ, какъ онъ на охотѣ съ братьями производитъ морозъ, изрубаетъ на дрова сѣдла, луки и стрѣлы въ надеждѣ будто найти все это впереди въ Сѣдельной,

шенія къ царю, хотя и не одинаковыя; Хасаръ младшій братъ Чингиса, Шуно сынъ царя Конъ-дайчжія, но это показываетъ только, что въ исторіяхъ о пріобрѣтеніи жены для царя помощникомъ иногда выставлялся его сынъ, а не братъ, такъ что и о Чингисѣ вѣроятно были разсказы, которые стрѣлка называли не братомъ, а сыномъ его. Царь въ преданіи о Шуно называется Конъ-дайчжи; это монгольское Хонъ-тайчжи, сказочный терминъ, который иногда употреблялся и какъ титулъ царя. Такъ ханы Джунгарскаго царства (Зенгорскаго въ нашихъ актахъ прошлаго столѣтія), лежавшаго между Иртышомъ и Тяньшанемъ, титуловались хонъ-тайчжи (конъ-тайша нашихъ актовъ прошлаго столѣтія). Можно допустить, слѣдовательно, что подъ Конъ-тайчжіемъ въ тюркскомъ преданіи скрывается Чингисъ-ханъ, который тутъ явился только подъ своимъ титуломъ *).

Бурятскіе отрывки о Шуно еще ближе ставятъ его къ Хасару и Тасъ-хара. Одно бурятское сказаніе разсказываетъ объ участіи Шуно въ войнѣ; онъ поступаетъ на службу къ царицѣ (хатунъ-ханъ), которая ведетъ войну съ Арже-Бурже-ханомъ. У послѣдняго есть колдунья, отъ колдовства которой глыбы отъ скалъ отваливаются. Она каждую ночь губила по сту человѣкъ въ войскѣ царицы, которая въ другой записи называется русской царицей. Шуно выстрѣлилъ, попалъ колдуньѣ въ колѣни и убилъ ее (Сказанія бурятъ, записанныя разными собирателями, въ Записк. Вост. Сиб. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 2, Иркутскъ, 1890 г., стр. 48—49). Въ третьей бурятской записи эта исторія видоизмѣнена такимъ образомъ: двѣ царицы ведутъ войну; одна названа русскою, дру-

---

Лучной и Стрѣльной долинѣ; братья дѣлаютъ то же, но Шуно дѣйствительно возстановляетъ свои сѣдла, луки и стрѣлы, а братья остаются безъ этихъ вещей (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по Этн. т. I, в. 2, стр. 46; Очерки с.-з. Монг., IV, 309). То же самое разсказываетъ и бурятская редакція повѣсти о Гэсэрѣ (Танг. Тиб. окр. Китая, II, 70); на мѣстѣ братьевъ Чотонъ, на мѣстѣ самого Шуно Гэсэръ. Это потому, можно думать. что Шуно, Хасаръ и Гэсэръ одна и та же личность.

*) Въ отрывкахъ изъ какой-то легенды, записанныхъ въ Монголіи, иногда встрѣчается сложное имя Сенгенъ-хунъ-тайджи (Оч. с. з. Монг., IV, 406).

гая иностранною; войско иностранной царицы лежало на облакахъ и оттуда стрѣляло и убивало; Шуно принимаетъ сторону русской царицы. Онъ пустилъ стрѣлу въ ноги иностранной царицы и отшибъ ихъ; онѣ упали на землю; царица колдунья умерла (ibid., стр. 136).

Изъ тюрко-бурятскаго преданія о Шуно можно вывести, что помощникомъ хана въ его предпріятіи, имѣвшемъ цѣлью захватъ женщины, иногда являлся его сынъ. Чингисъ это отецъ; Шуно или другой, стоящій на его мѣстѣ—это сынъ Чингиса *). Въ карловингскомъ эпосѣ стрѣлку Шуно, поэтому, долженъ бы отвѣчать сынъ Карла, но въ преданіи о Шуно замѣтны черты, которыя сближаютъ его съ самимъ Карломъ—Шуно, подобно Карлу, нелюбимъ братьями и жизнь его подвергается опасности. Смѣшеніе отца съ сыномъ было, кажется, и въ сказаніяхъ о Чингисѣ; то, что приписывается Чингису, иногда пріурочивалось, повидимому, къ его отцу Есугаю **). И въ карловингскомъ эпосѣ подобное смѣшеніе; романъ о Sibilla'ѣ имѣетъ то же содержаніе, какъ и романъ о Бертѣ, но Карлъ является въ немъ уже не сыномъ гонимой женщины, а ея мужемъ, т.-е. стоитъ на мѣстѣ своего отца Пепина.

Мы можемъ теперь представить себѣ, что въ эпосѣ о Чингисъ-ханѣ заключались три отдѣльныя повѣсти: 1) повѣсть о его рожденіи (исторія рожденія Харалика или повѣсть о его матери Самантабадри); 2) повѣсть о бѣгствѣ Чингиса и службѣ его у Вана; 3) повѣсть о поѣздкѣ за благодѣтельнымъ предметомъ, вмѣстѣ съ чѣмъ пріобрѣталась и невѣста.

Тема о заточенномъ стрѣлкѣ вошла также и въ монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ (въ тибетской версіи Лангъ-Гэсэръ-чжаву, въ

---

*) Преданія о Шуно найдены только у бурятъ и тюрковъ южной Сибири; въ Монголіи теперь ихъ нѣтъ, потому что онъ здѣсь замѣщенъ Хасаромъ.

** Въ киргизскомъ преданіи (Очерки с.-з. Монг., II, 149) Уралтай-Мамырханъ надѣваетъ на шею Есекень-батыря желѣзный таганъ и бросаетъ въ воду. Уралтай это, повидимому, Харалтукъ, который набилъ на шею Чингисъ-хана колодку въ книжномъ монгольскомъ сказаніи (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. V, стр. 168; VI, 127); Чингисъ-ханъ бѣжалъ съ колодкой на шеѣ и залѣзъ въ воду. Есекень въ оковахъ и въ водѣ это Чингисъ-ханъ, только ему дано тутъ имя его отца (Есугай, Есугэ).

монгольской Богдо-Гэсэръ-ханъ, въ бурятской Абай-Гэсэръ-ханъ). Одинъ эпизодъ этой повѣсти, въ которомъ описывается нападеніе хорскихъ царей на вотчину Гэсэра и война ихъ съ богатырями Гэсэра соотвѣтствуетъ войнѣ Чингисъ-хана, въ которой ему помогаетъ братъ Хасаръ. Ходъ разсказа такъ видоизмѣненъ вторженіями постороннихъ сюжетовъ, что непрерывное сопоставленіе персонажей на протяженіи эпизода не удается, но отдѣльныя подробности напоминаютъ повѣсть о Чингисѣ. Здѣсь, какъ и тамъ, есть стрѣлокъ, который находится въ заточеніи: это Кала-мэмбыръ, который сидитъ въ желѣзномъ домѣ, прикованный четырьмя цѣпями къ четыремъ стѣнамъ этой тюрьмы. Конецъ этого заточенія не такой, какъ въ разсказахъ о Хасарѣ, Тасъ-хара и Шуно; Кала-мэмбыръ самъ освобождается изъ цѣпей. Въ повѣсти о Гэсэрѣ есть и волшебница, хотя ея вредная сила проявляется иначе; она убитыхъ своего лагеря кропитъ особенною водою и они оживаютъ, такъ что на сторонѣ Гэсэровыхъ богатырей сила все убываетъ, а въ противномъ лагерѣ не уменьшается. Повѣсть о Гэсэрѣ не связываетъ Кала-мэмбыра съ этой волшебницей; освободившись изъ заточенія, онъ нападаетъ не на нее, а на какого-то желѣзнаго Асына, тѣло котораго все желѣзное, уязвимо только одно горло, въ которое Кала-мэмбыръ и поражаетъ его. Можетъ быть этотъ Асынъ есть та же самая волшебница, у которой тоже по аналогіи можно предположить одно только уязвимое мѣсто—колѣни. Кала-мэмбыру не приписывается той рѣшающей роли, какую играютъ Хасаръ, Тасъ-хара и Шуно, но конецъ Кала-мэмбыру данъ тотъ же, что и Шуно; послѣдній каменѣетъ, и Кала-мэмбыръ превращается въ камень *). Въ дальнѣйшемъ изложеніи я надѣюсь еще болѣе родства установить между этими персонажами.

---

*) Кала-Мэмбыръ запустилъ два своихъ желѣзныхъ зуба въ горло Асына и бросилъ его въ море; такъ какъ онъ не могъ высвободить свои зубы изъ тѣла противника, то и самъ упалъ въ море; тѣло его развалилось и разсѣялось по дну морскому; его мать собрала его кости, сложила на морскомъ берегу и хотѣла оживить, но онъ отказался воскреснуть, а превратился въ скалу, которая стоитъ на берегу моря и стережетъ, чтобы воды не вышли изъ береговъ — рѣшеніе, сходное съ рѣшеніемъ кіевскаго богатыря Чоботка, который зарылся въ землю и не выйдетъ изъ нея до скончанія міра.

Выше была уже названа бурятская сказка о Ханъ-Гужирѣ. Повидимому Гужиръ есть видоизмѣненіе имени Гэсэръ. Имя Гужиръ стоитъ въ бурятскомъ преданіи о началѣ кузнечнаго дѣла, записанномъ гг. Агапитовымъ и Хангаловымъ («Матеріалы о шаманствѣ» въ «Извѣстіяхъ Восточн. Сибирск. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. Общ.«за 1883 г., т. XIV, кн. 1—2); этимъ именемъ по бурятскому повѣрью назывался первый кузнецъ. Вѣроятно это то же самое лицо, которое подъ именемъ Хожиръ *) является въ бурятскомъ сказаніи о Большой Медвѣдицѣ; семь звѣздъ этого созвѣздія это семь чашъ, сдѣланныхъ изъ череповъ семи кузнецовъ, семи сыновей Хожира; чаши эти, говоритъ сказаніе, были поднесены Гэсэромъ его бабушкѣ, небожительницѣ Мандзанъ-Гёрмё (Хангаловъ, Бурятск. сказки въ Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 1, стр. 126). Это сказаніе совпадаетъ съ разсказомъ Гэсэріады, въ которой дѣйствительно упоминаются семь братьевъ кузнецовъ; Гэсэръ обдѣлалъ черепа этихъ братьевъ въ чаши и поднесъ въ нихъ вино своей бабушкѣ, жившей на небѣ (Тангуто-тиб. окраина Китая, II, 82, 83; Schmidt, Die Thaten Bogda Gesser-chan's, 37). Въ сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ тоже упоминаются кузнецы; Ханъ-Гужиръ обращается къ девяносто девяти кузнецамъ съ просьбою сковать ему нужныя вещи (обручъ, цѣпь и треногъ); девяносто девять усложненіе простого числа девяти, а девять въ эпосѣ часто замѣщаетъ число семь. Гужиру эти три вещи нужны были для того, чтобы укротить чудовищную собаку (Хангаловъ, Бурятск. ск., 67).

Гэсэру черепа кузнецовъ нужны, чтобы снова возбудить прекратившуюся жизнедѣятельность въ царствѣ Гуменъ-хана. Въ началѣ сказки стоитъ разсказъ о томъ, какъ Гужиръ ловитъ

---

*) Въ монгольскомъ варіантѣ семи кузнецамъ приданъ эпитетъ *худжугуръ*, „паршивые“ (долонъ худжугуръ тарханъ); бурятскія формы *хожиръ*, *гужиръ* можетъ быть образовались изъ *ходжугуръ;* сначала по свойству монгольскаго языка опускать слогъ *гу* получилась форму *ходжуръ*, затѣмъ отъ перехода *дж* въ бурятскомъ въ *ж*: *хожуръ*. Нарицательное *ходжугуръ*, „паршивецъ“, „шелудякъ“ бурятами принято за имя собственное Хожиръ или Гужиръ. Парное „Ходжугуръ-тарханъ“ можетъ-быть въ монгольскихъ сказкахъ отвѣчало парному тасъ-таракай, „шелудякъ“ тюркскихъ сказокъ.

для себя коня, эпизодъ, имѣющій параллельное мѣсто въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ; пастухъ въ бурятской сказкѣ носитъ имя Зотонъ-кара; Зотонъ это Чотонъ, дядя Гэсэра, который въ бурятской Гэсэріадѣ называется Зотономъ. Гужиръ совершаетъ рядъ поѣздокъ, чтобы получить невѣсту, дочь Гули-хана, который, очевидно, хочетъ погубить богатыря, потому что придумываетъ опасныя поѣздки; кончается сказка тѣмъ, что Гужиръ убиваетъ Гули-хана и женится на его дочери; Гэсэръ живетъ на службѣ у Ширай-голынъ-хана, хотя опасныхъ порученій не получаетъ, но исторія также кончается тѣмъ, что Гэсэръ убиваетъ хана. Сходныя имена, Гужиръ и Гэсэръ, Зотонъ-хара и Зотонъ-хара, Гули-ханъ и Голынъ-ханъ и нѣкоторые сходные штрихи въ содержаніи даютъ поводъ подозрѣвать единство въ происхожденіи этихъ двухъ сказокъ. По-видимому было нѣсколько сказокъ о Гэсэрѣ или Гужирѣ съ сюжетомъ, отвѣчающимъ послѣднему эпизоду Гэсэріады—и болѣе или менѣе отклоняющихся другъ отъ друга; при составленіи Гэсэріады, т.-е. при сводкѣ всѣхъ матеріаловъ, которые были пріурочены къ имени Гэсэръ или Гужиръ, редакція, которая сохранилась съ именемъ Гужиръ, по своимъ особенностямъ, не пригодилась для свода, но она стоитъ къ нему въ отношеніяхъ косвеннаго родства.

Изложенныя соображенія объединяютъ во-первыхъ, имена Шуно, Тасъ-хара и Хасаръ, во-вторыхъ имена Хасаръ, Гэсэръ и Гужиръ; имя Хасара, стоящее въ обѣихъ группахъ, объединяетъ обѣ группы; всѣ пять именъ, Шуно, Тасъ-хара, Хасаръ, Гэсэръ и Гужиръ—это все одинъ персонажъ. Сюжеты, связанные съ этими именами, пріурочивались, какъ я думаю, къ сыну Чингисъ-хана. Приведенный матеріалъ можетъ быть еще дополненъ.

По одному халхаскому устному преданію у Чингисъ-хана былъ сынъ, который однажды переночевалъ съ своею матерью; онъ былъ изгнанъ отцомъ изъ предѣловъ царства; уходя въ изгнаніе, царевичъ унесъ съ собой украденную у отца мутовку для взбалтыванія кумыса. Вмѣстѣ съ мутовкой отошло отъ монгольскаго народа на западъ къ киргизамъ, куда ушелъ воръ, и богатство въ скотѣ и обиліе въ молокѣ (Очерки с.-з. Монгол., II, 149; IV, 230); слѣдовательно мутовка эта была такой же

національный онгонъ, какъ и гора Эрдени-ула, которую увезли изъ Монголіи китайцы, (см. выше, стр. 57).

Кромѣ мутовки, преданія разсказываютъ и о другихъ предметахъ, которые были украдены у Чингисъ-хана, но безъ упоминанія, что съ ними была связана идея о народномъ благосостояніи. Такъ, бурятское преданіе разсказываетъ о дочери Чингисъ-хана, по имени Цаганъ-ханъ, что она просила отца уступить ей бѣлое небесное *) знамя; Чингисъ-ханъ отвѣтилъ ей, что онъ не можетъ отказаться отъ знака своей власти. Тогда она украла знамя и убѣжала съ нимъ въ Русь, гдѣ сдѣлалась русской царицей (орусъ-ханъ?) (Очерки с.-з. Монг., IV, 324 — 325. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 279). Конецъ, уходъ въ Русь, напоминаетъ стрѣлка Шуно; натянувъ богатырскій лукъ и выручивъ отца изъ затрудненія, Шуно, недовольный несправедливымъ отношеніемъ отца Хонъ-тайджія (т.-е. Чингиса?), не хочетъ служить ему и уходитъ въ Русь. Тутъ уходитъ въ Русь сынъ царя, тамъ дочь царя; я думаю, что это одинъ и тотъ же сюжетъ. О Шуно не сказано, что онъ что-нибудь снесъ отъ отца; это вѣроятно забыто.

Другой разсказъ о Чингисовомъ знамени, унесенномъ въ Русь, записанный Пржевальскимъ (Монголія и страна тангутовъ, I, 139), не говоритъ о воровствѣ. Въ царствѣ Чингисъ-хана появился трехсаженный волкъ; случился тутъ русскій охотникъ (орусъ-гуречинъ?) и убилъ волка; за это Чингисъ подарилъ охотнику (вѣроятно стрѣлку?) знамя, которое тотъ и унесъ въ Русь; это и есть русское знамя. Это очевидно разсказъ о Шуно, который убилъ тигра, появившагося въ царствѣ царя Хонъ-тайджи **) и потомъ ушелъ въ Русь; послѣдній разсказъ наполняетъ пробѣлъ въ преданіи о Шуно, который былъ указанъ выше; этотъ царевичъ уходитъ въ Русь не съ пустыми руками; вѣроятно

*) Эпитетъ „небесное" указываетъ, что знамя было подарено Чингисъ-хану самимъ небомъ; это былъ вѣроятно такой же даръ отъ Хормусты, царя неба, какъ нефритовая чаша съ виномъ (Алтанъ-Тобчи въ Труд. Вост. Отд. Арх. Общ., VI, 139) и бѣлая, какъ яичная скорлупа лошадь, спустившаяся Чингисъ-хану съ неба по повѣрію ордосскихъ монголовъ (Танг.-Тиб. окр. Китая, I, 123).

**) Въ карловингскомъ эпосѣ инцидентъ съ тигромъ, повидимому, представленъ разсказомъ о львѣ, котораго убилъ Пепинъ.

онъ уносилъ знамя, которое ему подарилъ отецъ. Такая замѣна покражи полученіемъ въ подарокъ требуетъ можетъ быть новой, болѣе осмотрительной записи; при передачѣ преданія разказчикъ могъ смутиться опасеніемъ обидѣть слушателя, русскаго человѣка, сообщеніемъ, что русское національное знамя украдено у Монголіи, и онъ самовольно смягчилъ редакцію.

Есть еще одинъ предметъ, похищаемый у Чингисъ-хана, это золотой приколъ, т.-е. столбъ, къ которому привязываютъ лошадей. Чингисъ-хану съ неба спустилась бѣлая, какъ яйцо, лошадь (ондюго цаганъ моринъ) *); Чингисъ-ханъ заказалъ золотой приколъ для ея привязыванія, но кто-то укралъ этотъ приколъ. Воръ былъ однако найденъ; Чингисъ-ханъ осудилъ его на смерть. Онъ приказалъ зарыть его въ землю по горло и сказалъ ему: «Ты укралъ у меня приколъ; ты будешь самъ служить вмѣсто прикола». И приказалъ лошадь привязать къ его шеѣ, а затѣмъ ежегодно одного потомка вора зарывать въ землю по горло.

И теперь разъ въ годъ, 21 числа шестой луны (т.-е. въ первой половинѣ іюня) въ южной Монголіи въ Ордосѣ совершается обрядъ — выставляются вещи, принадлежавшія Чингисъ-хану: его сѣдло, кисетъ для табаку, трубка, огниво, лукъ, сайдакъ и мечъ (Танг.-тиб. окраина, Спб., 1893, II, 121 и сл.). Вещи эти лежатъ на столѣ передъ тремя юртами, поставленными въ рядъ, въ которыхъ хранятся въ средней останки самого Чингиса, а въ боковыхъ останки его женъ. Выставляется и бѣлая лошадь, а также и воръ, котораго, впрочемъ, не зарываютъ въ землю; ограничиваются тѣмъ, что засыпаютъ пескомъ ступни его ногъ **). Онъ

---

*) Это очевидно лошадь онгонъ. Такимъ лошадямъ ввязываютъ ленты въ гриву и хвостъ, и на нихъ не позволяется никому ѣздить, кромѣ хозяина, т.-е. отца семейства. Карлъ также ѣздилъ на *бѣлоснѣжной* лошади (Grimm, Deutsch. Myth., 783). Рашидъ-Эддинъ сообщаетъ о шаманѣ Тубутъ-тэнгри, что онъ (по народному преданію) на *бѣлой* лошади ѣздилъ на небо (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. V, стр. 159).

**) Когда бѣлая лошадь умретъ, тархаты на ея мѣсто находятъ другую, а роль «Золотого прикола» будто бы исполняетъ всегда одинъ изъ потомковъ вора, Въ нѣмецкомъ преданіи мерзебургскій епископъ казнилъ своего слугу за воровство. Оказалось, что воръ былъ воронъ, любимецъ епископа. Мучимый раскаяніемъ, епископъ приказалъ выставить птицу въ желѣзной клѣткѣ на позоръ. По завѣщанію епископа городской совѣтъ Мерзебурга будто и теперь содержитъ ворона въ

долженъ стоять неподвижно въ теченіе цѣлаго дня; называется онъ *алтынъ хатасынъ*, «золотой приколъ»; тѣмъ же именемъ у монголовъ называется и Полярная звѣзда. Предъ нимъ втыкается въ землю рядъ изъ девяти стеблей дэрисуна (видъ злака Lasiagrostis splendens, высокое степное растеніе, стебли котораго, очищенные отъ листьевъ, имѣютъ видъ проволоки); на верхнемъ концѣ каждаго стебля подвязанъ пучокъ шерсти или волоса, такъ что стебли имѣютъ видъ бунчуковъ; этотъ рядъ бунчуковъ называется *юсунъ-сульдэ*, «девять сульдэ». Въ этотъ же день закалывается лошадь; мясо ея раздается народу (куски этого мяса назыв. *Чингисэнъ кишикъ*, «счастье Чингиса», «доля Чингиса»); по внутренностямъ убитаго животнаго предсказываютъ теченіе грядущаго года. Подобная же выставка устраивается въ сѣверномъ Тибетѣ въ монастырѣ Гумбумѣ; выставляются вещи Цзонкавы. Ордосская выставка по времени (21 числа 6 луны, т.-е. въ іюнѣ) близко подходитъ къ выставкѣ реликвій, которая устраивалась въ Сенъ-Дени съ 11 по 14 іюня, т.-е. въ дни весенняго солнцестоянія и была извѣстна подъ именемъ l'endit (Indictum); въ Сенъ-Дени выставлялись на показъ вѣрующимъ реликвіи, привезенныя Карломъ Великимъ изъ Іерусалима, который и учредилъ этотъ обычай, т.-е. выставлялись гвоздь, вѣнецъ и рука св. Симеона, Нѣкоторые памятники умножаютъ число реликвій, привезенныхъ Карломъ; они упоминаютъ также сударій Христа, его чулки, чашу, ножъ, который онъ употреблялъ за столомъ (G. Paris, въ Romania, № 33, p. 33; № 36, p. 35) и друг. *).

клѣткѣ, обученнаго произносить имя невинно казненнаго: «Яковъ.» Когда воронъ околѣваетъ, на его мѣсто немедленно избираютъ другого (Собраніе сочиненій Андерсена, перев. А. и П. Ганзенъ, Спб., 1894, т. III, стр. 359).

*) У балтійскихъ славянъ были обряды, напоминающіе ордосскія вѣрованія. Дѣятельнѣйшимъ богомъ на землѣ почитался Святовитъ, которому былъ посвященъ храмъ въ Арконѣ; его четырелицый истуканъ держалъ въ правой рукѣ рогъ, наполненный виномъ; лѣвая рука упиралась въ бокъ (обычное изображеніе на каменныхъ бабахъ въ сѣв. Монголіи и Киргизской степи — въ правой рукѣ чаша, лѣвая лежитъ на подвѣшенномъ къ поясу мечѣ). Поблизости находились узда, сѣдло и многіе другіе присвоенные ему предметы; особенно удивителенъ былъ огромный мечъ. Въ Арконѣ содержался въ удивительной чести бѣлый конь, на которомъ никто не ѣздилъ. Предпринимая походъ, втыкали

Кара, которую потерпѣлъ воръ прикола, та же, что въ разсказѣ о Тасъ-хара (см. выше стр. 76 и 77).

Сведенный матеріалъ даетъ такую схему для разсказа о царскомъ сынѣ: онъ убилъ животное (орла, сороку, тигра, волка по-монгольски *шоно*, по-тюркски *бурй*); это было поводомъ къ немилостивому обращенію съ нимъ отца *); царевичъ въ заточеніи (въ ямѣ, на стѣнѣ, въ желѣзномъ домѣ, зарытъ въ землю); царь попадаетъ въ затруднительное положеніе; никто не можетъ выручить его, кромѣ царевича; царевичъ освобожденъ или призванъ, одерживаетъ побѣду надъ врагами царя и выручаетъ его изъ критическаго положенія.

Тѣ же темы находятся и при Карлѣ, именно въ разсказахъ о Роландѣ (Rodlant, Hruodlandus) **) и Ожье Датчанинѣ. Роландъ

въ землю девять копій, проводили между ними коня и по движеніямъ коня предсказывали исходъ похода. Кромѣ коня и меча, было еще знамя Святовита, которое называлось Stanitia. Ему воздавали такое же поклоненіе, какъ самому богу. Годичный праздникъ устраивали послѣ уборки хлѣба, кололи скотъ и пировали. Жрецъ бралъ рогъ изъ руки бога, выливалъ вино къ его ногамъ, наливалъ новое вино, выпивалъ залпомъ, вновь наливалъ и вставлялъ рогъ въ руки бога (Гильфердингъ, Собраніе сочиненій, т. IV, Исторія балтійскихъ славянъ; Спб., 1874, стр. 161—163; см. также Котляревскій, Сочиненія, Спб., 1893, т. III, стр. 449; его же, Книга о древностяхъ и ист. поморск. славянъ въ XII в. Прага, 1874, стр. 125). Конь, котораго жрецы содержали при храмахъ въ Арконѣ и Штетинѣ (въ послѣднемъ городѣ было три холма, на среднемъ былъ храмъ, съ изображеніемъ трехлицаго Триглава, котораго Гильфердингъ отожествляетъ съ Святовитомъ), отвѣчаетъ тому коню, котораго пасутъ тархаты (въ ед. числѣ тарханъ) обязанные смотрѣть за тремя юртами съ останками Чингисъ-хана и его двухъ женъ; на немъ также никто не ѣздитъ; масть коня та же, что и у арконскаго коня. Девять копій напоминаютъ девять бунчуковъ, но гаданіе о будущемъ совершается не по копьямъ, а по внутренностямъ заколотаго животнаго. Обрядъ съ виномъ напоминаетъ общее вѣрованіе у монголовъ, по которому Чингисъ-ханъ представляется изобрѣтателемъ вина. Во время ордосскаго праздника тархаты также вносятъ вино въ юрту съ останками Чингиса. Святовитъ назывался, подобно солнцу и огню, Сварожичемъ, т.-е. сыномъ Сварога или неба; Чингисъ-ханъ также титуловался „сыномъ неба“.

*) Это умерщвленіе животнаго или представляется преступленіемъ въ глазахъ самого царя, или оно вызываетъ зависть въ братьяхъ царевича и они оговариваютъ его предъ царемъ.

**) Gast. Paris, La litter. française au moyen age, Paris, 1890, p. 60; Petit

ставится въ родственныя отношенія къ Карлу; это или племянникъ Карла или сынъ его; онъ сынъ Берты, сестры Карла и ея мужа Milon'a; по другому сказанію, Карлъ имѣлъ преступную связь съ своей сестрой до выдачи ея замужъ и Роландъ—плодъ этой связи (G. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, 378).

По разсказу «Karlamagnûs-Saga» во время войны въ Испаніи Карлъ поручилъ Оливье и Роланду осадить Nobles; король Fouré встрѣтилъ ихъ съ огромной арміей; Карлъ приказалъ сберечь жизнь королю, но Оливье и Роландъ убили его и очистили и вымыли мѣсто сраженія, чтобы Карлъ не увидѣлъ крови, но когда Карлъ прибылъ по взятіи города и спросилъ о королѣ Фуре, Роландъ признался, что онъ убитъ. Карлъ, раздраженный тѣмъ, что Роландъ не исполнилъ приказанія привести Фуре живого, ударилъ его въ носъ своей рукавицей такъ сильно, что у того кровь хлынула *).

Въ Guitalin Роландъ и Карлъ три года безуспѣшно осаждаютъ Nobles; приходитъ вѣсть изъ Франціи, которая заставляетъ Карла вернуться во Францію, но Роландъ не хочетъ слѣдовать за нимъ, хочетъ продолжать осаду и остается; дядя поражаетъ племянника въ носъ за непослушаніе. У Nicolas de Padoue Карлъ ударилъ Роланда своей перчаткой за то, что онъ самовольно оставилъ осаду Пампелуны, чтобы исполнить отдѣльное предпріятіе—осадить и взять Nobles. Оскорбленный Роландъ схватился за свой мечъ Дурандаль, но вспомнилъ, что Карлъ вскормилъ его, и ушелъ въ Азію дѣлать авантюры (G. Paris, Hist. poét., p. 264).

Это раздраженіе Роланда напоминаетъ тюркскаго Шуно, который хотя и освободилъ царя отца отъ вражескаго нашествія, но не захотѣлъ простить ему обиду, несправедливое заточеніе въ яму (Radloff, Proben, I, 207) и ушелъ въ Русъ **). Въ западномъ эпосѣ тяжесть наказанія царевича сбавлена: вмѣсто тюрьмы здѣсь

---

de Joulville, Histoire de la langue et de litter. françaises, Paris, 1896, t. I, p. 73.

*) Таянъ-ханъ упрекаетъ убійцъ Ванъ-хана; слѣдовало привести его живымъ (Рашидъ-Эддинъ; II, 146); далай-лама упрекаетъ убійцу Цоктая, зачѣмъ не доставилъ его живымъ (Танг.-тиб. окр. Кит., II, 284).

**) Въ другомъ варіантѣ Едженъ-ханъ велѣлъ изломать у Шуно лопатки; Шуно, несмотря на это искалѣченіе, пустилъ стрѣлу въ дерево Оронъ и отшибъ ему вершину (Очерки с.-з. Монг., IV, 187).

только оплеуха, но должно быть тюрьма была и здѣсь. Намеки на это мы сейчасъ увидимъ.

Исторія Роланда, возбудившаго гнѣвъ Карла, еще разъ повторяется въ разсказѣ о войнѣ Карла съ саксами. Центръ разсказа — постройка моста черезъ Рейнъ. Карлъ идетъ воевать противъ саксонскаго короля Witakind'a, но не можетъ перейти черезъ Рейнъ; постройка моста идетъ очень медленно. Карлъ говоритъ: Жаль, что нѣтъ Роланда; будь онъ, давно былъ бы мостъ построенъ и король саксовъ Витакиндъ давно былъ бы убитъ. Но Роланда нѣтъ; онъ не пошелъ въ походъ, обиженный Карломъ. Разсказъ о войнѣ съ саксами и начинается обидой Роланда, которому Карлъ окровавилъ носъ (G. Paris, Hist., 287). Карлъ призываетъ Роланда и мостъ построенъ *). У Bodel'я въ его «Guiteclin» Карлъ ведетъ войну съ Gueteclin'омъ; центръ разсказа также постройка моста и переходъ черезъ Рейнъ; разсказъ кончается смертью Guiteclin'a и женитьбой Baudouin'a (брата Роланда) на Sibile'ѣ, вдовѣ Guiteclin'a. Смерть Бодуэна, говоритъ Гастонъ Парисъ, есть pendant смерти Роланда.

Та же самая тема — король въ затруднительномъ положеніи, изъ котораго его выручаетъ обиженный имъ рыцарь—обработана и въ разсказѣ объ Ожье Датчанинѣ, при томъ съ большею подробностью (почему разсказъ сильнѣе напоминаетъ тюркскаго Шуно), но съ тою разницею, что рыцарь не называется сыномъ короля. Ожье Датчанинъ отданъ отцомъ его Gaufroi Карлу въ аманаты; Baudouinet, сынъ Ожье, играя въ шахматы съ Charlot'омъ,

*) Можетъ быть были и монгольскіе варіанты, въ которыхъ поводомъ къ примиренію была переправа. Въ одномъ книжномъ преданіи Чингисъ идетъ въ походъ противъ дзурчутовъ и встрѣчаетъ рѣку; удачной переправой онъ обязанъ сыновьямъ Хасара (Анчи-Анду-шара и Галдзагу-Чингъ-тайджи), которые, загнавъ въ рѣку табунъ лошадей на сворѣ, сдѣлали возможной переправу, т.-е. искусственно понизили уровень воды въ рѣкѣ (Алтанъ-Тобчи въ Труд. Вост. Отд. Арх. Общ., VI, 133); у Сананъ - Сэцэна эту услугу дѣлаетъ Andun Tsching taidschi, сынъ Toktangha baghatur'a, а не Хасара (Gesch. d. Ost.-Mongol., S. 75), но въ Алтанъ-Тобчи на той же 133 стр. Токтонгуй-багатуръ названъ сыномъ Хасара. Не историческое, а эпическое происхожденіе этой переправы тѣмъ вѣроятнѣе, что разсказъ и въ другихъ его частяхъ отзываетъ сказкой.

сыномъ Карла, получилъ ударъ шахматной доской въ голову, отъ котораго и умеръ. Ожье въ это время былъ на охотѣ; когда онъ вернулся и ему сказали объ этомъ, онъ просилъ Карла о возмездіи; но Карлъ былъ лицепріятенъ въ этомъ случаѣ и отказалъ. Ожье бѣжалъ къ ломбардскому королю Desier. Карлъ посылаетъ въ Ломбардію Бертрана, сына Naime'a баварскаго, требовать отъ Дезье мятежнаго вассала. Началась война, которая кончилась тѣмъ, что Ожье попалъ въ плѣнъ. Карлъ хочетъ казнить, но его отговариваютъ. Уступая совѣту епископа Тюрпэна, Карлъ ограничивается тѣмъ, что садитъ Ожье въ тюрьму въ Реймсѣ. Тюрпэнъ кормитъ узника. Извѣстіе о смерти Ожье распространяется между сарацинами и Brehier нападаетъ на Францію и опустошаетъ ее. Самъ Карлъ падаетъ духомъ. Онъ слышалъ, какъ одинъ молодой человѣкъ подсказалъ ему: «О если бы былъ живъ Ожье!» но не можетъ забыть вину Ожье. Триста княжевичей окружаютъ палатку Карла и требуютъ: Ожье! Ожье! Тюрпэнъ говоритъ Карлу, что только одинъ Ожье можетъ выручить его и что онъ живъ. Освобождаютъ Ожье изъ тюрьмы; онъ выступаетъ противъ сарацинъ и убиваетъ Brehier'a.

Въ датской народной книгѣ исторія Ожье излагается нѣсколько иначе. Шарлотъ и Ожье вмѣстѣ на войнѣ противъ язычника Amarus'a; Ожье удалось убить Amarus'a, Шарлотъ позавидовалъ и напалъ на Ожье; защищаясь, Ожье убилъ Шарлота и тѣло его привезъ Карлу. Карлъ осудилъ Ожье на три года въ темницу, при чемъ не велѣлъ ничего давать ему, кромѣ небольшого количества хлѣба и чашки вина въ день. Королева, мать Шарлота, находитъ это рѣшеніе несправедливымъ и вопреки приказанію короля кормитъ узника. Къ концу трехлѣтняго заточенія сарацинскій король Mascabré напалъ на Францію; Карлъ, больной и старый, жалѣетъ, что Ожье погибъ, и радуется, узнавъ, что онъ живъ. Ожье освобожденъ; онъ убиваетъ Mascabré, очищаетъ Францію отъ сарациновъ и проситъ у Карла позволенія уѣхать въ Данію.

У всѣхъ этихъ разсказовъ схема та же, что и въ монгольскомъ сказаніи о стрѣлкѣ или царевичѣ въ немилости. Въ разсказахъ объ Ожье является и тюрьма, какъ въ преданіи о Шуно, и также его тайно кормятъ (или епископъ или королева), какъ и Шуно

кормитъ какой-то старикъ *). Если бы этотъ сюжетъ былъ найденъ въ Монголіи отдѣльно, не въ связи съ другими сюжетами, такая находка не имѣла бы важности. Многозначительно то, что и въ западномъ и въ восточномъ эпосѣ онъ находится въ комбинаціи съ другими сюжетами, тоже сходными. Роландъ, въ разсказы о которомъ вѣроятно входили всѣ темы, которыя теперь находятся только при имени Ожье, есть сынъ Карла, сына несчастной царевны, пострадавшей отъ коварства двухъ своихъ служанокъ,— Карла, который въ юности былъ обижаемъ братьями, бѣжалъ отъ нихъ, а потомъ служилъ у какого-то иностраннаго государя. Какъ мы видѣли выше, тѣ же сюжеты, надо предполагать, были пріурочены и къ Чингисъ-хану, а о сынѣ этого Чингисъ-хана, получавшемъ, какъ я думаю, въ разныхъ варіантахъ имена Шуно, Тасъ-Хара, Хасаръ, Гэсэръ, Гужиръ, разсказывали на востокѣ, что онъ терпѣлъ несправедливое притѣсненіе отъ отца, т.-е. то же, что на западѣ передавалось о Роландѣ и Ожье.

Глава VII.

Хоридай.

Тожество Чингисъ-хана, Бодончара и Хоритая. — Шаманъ, похититель женщины.—Бурте женщина и Бурте онгонъ.—Хорилтай.

Въ числѣ предковъ Чингисъ-хана упоминается Хоритай (Хоридай, Хоридой). Его знаютъ и книжныя и устныя преданія; послѣднія, впрочемъ, есть только у бурятъ; монголы ихъ не знаютъ. У Сананъ-сэцэна Хоритай-мергенъ отецъ женщины Альнъгоа, отъ которой произошелъ родъ Чингисъ-хана (Ssanang Ssetzen, 59). Въ китайской лѣтописи Юань-чао-ми-ши (Труды Пек. дух. мисс., IV, 24) тоже; онъ названъ тутъ Хорилартай-мергеномъ. Въ бурятскомъ пѣсенномъ отрывкѣ Хоридой не отецъ, а сынъ женщины Алань-говы (Памятн. книжка Иркутск. губ. 1881 года, Иркутскъ, 1881, стр. 164 — 169; см. Этногр. Обозр., кн. XXI,

*) Въ нѣкоторыхъ преданіяхъ о Шуно ему содѣйствуетъ въ бѣгствѣ его сестра; въ другихъ преданіяхъ ей могли приписать и кормленіе брата во время сидѣнія его въ темницѣ.

стр. 36) *). Въ родословной Чингисъ-хана упоминаются три женщины: Маралъ-гоа **), Алань-гоа и Хо-Елунь (Олунъ-эхэ); послѣдняя мать Чингисъ-хана. Сказаніе очень мало говоритъ о первой и третьей, но на Алань-гоа останавливается дольше. Два брата Дуа-сохоръ и Добень-мергенъ выѣхали въ степь; у Дуа-сохора одинъ только глазъ ***), но онъ имъ видитъ за три перекочевки (Ssanang Ssetzen, 59; Юань-чао-ми-ши, стр. 23; Алтанъ-Тобчи, 120); онъ увидѣлъ въ степи повозку, въ которой сидѣла красавица; это была Алань-гоа. Дуа-сохоръ отдалъ ее замужъ за своего брата Добень-мергена, отъ котораго она родила нѣсколько сыновей, а потомъ послѣ его смерти еще отъ сверхъестественнаго зачатія (отъ луча луны) родила Бодончара (въ Юань-чао-ми-ши Бодуанчаръ). Братья не любятъ Бодончара, подозрѣваютъ, что онъ плодъ незаконной любви, обдѣляютъ его, даютъ ему худую лошадь и прогоняютъ; онъ живетъ въ степи одиноко и питается охотой; потомъ братья идутъ искать его и находятъ (кажется по пуху, который несется оттуда, гдѣ стоитъ его травяной шалашъ; Юань-чао-ми-ши, стр. 28, 29; Алтанъ-Тобчи, 121; Ssanang Scetzen, 61). Это та же самая исторія, которую киргизская сказка разсказываетъ о Шингысѣ, т.-е. о Чингисъ-ханѣ (см. выше, стр. 33). Очевидно Шингысъ и Бодончаръ синонимы; монгольскій лѣтописецъ не догадался, что имѣлъ въ обоихъ случаяхъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же лицомъ, и изъ Бодончара сдѣлалъ предка, изъ Чингиса потомка. Исторію о женщинѣ Алань-гоа и о ссорѣ ея сына съ братьями онъ помѣстилъ при имени Бодончаръ, а потому въ разсказѣ о Чингисъ-ханѣ этотъ сюжетъ опущенъ, но вѣроятно были и монгольскіе разсказы этого содержанія, пріуроченные вмѣсто Алань-гоа къ матери Чингисъ-хана—Хо-Елунъ. Самое имя Чингисовой матери,

*) Вотъ этотъ отрывокъ: Хонгъ шобунъ гарбултай хосунъ модонъ сэркгэтэй ширунъ сулъ эсэкгэтэй алунъ гова экхэтэй хоридой кгэчи кхунъ, т.-е. человѣкъ по имени Хоридой, получившій начало отъ лебедя, имѣющій коновязью березу, имѣющій отцомъ Ширунъ Сула и матерью Алунъ-Гову. Авторъ статьи въ Пам. книжкѣ невѣрно перевелъ эту запѣвку; парное Ширунъ-сулъ, которое онъ перевелъ «коралловый хвостъ», онъ принялъ за прозвище самого Хоридоя, а Аланъ-гову выставилъ женой Хоридоя, а не матерью.

**) Маралъ—самка благороднаго оленя; гоа, иногда гова, «красавица».

***) Сохоръ по-монг. „кривой“ (т.-е. одноглазый).

повидимому, есть тоже Алань-гоа или Алань-хоа, только съ перестановкой членовъ; Елунъ—это Алань, первый членъ *хо* отвѣчаетъ второму *хоа*. Этому послѣднему, переводимому обыкновенно по-русски «красавица», въ бурятскихъ сказкахъ отвѣчаетъ *гохонъ*, придаваемое къ именамъ дѣвицъ. Въ тюркскихъ сказкахъ вмѣсто *гохонъ* и *хуа* красавицы получаютъ, какъ второй членъ имени, формы *когинъ* и *кога*, и наконецъ *ко* *). Кажется и о предкѣ Хоридоѣ разсказывали то же самое, что о Бодончарѣ и Шингысѣ. По крайней мѣрѣ съ Бодончаромъ и Шингысомъ у него есть одно общее мѣсто: подобно Бодончару и Шингысу онъ имѣлъ завистливыхъ братьевъ, которые при дѣлежѣ упромышленныхъ звѣриныхъ шкуръ обдѣлили Хоридоя; Хоридой отпихнулъ ногой свою долю, ушелъ на островъ Ойханъ, т.-е. Ольхонъ, и сталъ жить одиноко, занимаясь охотой (Памятн. кн. Иркут. губ. 1881 г., стр. 168); продолженіе исторіи Хоридоя не совпадаетъ съ исторіей Бодончара. Во время своего одиночества Хоридой увидѣлъ лебедей, слетавшихъ къ одному озеру и обращавшихся въ дѣвицъ; одну изъ нихъ онъ захватилъ, спрятавъ ея лебединую шкурку; она стала его женой, родила ему одиннадцать сыновей, но, выпросивъ у него лебединую шкурку, улетѣла, оставивъ его вдовцомъ (ibid., стр. 164 — 168; Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 143—145; Этногр. Обозр., кн. XXI, 562—566).

Дальнѣйшая исторія Хоридоя не сохранилась въ памяти бурятъ, но я думаю, что она была и что она можетъ быть возстановлена по урянхайской сказкѣ о Каратты-ханѣ (Тункъ-Каратты-ханѣ; см. Оч. с.-з. Монг., IV, 373—379). Дѣвица, въ видѣ утки слетѣвшая на озеро, была изловлена и стала женою Ка-

*) Въ бурятскихъ сказкахъ Гонокъ-гохонъ, Эрмельжинъ-гохонъ (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этногр., т. I, в. 1, стр. 64—78, 49—61); въ тюркскихъ Тебене-кога (Radloff, Proben, IV, S. 33), Агылангъ-Ко (ibid., II, 386), Ала-Ко (ib., 577), Едженъ-Ко (ib., 698), Кубай-Ко (Castren, Finn. Myth., 155 и Reisen und Erinn., 243), Номунъ-Хо (Radloff, Prob., I, 409).

**) Хоридой упрекаетъ братьевъ: „Зачѣмъ вы безъ меня раздѣлили *наше общее достояніе?*“ Въ Юань-чао-ми-ши (стр. 27) четыре брата Бодончара, Бэлгунетай, Бугунэтай, Буху хатаги и Бухатусалчжи, раздѣлили между собою имущество, *принадлежавшее* пяти *братьямъ вмѣстѣ*, а Бодуаньчару не удѣлили ничего.

ратты - хана; получивъ свой титимъ (талисманъ, посредствомъ котораго она могла летать), она улетѣла на небо къ своему отцу; Каратты - ханъ идетъ возвращать ее, приходитъ къ ставкѣ ея отца, встрѣчаетъ одну изъ сестеръ своей жены, съ кувшиномъ пришедшую брать воду, и опускаетъ въ кувшинъ кольцо; по кольцу его прибытіе узнано; онъ получаетъ жену и кромѣ того уноситъ отъ тестя солнце и луну. Каратты это Хоридой; женщина Самбай-дагине, улетѣвшая въ утиной шкуркѣ, отвѣчаетъ дѣвѣ-лебедю, бывшей женою Хоридоя, но здѣсь исторія не кончается отлетомъ птицы-женщины; мужъ идетъ искать ее и вновь возвращаетъ ее къ своему очагу.

Хоридой является еще разъ въ одномъ бурятскомъ преданіи. Изъ Монголіи въ бурятскую землю бѣжала съ мужемъ и народомъ женщина Бальджинъ, невѣстка солонготскаго хана; за ней была послана погоня; при ней по одному варіанту находился Хоридой какъ бы въ качествѣ начальника надъ войскомъ. Я думаю, что Хоридой не случайно введенъ въ этотъ разсказъ, что въ первоначальной редакціи этотъ Хоридой выставлялся мужемъ женщины или ея похитителемъ. По другому разсказу изъ Монголіи бѣжалъ нѣкто Бохакъ, который имѣлъ связь съ ханскою дочерью и увелъ съ собой за Байкалъ народъ; за нимъ былъ посланъ въ погоню Сохоръ-нойонъ. Я думаю, что вмѣсто Бохака стояло бо-ханъ, т.-е царь-шаманъ *); что этотъ

*) Всѣ варіанты о Бохакѣ были записаны у аларскихъ бурятъ, которые дѣйствительно имѣли сородича Бохака, жившаго въ прошломъ столѣтіи. Вмѣсто легендарнаго Бо-хана аларцы поставили своего родича. Имя Бо-ханъ существовало въ монгольскомъ эпосѣ. Въ калмыцкой легендѣ на Волгѣ Бö-ханъ (Böh nojon или Böh-chan) прижилъ съ чужой женой во время отсутствія ея мужа сына, котораго мать положила въ степи подъ дерево; это Цоросъ, предокъ калмыцкаго народа (Pallas, Sammlungen, I, 33 и 34); одинъ изъ иркутскихъ изслѣдователей сближаетъ съ этимъ Бö-ханомъ бурятскаго Буха-нойона, подозрѣвая въ членѣ буха „быкъ", искаженіе изъ древнемонгольскаго бугэ—„шаманъ" (Памятн. книжка Иркутск. губ. 1881 г., стр. 189), и съ Цоросомъ бурятскаго Булагата, который былъ прижитъ отъ Буха-нойона также незаконно, брошенъ матерью въ степи, вскормленъ, какъ и Цоросъ, отцомъ, и сдѣлался предкомъ бурятскаго народа, какъ Цоросъ сталъ предкомъ калмыцкаго. Въ одномъ варіантѣ у того же иркутскаго автора Буха-нойонъ похищаетъ женщину на южной сторонѣ Байкала и перевозитъ ее на себѣ черезъ Байкалъ; это и есть Бо-ханъ или Бохакъ,

шаманъ увезъ царскую дочь, хотя бурятское преданіе это забыло, и наконецъ, что этотъ шаманъ назывался Хоридой и что исторія Бальджины и есть исторія о Бохакѣ. Сохоръ-нойонъ не нашелъ Бохака, но на берегу Ангары нашелъ какого-то шамана Гурте и отрубилъ ему голову (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 1, стр. 135; в. 2, стр. 110). Этотъ Гурте и есть тотъ самый преступникъ, за которымъ былъ отправленъ Сохоръ-нойонъ; имя Гурте есть новое видоизмѣненіе формъ Хоридой, Каратты. Двѣ подробности: 1) шамана могли убить только подкладкой изъ его сапога, секретъ, который шаманъ самъ же и выдалъ, 2) тѣло его поплыло вверхъ по рѣкѣ, — сближаютъ этотъ разсказъ съ книжнымъ сказаніемъ о Шидургу и Чингисъ-ханѣ; Шидургу умерщвленъ только при помощи веревки, вынутой изъ его сапога,—секретъ, имъ самимъ сообщенный; трупъ его жены поплылъ вверхъ по рѣкѣ (Алтанъ-Тобчи, 143). Эти подробности приводятъ къ циклу сказаній о Чингисъ-ханѣ. Могъ быть такой варіантъ: у монгольскаго хана Чингиса шаманъ (по имени Гурте или Хоридой) *) похитилъ жену и бѣжалъ съ нею

бѣжавшій изъ Монголіи на сѣверную сторону Байкала. Въ окрестностяхъ этого озера сохранилась въ памяти и форма Бо-ханъ; этимъ именемъ называется гора на берегу рѣки Иды къ с. отъ Иркутска; тутъ жилъ по преданію шаманъ Бо-ханъ или Бо-хонъ, который имѣлъ состязаніе съ какимъ-то другимъ вѣщимъ существомъ и, когда этотъ вошелъ въ воду рѣки Иды, заморозилъ рѣку надъ его головой (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. II, в. 1, стр. 55); это замораживаніе рѣки ставитъ Бохана въ близкія отношенія къ Бохаку: въ преданіи о послѣднемъ также есть замораживаніе рѣки; Сохоръ-нойонъ, въ то время, когда цвѣли лиліи (сарана по-сибирски), заморозилъ Ангару, по льду перешелъ ее и отрубилъ голову шаману Гурте. Въ идинскомъ преданіи отрубленной головы нѣтъ, но въ варіантахъ темы о замороженной рѣкѣ исторія иногда представляется въ такомъ видѣ: ледъ замерзаетъ вокругъ шеи погрузившагося въ воду и противникъ отрубаетъ ему голову (Radloff, Proben, IV, 61 о Самаръ-Казанѣ или Саларъ-Казанѣ); отрубленная голова могла быть и въ идинскомъ преданіи (см. Этногр. Обозр., кн. XVI, стр. 356 — 359). То же соединеніе темъ, замороженная вода, отрѣзанная голова и одновременность льда и цвѣтовъ, встрѣчается и въ апокрифическихъ легендахъ объ Иродіадѣ (А. Н. Веселовскій, Легенды о дикомъ охотникѣ въ Запискахъ Романо-герм. Филолог. Общ. при Спб. унив., в. 1, 1888, стр. 58).

*) Въ алтайскомъ преданіи шаманъ Тарханъ-бо увозитъ дочь у Ойродъ-хана; можетъ быть имя Ойродъ (произносится также Уротъ и т. п.)

на сѣверную сторону Байкала; Сохоръ-нойонъ посланъ за нимъ въ погоню. Или: у монгольскаго хана, носившаго какое-нибудь другое имя, шаманъ Чингисъ увезъ жену. Дѣйствительно есть и теперь разсказы, отвѣчающіе обѣимъ схемамъ; по однимъ разсказамъ шаманъ Таинъ-тирхинъ увезъ жену у Чингисъ-хана *); по другимъ Чингисъ отнялъ жену у царя Шидургу.

Устныя преданія не сохранили имени жены, увезенной шаманомъ. Можно догадываться, что она называлась Бурте, тѣмъ именемъ, которое дается женѣ Чингисъ-хана въ лѣтописи. Хотя это имя не дается женѣ царя Шидургу, но, во-1-хъ, оно слышится въ имени шамана Гурте; въ бурятскомъ *б* и *г* иногда замѣщаются, поэтому вмѣсто Гурте можно ожидать Бурте; во-2-хъ, тѣло шамана (Гурте или, можетъ быть, Бурте) поплыло вверхъ по рѣкѣ,—мотивъ, который въ лѣтописи соединенъ съ тѣломъ утопившейся жены Шидургу-Тюльгуна; можетъ быть эта жена называлась Бурте, почему вмѣстѣ съ именемъ на шамана былъ перенесенъ и мотивъ о тѣлѣ, плывущемъ противъ теченія; въ-3-хъ, жена Шидургу'я стала потомъ женою Чингисъ-хана, а одна изъ его женъ называлась Бурте; правда, лѣтопись не отожествляетъ эту Бурте съ женой царя Шидургу, но она все-таки разсказываетъ о ней, что она была однажды похищена меркитами и Чингисъ-ханъ ѣздилъ возвращать ее, и, кажется, этотъ лѣтописный эпизодъ есть та же исторія, которую теперь народная память знаетъ, какъ разсказъ о шаманѣ, похитившемъ женщину изъ Монголіи. Меркиты отдали Бурте человѣку Букэ-Чилгеру (Юань-чао-ми-ши, 51, Ssanang Ssetzen, 81); въ Алтанъ-Тобчи, стр. 131, этотъ же человѣкъ, по моей догадкѣ, является подъ именемъ Джингиръ-бухэ; *букэ* и *бухэ* можно принять за монгольское *бугэ*, «шаманъ»; Джингиръ какъ будто взамѣнъ фор-

---

только версія имени Хорид-ой; въ алтайскомъ преданіи имя шамана Гурте, измѣненное въ Ойродъ, какъ будто перешло на отца женщины.

*) Въ Юань-чао-ми-ши Чингисъ-ханъ посылаетъ Сохора въ погоню за шаманомъ Тубутъ-тэнгри, который увелъ у него много народа (Труды пек. дух. мисс., IV, 136). Я думаю, что этотъ Сохоръ тотъ же Сохоръ, котораго знаетъ бурятская легенда, а Тубутъ-тэнгри не кто иной, какъ, во-первыхъ, шаманъ Боханъ (неправильно Бохакъ) бурятскихъ преданій, бѣжавшій съ народомъ изъ Монголіи, и, во-вторыхъ, шаманъ Таинъ-тирхинъ, увезшій жену Чингисъ-хана.

мы Тэнгиръ, которая по одной моей записи стоитъ при имени шамана, который увезъ жену у Чингисъ-хана (Таинъ-Тэнгиръ вмѣсто Таинъ-Тирхинъ; Очерки с.-з. Монг., IV, 293; см. также въ Танг.-тиб. окр. Китая, II. 209) *). Къ сопоставленію этихъ лѣтописныхъ отрывковъ съ устнымъ преданіемъ о шаманѣ я возвращусь въ главѣ о Чурилѣ.

Можетъ быть тотъ же Хоридой является въ бурятскомъ преданіи о приносѣ онгона Бурте (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I. в. 2, стр. 125). Хангинское поколѣніе бурятъ имѣетъ особый онгонъ въ видѣ человѣческой головы, вырѣзанной изъ дерева. Въ моихъ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 120, этотъ онгонъ названъ Бурьтынъ, у Хангалова и Агапитова Буртö (Извѣстія Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. т. XIV, №№ 1—2, стр. 28). Братья Хоридой и Хортонъ. убѣгая отъ погрома изъ Монголіи на сѣверъ, не могли взять съ собой престарѣлаго отца

*) Преданіе о шаманѣ, похитившемъ женщину, сближается съ бурятскимъ преданіемъ о Буха-нойонѣ, какъ мотивомъ увоза женщины, такъ и мотивомъ окаменѣнія. Когда Буха-нойонъ бѣжалъ на сѣверную сторону Байкала, за нимъ погнался ханскій быкъ; въ моментъ, когда ханскій быкъ догналъ его, Буха-нойонъ обратился въ камень и ханскій быкъ, боднувъ его, только раскололъ свой рогъ. По одному варіанту преданія о шаманѣ Даинъ-Дерьке (т.-е. о каменной бабѣ Таинъ-Тирхинъ), когда Арахи хотѣлъ его ударить саблей, шаманъ обратился въ камень (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 283). О сабельномъ ударѣ знаетъ и та запись, въ которой противникомъ окаменѣвшаго шамана выставляется Чингисъ-ханъ (Очерки с.-з. Монг., II, 157). Вѣроятно одинъ видъ легенды былъ такой: шаманъ увезъ жену Чингисъ-хана; Чингисъ догналъ шамана и ударилъ его саблей; шаманъ въ моментъ удара окаменѣлъ. Сабельный ударъ Арахи вызванъ другими мотивами; Арахи и Таинъ-Дерьке уговорились отрубить другъ другу нижнюю часть тѣла; Арахи далъ себя разрубить, а Таинъ-Дерьке обманулъ: въ моментъ удара обратился въ камень. Подобное вѣроломство бурятами приписывается и тому персонажу, который окаменѣлъ на сѣверной сторонѣ Байкала. Тэнгри Бохо-Муя устроилъ кузницу для тэнгри Бохо-Тели, но не отдалъ ее и удержалъ за собою; Бохо-Тели подъ видомъ быка погнался за Бохо-Муя; тотъ обратился въ камень и Бохо-Тели испортилъ свой рогъ, удалился на востокъ и сдѣлался Ерленъ-ханомъ, т.-е. царемъ ада (Очерки с.-з. Монг., IV, 822, 823). Солонамъ извѣстно, что сынъ неба Техе-бехо боролся съ сыномъ земли Якъ-бехо (ibib., 235). Въ дюрбютской сказкѣ царь неба подъ видомъ бѣлаго быка гоняется за чернымъ земнымъ быкомъ или за царемъ шулмусовъ подъ видомъ быка (Оч. с. з. Монг., IV, 194 и 197).

Бурте-убугуна *); они отрубили ему голову, подвѣсили ее къ своей спинѣ и привезли на новую родину. Деревянныя изображенія головы, служащія онгонами хангиновъ, и представляютъ эту голову предка. Хоридой, привезшій онгонъ хангиновъ, можетъ быть тожественъ съ хоринскимъ Хоридоемъ. Поколѣніе Хангинъ ведетъ свой родъ отъ лебедя, почитаетъ эту птицу священной и считаетъ за грѣхъ убивать ее; эти отношенія къ лебедю сближаютъ хангинскаго Хоридоя съ предкомъ хоринскихъ бурятъ, женившимся на дѣвѣ-лебеди. Да у хангиновъ и дѣйствительно есть такое преданіе (см. Очерки с.-з. Монг. IV, 23) **).

Какъ уже выше сказано, въ бурятскомъ нарѣчіи *г* и *б* замѣщаются; то же кажется и съ звукомъ *х*; генеалогическое бурятское преданіе ставитъ рядомъ двухъ братьевъ: Хоридой и Бурядой (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 119; Позднѣевъ, Образцы монг. нар. литер., 264); вѣроятно это синонимы ***). Вѣроятно и въ преданіи о хангинскомъ онгонѣ всѣ три имени, Хоридой, Хортонъ и Бурте (Бурьтунъ),— версіи одной и той же формы. Эти формы безразлично придавались то приносимому предмету (онгону), то тому персонажу, который приносилъ онгонъ, подобно тому, какъ имя Эрдени придавалось то лицу, приносившему святыню (Эрдени-хараликъ, Эрдени-мергенъ), то приносимому предмету (статуя Эрдени-цзу). Въ одномъ варіантѣ Абатай, принесшій въ Монголію статую

---

*) У Хангалова и Агапитова онгонъ Буртö принесенъ Хортономъ, сыномъ Хоредоя.

**) Хоринскіе буряты, потомки Хоридоя и его жены лебеди, имѣютъ также обряды, выражающіе почитаніе этой птицы. Когда лебедь пролетаетъ надъ юртой, матери заставляютъ дѣтей плескать молоко вслѣдъ пролетающей праматери-птицы.

***) У Сананъ-Сэцэна (стр. 75) парное Oïrad Burjād; это племя прислало съ Байкала Чингисъ-хану посла Orodschu Schiguschi и орла (Шмидтъ сближаетъ ихъ съ киргизами Рашидъ-Эддина, которые въ знакъ покорности прислали къ Чингисъ-хану посла Орусъ-Инала и кречета). У Рашидъ-Эддина встрѣчаются рядомъ Урутъ и Бурутъ (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XII, стр. 96). Въ одномъ устномъ бурятскомъ преданіи шаманка Асуханъ, воспитательница Булагата, названа принадлежащею къ племени Ойратъ-Бурятъ (Позднѣевъ, Образцы народн. лит. монг. плем., вып. 1, Спб., 1888, стр. 264).

Эртене-цзу, названъ Гартай-ханомъ (Очер. с.-з. Монг., IV, 340, вар. з); это какъ будто отголосокъ формъ Хоридой, Гурте, Каратты и пр. *). Можетъ быть рядомъ слѣдуетъ поставить и форму Гариде (въ парномъ Ханъ-Гариде); такъ называется миѳическая птица, которой между прочимъ приписывается приносъ дерева занданъ (сандалъ); легенда напоминаетъ западныя легенды о приносѣ cinnamomum'а, а также драгоцѣнныхъ камней, іакинѳа и друг. (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 188 и 773; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 207). Въ сказкахъ же иногда если не сама птица приносится богатыремъ, то ея перо или крыло (Очерки с.-з. Монг., IV, 346, 502, а также 427).

Въ имени Хорилартай, находящемся только въ Юань-чао-миши, можно выдѣлить двѣ части: 1) Хори—имя бурятскаго поколѣнія, и 2) тай—притяжательная частица; изъ этихъ двухъ частей составляется Хоритай, имя перс(чажа, которому по своему мѣсту въ родословной Чингисъ-хана Хорилартай и отвѣчаетъ, т.-е. это отецъ женщины Алань-гоа. Въ имени Хорилартай оказывается излишняя вставка *лар;* эту вставку я предложилъ бы раздѣлить такимъ образомъ: *л — ар;* если дѣйствительно изъ имени Хорилартай можетъ быть опущено только *ар*, то получается имя Хорилтай, которое, въ самомъ дѣлѣ, существовало **) и, какъ мнѣ

---

*) Въ якутскомъ фольклорѣ тотъ же Хоридой, кажется, подъ видомъ Аръ-Тоенъ, у котораго жена Хубай-хотунъ (жена-лебедь).

**) Хоролдай-мергенъ-ханъ находится въ монгольской сказкѣ, записанной у дархатовъ (къ зап. отъ оз. Косоголъ). Богатырь Дзалута-мергенъ, по желанію своей коварной жены, сначала привозитъ цѣлебное сердце птицы Ханъ-Гарди (Ханъ-Гариде), а потомъ убиваетъ Хоролдай-мергена, чтобы добыть его цѣлебное сердце (Очерки с.-з. Монг., IV, 505, 506). Тотъ же мотивъ—вырѣзываніе сердца—и въ бурятскомъ варіантѣ соединенъ съ именемъ Гэрэлтей-ханъ; его сердце вырѣзываетъ Гэсэръ (Этногр. Обозр., кн. XV, 1893, № 4-й, стр. 66). Эти примѣры показываютъ, что формы Хоролдой и Гэрэлтей, похожія на Хорилтай, и теперь еще существуютъ въ Монголіи, и что съ ними связанъ тотъ же мотивъ, вырѣзываніе сердца, какъ и съ формой Наранъ-Гэрэлъ. Инцидентъ съ Ханъ-Гариде можетъ быть только повтореніе инцидента съ Хоролдоемъ; *гариде* та же форма, только безъ *л*. Имя Харидай встрѣчается еще въ Очерк. с.-з. Монг., IV, 441 (въ сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ, это отецъ Хархурмукчина, противника Иринъ-Сайна) и у Рашидъ-Эддина (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., XIII, 124: Хоридай доноситъ Чингису о заговорѣ Джамуги).

кажется, придавалось тому же персонажу, который назывался Хоридоемъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, во-первыхъ, соотвѣтствующее мѣсто въ Алтанъ-Тобчи (стр. 5), гдѣ отецъ женщины Алань-гоа вмѣсто Харитая названъ хоритумэтскимъ Суралтай-мэргэномъ, именемъ, въ которомъ иниціалъ *х* замѣненъ звукомъ *с;* во-вторыхъ, существованіе имени Бороллдай или Буруллдай *), которое отличается только иниціаломъ и можетъ быть выведено отъ приведеннаго выше Буридай черезъ вставку *л* и которое въ сказкахъ замѣщаетъ имя Хоридой. Такъ, хитрый старикъ, который проводитъ Эсэгэ-Малана, царя неба, въ бурятской сказкѣ называется Хоридой, а въ монгольскихъ такой же хитрый человѣкъ, обманывающій Хормустенъ-хана, царя неба, называется Бороллдай **).

Хоридой, какъ видно изъ предшествующаго, стоитъ въ очень близкихъ отношеніяхъ къ Чингисъ-хану; вѣроятно и Хорилтай не было чуждо сказаніямъ о Чингисѣ. Выше было сказано, что къ Хоридою, повидимому, пріурочивалась одна изъ темъ изъ сказанія о Чингисѣ, а именно, ссора съ братьями и удаленіе въ одиночество. Не одна эта тема могла прикрѣпляться къ Хоридою или Хорилтаю, а и другія, какъ, напримѣръ, служба у царя и заговоръ царя, а также исторія гонимой матери и поѣздка за вѣщей дѣвицей, т.-е. о Хорилтаѣ могли разсказывать то же, что

*) Полное имя Бай-Бороллдай (Очер. с.-з. Монг., IV, 379). Алтайцамъ также извѣстенъ Бай-Бурулъ, какъ синонимъ Камъ-Курмося, съ которымъ также соединена тема объ издѣвательствѣ надъ богомъ (ibid., 328).

**) Съ именемъ Бороллдой связаны двѣ темы: 1) бѣднякъ, изгнанный братьями, въ одиночествѣ занимающійся охотою, поймалъ лисицу, и находитъ въ ней покровительницу; она устраиваетъ женитьбу его на царской дочери (Очерки с.-з. Монг., II, 171; IV, 379); это русская сказка о Бухтанѣ Бухтановичѣ (Аѳанасьевъ, Русск. народ. сказки, изд. 3-е, М., 1897, № 98, т. I, стр. 245), болгарская о Воденичарѣ (Худяковъ, Матеріалы для изуч. народ. слов., 15); 2) старикъ, который издѣвается надъ царемъ неба. Темой объ изгнаніи и одиночествѣ Бороллдай напоминаетъ хоринскаго предка Хоридоя и монгольскаго предка Бодончара; разсказъ о старикѣ, издѣвающемся надъ царемъ неба также является съ именемъ Хоредой (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 4). Я подозрѣваю, что и о Бодончарѣ, предкѣ монгольскаго народа, разсказывали сказку о лисицѣ, и что болгарская сказка о Воденичарѣ и есть сохранившаяся сказка о Бодончарѣ и лисицѣ.

о Эрдени-Хараликѣ. И если Хоридой есть синонимъ Чингисъ-хана, то къ послѣднему могло придаваться и такое имя, какъ Хорил-тай.

Глава VIII.

Наранъ-Гэрэлъ.

Хухудой и Росланеева голова.—Птицы-хохотуни.—Желчь, печень и сердце Наранъ-Гэрэла.—Ойо-чикиту.—Харалтукъ и Гэрэлту.

Въ монгольскихъ сказкахъ иногда встрѣчается имя Наранъ-Гэрэлъ. Иногда у персонажей этого имени есть сходныя черты или атрибуты, иногда же между лицами, носящими это имя, ничего нѣтъ общаго. Пересмотръ случаевъ, въ которыхъ это имя встрѣчается, умѣстенъ здѣсь потому, что есть нѣкоторое основаніе предполагать, что имя это являлось въ сказаніяхъ рядомъ съ именемъ Чингисъ-ханъ. Я даже думаю, что иногда Наранъ-Гэрэлъ стояло на мѣстѣ Чингисъ-хана.

Въ бурятской сказкѣ «Ханъ-Гужиръ» (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 61) это имя прилагается къ какому-то необыкновенному могущественному существу. Ханъ-Гужиръ на службѣ у Гули-хана, который дѣлаетъ ему разныя опасныя порученія съ намѣреніемъ погубить его. Одно изъ такихъ порученій—достать масло изъ печени Наранъ-Гэрэла; Ханъ-Гужиръ ѣдетъ; дорогой видитъ на степи лежитъ богатырь, у котораго одинъ бокъ еще цѣлый, а другой уже сгнилъ, однѣ голыя кости. Это Хухудой, который три года бился съ Наранъ-Гэрэломъ, но безъ успѣха, и только искалѣчился. Хухудой отговариваетъ ѣхать въ безразсудную поѣздку. Впослѣдствіи онъ даетъ Ханъ-Гужиру ножъ; только этимъ ножомъ можно убить Наранъ-Гэрэла. Ханъ-Гужиръ разсѣкъ Наранъ-Гэрэла и добылъ масло изъ его печени.

Этотъ отрывокъ изъ бурятской сказки очень напоминаетъ одинъ эпизодъ изъ сказки объ Ерусланѣ Лазаревичѣ въ Погодинскомъ и лубочномъ варіантахъ. Ерусланъ наѣзжаетъ на поле, усѣянное костями; посреди поля богатырская голова; это голова богатыря Росланея, который долго бился съ царемъ Огненный

щитъ Пламенное копье, но ничего не могъ сдѣлать; кости это его погибшее въ той же войнѣ войско. Еруслан ѣдетъ къ царю Огненный щитъ, чтобы добыть желчь изъ печени царя; она нужна, чтобы исцѣлить царя Кейкауса и отца Еруслана, потерявшихъ зрѣніе. Росланей отговариваетъ Еруслана, но тотъ не слушаетъ его, и Росланей даетъ ему мечъ. Еруслан долженъ только разъ ударить, и отнюдь не бить во второй разъ; иначе будетъ худо Еруслану *). Кончается эпизодъ, какъ и въ бурятской сказкѣ: Еруслан добываетъ желчь.

На мѣстѣ Ханъ Гужира въ русской сказкѣ стоитъ Еруслан, на мѣстѣ Хухудоя голова Росланея. Наранъ-Гэрэлу отвѣчаетъ царь Огненный щитъ. У бурятской сказки съ русской разница въ томъ, что Наранъ-Гэрэлъ не жжетъ огнемъ, какъ Огненный щитъ русской сказки, хотя имя его и указываетъ на огненную природу, потому что наранъ значитъ «солнце», а гэрэлъ или какъ произносятъ буряты гырылъ—«лучъ» или «свѣтъ». Имя Росланей конечно то же, что и Еруслан; достаточно было небольшого измѣненія имени и редакторъ сказки уже не узналъ его. Раньше вѣроятно на мѣстѣ Росланея стояло какое-нибудь другое имя, можетъ быть въ родѣ Хухудой. Въ варіантѣ Ундольскаго (Тихонравовъ, Лѣтописи русск. литер. т. II, Отд. II, стр. 100—128), эпизодъ съ Росланеевой головой усложненъ другимъ—Урусланъ Залзаровичъ ѣдетъ добыть печень Зеленаго царя, но онъ не знаетъ дороги; дорогой онъ встрѣчаетъ стадо птицъ хохотуней, которыя, слетѣвъ къ одному дубу, стали «изметываться» дѣвицами; Урусланъ поймалъ одну изъ этихъ хохотуней, приковалъ къ своему стремени и заставилъ показать дорогу; добывъ печень, при помощи той же хохотуни Урусланъ возвращается.

*) Въ бурятской сказкѣ Хухудой не даетъ наставленія, и если тутъ пропускъ, то наставленіе его было обратное, потому-что Ханъ-Гужиръ не могъ сразу разсѣчь Наранъ-Гэрэла, разсѣченныя половины начали сростаться, и онъ рубитъ во второй разъ. Правило бить только разъ извѣстно сѣверной Азіи. По устному сообщенію г. Боткина, путешествовавшаго въ низовьяхъ Енисея, тамошніе инородцы при лѣченіи болѣзней употребляютъ деревянныя куклы, изображающія духовъ болѣзни въ видѣ рыбъ и деревянные молотки, которыми они бьютъ этихъ деревянныхъ рыбъ; соблюдается правило—бьютъ только одинъ разъ; иначе больному станетъ хуже.

Я уже въ другомъ мѣстѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 915) высказалъ мнѣніе, что хохотуни могутъ быть объяснены тюркскимъ *ку-катунъ*; *ку* по-тюркски «лебедь», *катунъ* или *катынъ*, «женщина». Хотя такого термина въ тюрко-монгольскихъ сказкахъ и не встрѣчено пока, но представленіе о существахъ въ родѣ нашихъ дѣвъ - лебедей или въ родѣ валькирій сѣверной миѳологіи довольно распространено въ сказкахъ монголо-тюрковъ и прилагаемая къ нимъ терминологія отчасти напоминаетъ парное ку-катунъ. Въ сборникахъ г. Радлова противъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ стоитъ Schwanfrau, въ тюркскомъ текстѣ является *ку-катъ*. какъ будто *ку-катунъ* съ отсѣченнымъ окончаніемъ. Въ монгольскихъ сказкахъ такія дѣвы - лебеди иногда называются *хонъ-тайджи* или *хунъ-тайджи* (хонъ, хунъ по-монг. «лебедь»), въ бурятскихъ *хунъ-дагине*, слѣдовательно еще далѣе, чѣмъ монгольское имя отъ ку-катунъ. Въ книжныхъ памятникахъ встрѣчается имя Хонъ-хотанъ; такъ называются семь сыновей Мунлика, къ числу которыхъ принадлежитъ и шаманъ Тубутъ-тэнгри, соперникъ Чингисъ-хана, имя котораго я уже приводилъ выше. Въ одномъ мѣстѣ къ этому имени приставлено монгольское слово *долонъ*, «семь», Долонъ-хонъ-хотанъ. Правда, подъ этимъ именемъ тутъ выступаютъ мужскія лица, но и терминъ Хунъ-Тайджи придается иногда мужскимъ персонажамъ и даже иногда служилъ титуломъ хановъ.

Въ сборникѣ Шиддикöръ (Этногр. Сборн., изд. Геогр. Общ., т. VI, стр. 35—40) въ V главѣ именемъ Наранъ-Гэрэлъ называется гонимый мачехою принцъ, значитъ не темное существо, какъ въ предыдущей сказкѣ, а свѣтлое. Овдовѣвшій хаганъ, имѣвшій уже одного сына, вновь женился; новая жена также родила сына. Старшаго сына звали Наранъ - Гэрэлъ, «лучъ солнца», младшаго Саранъ-Гэрэлъ, «лучъ луны». Мать Саранъ-Гэрэла. не желая, чтобы ханскій престолъ достался Наранъ-Гэрэлу, задумала погубить пасынка. Она притворилась больною и упросила мужа изжарить для нея сердце Наранъ-Гэрэла. Тогда оба мальчика убѣгаютъ изъ родительскаго дома. Дорогой Саранъ изнемогъ и умеръ; Наранъ Гэрэлъ попадаетъ къ царю драконовъ, женится на ханской дочери, и возвращается къ своему отцу; злая мачеха истекаетъ кровью.

Наранъ-Гэрэлъ этой сказки походитъ на Наранъ-Гэрэла выше

разсказанной бурятской только тѣмъ, что и у того и другого внутренности (у одного печень, у другого сердце) представляютъ предметъ поисковъ или добыванія. Въ Шиддикöрѣ сердцу Наранъ-Гэрэла присвоивается цѣлебная сила; правда, это выдается за вымыселъ мачехи, но повидимому въ другихъ сказкахъ это свойство въ самомъ дѣлѣ принадлежало внутренностямъ Наранъ-Гэрэла. Въ бурятской сказкѣ не сказано, для чего нужно добыть печень Наранъ-Гэрэла; въ русской печень или желчь царя Огненный щитъ, отвѣчающаго Наранъ-Гэрэлу, нужны для исцѣленія ослѣпшихъ глазъ *). Въ бурятской Гэсэріадѣ Гэсэръ вырѣзываетъ сердце и печень изъ тѣла Гырылтэ-хана, чтобы умиротворить душу убитаго на войнѣ Заса-шихэра; и здѣсь форма Гэрэлте, въ бурятскомъ произношеніи Гырылтэ, связана съ вырѣзываніемъ внутренностей.

Въ остальномъ Наранъ-Гэрэлъ Шиддикöра представляетъ противоположность Наранъ-Гэрэлу бурятской сказки. Это гонимый принцъ въ родѣ Харалика, въ родѣ Чингисъ-хана, наконецъ въ родѣ Карла, съ тою разницей однако, что Чингисъ-хана и Карла гонятъ братья, а Наранъ-Гэрэла мачеха **); Наранъ-Гэрэлъ ближе, чѣмъ къ этимъ послѣднимъ, къ Харалику, который терпитъ гоненіе отъ женщины, занявшей у его отца мѣсто его матери. Какъ Чингисъ и Карлъ спасаются бѣгствомъ, такъ и здѣсь Наранъ-Гэрэлъ убѣгаетъ. Въ другихъ сказкахъ о злой мачехѣ терпятъ гоненіе единоутробные братья (сказка объ Аю-Чикты въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 283; сказка объ Ойо-Чикиту у Бергмана, Nomadische Streifereien unter d. Kalmücken, Riga, 1805, Th. IV, s. 17—150); въ бѣгствѣ старшій братъ иногда служитъ покровителемъ младшему; въ Шиддикöрѣ братья отъ разныхъ матерей; гоненію подвергается старшій, но млад-

*) Въ апокрифическомъ разсказѣ Провъ и Іисусъ, котораго Провъ изъ любви къ нему называлъ своимъ братомъ, вошли въ воду; Іисусъ даетъ Прову рыбу, внутренности которой могутъ исцѣлить жену и сына Прова отъ бѣснованія (М. Соколовъ, Матеріалы и замѣтки по старинн. слов. литературѣ, стр. 169); въ библейскомъ разсказѣ о Товитѣ и Товіи желчь рыбы уничтожаетъ бѣльмо на глазахъ.

**) И Карла преслѣдуетъ мачеха. Алгиста послѣ насильственной смерти Пепина удаляется въ монастырь на Монмартрѣ и продолжаетъ свои козни, подбиваетъ своихъ сыновей противъ Карла (Leon Gautier, Les epopées françaises, III, p. 32).

щій братъ почему-то тоже отправляется въ бѣгство со старшимъ, и Наранъ, подобно Морану карловингскаго эпоса, становится покровителемъ молодого принца, т.-е. гонимый принцъ покровительствуетъ негонимому; ожидается совершенно обратное отношеніе. Въ монгольской сказкѣ о убѣгающихъ братьяхъ Бамба-Шиту и Дзулдзукѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 237—243) братья также отъ разныхъ матерей. Въ киргизской сказкѣ о Гарыкулѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 813) въ изгнаніе идутъ принцъ и сынъ визиря и послѣдній является добрымъ геніемъ изгнаннаго принца; здѣсь нѣтъ родственныхъ отношеній между бѣжавшими изъ царства, какъ и въ карловингскомъ эпосѣ нѣтъ родства между Мораномъ и Карломъ.

Въ сборникѣ монгольскихъ сказокъ «Арджи-Борджи» имя Наранъ-Гэрэлъ (солнечное сіяніе) носитъ царевна, дочь царя Цокту-Илагуксэна. Царь никому ее не показываетъ; кто ее увидитъ, тому выкалывали глаза. Сюжетъ этой сказки другой, но намекъ на предыдущіе персонажи того же имени заключается въ ослѣпленіи. Припомните,—желчь царя Огненный щитъ, отвѣчающаго Наранъ-Гэрэлу бурятской сказки, исцѣляетъ отъ слѣпоты. Выкалываніе глазъ вѣроятно передача явленія въ замаскированномъ видѣ; прямой смыслъ разсказа—всѣ, кто смотрѣлъ на красавицу «Солнечное сіяніе», терялъ зрѣніе отъ ослѣпительнаго ея блеска.

Въ сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ, которая разсказана въ началѣ этой книги, имя Нарану-Гэрэлъ (свѣтъ солнца) приданъ ламѣ, который является въ воздухѣ предъ царевичемъ и его родителями и возвѣщаетъ имъ, что царевичъ долженъ отправиться въ страну Удіану за своей невѣстой.

Къ перечисленнымъ случаямъ можетъ быть можно присоединить еще одинъ, гдѣ этой формы вполнѣ нѣтъ, но гдѣ ее можно угадывать, это именно въ бурятскомъ разсказѣ о Чингисъ-ханѣ и его походѣ за невѣстой—(Танг.-тиб. окраина Китая, II, 279; Зап. Вост. Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 130).

Отецъ невѣсты названъ Наранъ-ханъ т.-е. Солнце-царь; въ другой записи бурятскаго имени не приведено; ханъ названъ только по-русски Солнечнымъ царемъ; въ этой послѣдней записи Чингисъ-ханъ роетъ отъ своего дома до дома будущаго тестя ровъ, чтобы по дну его везти невѣсту; отецъ погонится

за свадебнымъ поѣздомъ и будетъ жечь его огнемъ; ровъ нуженъ, чтобы укрыться отъ этого огня. Въ имени хана первая половина парнаго Наранъ-Гэрэлъ есть; недостаетъ только второй. Пожиганіе лучами въ русской сказкѣ объ Еруланѣ приписывается царю Огненный щитъ, а онъ соотвѣтствуетъ Наранъ-Гэрэлу бурятской сказки о Ханъ-Гужирѣ. Отсюда возможность предполагать, что и Наранъ-ханъ назывался парнымъ Наранъ-Гэрэлъ.

Итогъ изъ этихъ данныхъ представляется такой: какое-то явленіе въ природѣ или какія-то явленія, происходящія съ какимъ-то предметомъ, подали поводъ къ составленію ряда сказокъ; предметъ съ которымъ происходятъ явленія, назывался Наранъ-Гэрэлъ; явленія были разнообразныя, потому и разсказанныя исторіи вышли разныя: то Наранъ-Гэрэлъ представлялся въ видѣ чудовища, метавшаго огонь, то это гонимый, несчастный принцъ, то дѣвица; въ одномъ случаѣ Наранъ-Гэрэлъ обжигаетъ огнемъ или ослѣпляетъ, въ другомъ онъ владѣетъ средствомъ возвращать потерянное зрѣніе. Я не берусь за истолкованіе этого миѳа, но нѣкоторыя разоблаченія безъ труда сами даются. Фигура Наранъ-Гэрэлъ повидимому сложная; тутъ есть указанія и на фазы луны (разрубаніе пополамъ); если въ сказкахъ о самомъ Наранъ-Гэрэлѣ нѣтъ намековъ на стрѣлы грозового явленія, то при сравненіи съ другими сказками вѣроятно окажется постепенный переходъ отъ стрѣлъ Наранъ-Гэрэла къ грозовымъ стрѣламъ; но яснѣе всего въ фигурѣ Наранъ-Гэрэла обнаруживается солнце, на которое указываетъ и имя персонажа.

Сказка объ Эрдени-Хараликѣ примыкаетъ къ той версіи, въ которой Наранъ-Гэрэлъ является гонимымъ принцемъ (V гл. сборника Шиддикöръ). По заявленію самой редакціи сказки Эрдени-Хараликъ есть воплощеніе бога Арья-Бало; другими словами, это сказка о богѣ Арья-Бало, который въ ней явился подъ именемъ Хараликъ; въ богѣ же Арья-Бало нѣкоторые европейскіе ученые (Кернъ, Минаевъ) видятъ солнце. Другая монгольская сказка, героя которой также сама редакція выдаетъ за воплощеніе Арья-Бало, есть сказка о царевичѣ Ойо-Чикиту или Го-Чикиту (Bergmann, Steifereien ununter d. Kalmücken, l. c., стр. 11: «Es ist Nidubär—монгольское имя бога Арья-Бало или Авалокитешвары—

welcher auf einer seiner Geburten als Goh Tschikitu erscheint; ср. также стр. 150). Эта сказка, записанная Бергманомъ у калмыковъ, еще ближе къ V главѣ Шиддикöра. У царя Uenäkär'a отъ прежней жены двое дѣтей: сынъ Ойо-Чикиту и дочь Эрдени-цецекъ (эрдени—«драгоцѣнность», цецекъ «цвѣтокъ»). Новая жена требуетъ, чтобы царь убилъ дѣтей; вельможа, которому было поручено это, отвезъ дѣтей къ хутухтѣ, гдѣ они и выросли; исторія кончается возвращеніемъ царевича, разоблаченіемъ коварства мачехи и казнью ея. Царь Онекеръ на мѣстѣ царя Цокту Илагуксэна V главы Шиддикöра; въ калмыцкой сказкѣ имя Цокту перешло на царевича (Ойо-Чикиту; въ моей записи, см. Очерки с. з. Монг., IV, 283, сдѣланной у дюрбютовъ и отецъ и царевичъ одинаково называются Аю-Чикту); то же имя стоитъ и въ сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ; его отецъ называется Тегусъ-Цокту. Въ дюрбютскомъ варіантѣ сохранилась и форма гэрэлъ; вмѣсто хутухты въ этомъ варіантѣ убѣжище дѣтямъ даетъ Гэрэлтей-ханъ (Теръ-гэрэлтэй-ханъ). Вотъ какъ располагаются по своему содержанію разсматриваемыя сказки:

1) Калмыцкая сказка; гонимы царевичъ (Ойо-Чикиту) и царевна, дѣти умершей царицы; гонительницей является мачеха и, главнымъ образомъ, мать мачехи; она иниціаторъ гоненія.

2) Сказка объ Эрдени-Хараликѣ; гонимы царевна и ея сынъ (Хараликъ); гонительницы двѣ ея бывшія служанки, приведенныя изъ родительскаго дома.

3) V глава Шиддикöра; гонимы два царевича отъ разныхъ матерей, одинъ отъ умершей (Гэрэлъ), другой отъ живой; гонительница въ единственномъ числѣ—мачеха.

4) Карловингскій эпосъ; гонимы царевна и ея сынъ (Карлъ); гонитель разбивается на нѣсколько персонажей; царевна терпитъ гоненіе отъ двухъ служанокъ (матери съ дочерью), привезенныхъ изъ родительскаго дома; царевичъ—отъ дѣтей мачехи.

Изъ этого списка видно, какая сказка къ какой ближе по своимъ подробностямъ. Карловингская сказка сближается съ сказкой объ Эрдени-Хараликѣ и съ калмыцкой тѣмъ, что во всѣхъ трехъ гонительницъ царевны двѣ; но въ то время какъ въ карловингской сказкѣ это мать и дочь, въ сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ такихъ отношеній не дается; въ калмыцкой же такъ же, какъ и въ карловингской: мать и дочь; коварная за-

тѣя задумана матерью. Въ трехъ сказкахъ имя царевича сходно: Хараликъ, Наранъ-Гэрэлъ и Carolus, и только въ одной не сходное имя Ойо-Чикиту. Форма Гэрэлъ есть и въ ней, но она перенесена на другой персонажъ. Имена отца царя: въ калмыцкой Öнекеръ, въ сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ Тегусъ-Цокту, въ V главѣ Шиддикöра Цокту-Илагуксэнъ, въ карловингской сказкѣ венгерскій король Floires. Въ Шиддикöрѣ сказкѣ и въ сказкѣ объ Эрдени-Хараликѣ, слѣдовательно, наоборотъ, имя Чикиту, Чикту, Цокту перенесено съ главнаго героя на второстепенный персонажъ.

Выше я помѣстилъ свою догадку, что полная форма имени Наранъ-ханъ въ бурятской сказкѣ о Чингисъ-ханѣ была Наранъ-Гэрэлъ-ханъ. Не одинъ этотъ случай указываетъ на близость сказаній о Чингисъ-ханѣ къ сказкамъ о Наранъ-Гэрэлѣ. Это парное, какъ мы видѣли, находится въ сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ; у Гужира есть общія черты съ Гэсэромъ, а Гэсэра можно сближать съ Хасаромъ, т.-е. съ братомъ Чингиса. Чингисъ-ханъ идетъ войной противъ Наранъ-хана, я думаю, противъ Наранъ-Гэрэла; съ нимъ помощникъ стрѣлокъ Тасъ-хара, который, какъ выше уже говорилось, стоитъ на мѣстѣ Хасара. Тасъ-хара (Хасаръ) помогаетъ Чингису овладѣть дочерью Наранъ(-Гэрэлъ)-хана; Гужиръ долженъ, по порученію Гули-хана добыть печень Наранъ-Гэрэла, чтобы потомъ получить дѣвицу невѣсту. Подробности другія, но цѣль поѣздки въ обѣихъ сказкахъ сходная и это сходство кромѣ того подкрѣпляется сходствомъ собственныхъ именъ (Хасаръ, Гужиръ и Наранъ-ханъ, Наранъ-Гэрэлъ). Объ отношеніяхъ Чингиса къ Эрдени-Харалику сказано въ I главѣ этой книги, стр. 17—19.

Сводъ сюжетовъ и темъ, соединенныхъ съ именами Хоритай, Харилтай, Гэрэлтей (Гэрэлту), Гэрэлъ и пр., приводитъ къ заключенію, что все это синонимы, которыми обозначалась въ легендахъ какая-то божественная личность. Въ легендахъ эта личность изображалась въ видѣ царевича (вѣроятно сынъ царя неба), который терпѣлъ гоненіе отъ злого существа, но наконецъ торжествовалъ. Иногда царевичу давалось другое имя; тогда вышеприведенная форма переносилась на какой-нибудь другой персонажъ. Такъ, наприм., въ калмыцкой сказкѣ царевичъ названъ Ойо-Чикиту; именемъ же Герелтей-ханъ названъ царь,

у котораго гонимый царевичъ нашелъ убѣжище. Въ повѣсти о Гэсэрѣ гонимый (сынъ небеснаго царя, воплотившійся на землѣ) названъ Гэсэромъ; имя Гэрэлтэ-ханъ перенесено на враждебное ему лицо. Въ ряды гонимыхъ царевичей нужно поставить и Чингиса; его гонитель, который надѣлъ на него колодки, названъ Харалтукомъ или Кирилтукомъ; едва ли можно сомнѣваться, что это версія имени Гэрэлтэй.

Харалтукъ очевидно монгольская форма, Кирилтукъ—тюркская, такъ какъ тюрки въ тѣхъ словахъ, которыя у нихъ общія съ монголами, *х* обращаютъ въ *к* (хара—кара; ханъ—канъ; хатунъ—катунъ и т. д.). Окончаніе *тукъ* или *тухъ* вѣроятно притяжательная частица, монгольская *ту*, якутская *тухъ*; выше былъ приведенъ примѣръ, гдѣ эта частица приставлена къ формѣ гэрэлъ: Гэрэлту-ханъ, что значитъ «лучистый, лучезарный ханъ». Съ отпаденіемъ этого окончанія получались формы Гэрэлъ, Харалъ, Кирилъ.

Въ старыхъ сказкахъ о Чингисъ-ханѣ, судя по сохранившимся отрывкамъ изъ нихъ, онъ представлялся двояко: или въ видѣ злого существа, *докшита*, для укрощенія котораго было нужно или духовное лицо или женщина, или въ видѣ существа добраго, которое сначала терпитъ гоненіе, а потомъ торжествуетъ. Въ тѣхъ сказкахъ, въ которыхъ рядомъ стояли и имя Чингисъ и имя, производное отъ Гэрэлъ, распредѣленіе этихъ именъ могло быть такое: въ однихъ случаяхъ Чингисъ былъ гонимый принцъ, а Гэрэлъ или Гэрэлту былъ гонитель, при чемъ онъ иногда могъ быть и отцомъ гонимаго принца; въ другихъ — Чингисъ царь, а гонимый царевичъ назывался Гэрэломъ. Послѣдній случай можетъ быть и представляетъ сказка о Хараликѣ; Хараликъ это Гэрэлъ. Царь, отецъ не Харалика, а его матери, названъ Тегусъ-Цокту; Тегусъ можетъ быть въ родствѣ съ Чингисъ; переходы *т* въ *ч* бываютъ (тельбегень—чельпегень, тарамысъ—чюрбысъ и пр.); *н* выпалъ согласно замѣченной оріенталистами способности носового звука *нг* (сагыръ-нунъ) въ тюркскомъ языкѣ терять или *н* или *г*.

Изъ круга преданій о гонимомъ царевичѣ Чингисѣ и его гонителѣ произошло, мнѣ кажется, и киргизское преданіе (Очерки с. з. Монг., II, 149) о какомъ-то Мамырханъ-Уралтаѣ, который, осердившись на Есекеня, велѣлъ набить ему оковы на шею и

ноги и бросить въ воду. Хотя здѣсь имени Чингисъ нѣту, но оно могло стоять на мѣстѣ Есекеня; Есекень, повидимому, не что иное, какъ Есугай, Исугей, отецъ Чингиса; онъ подставился вмѣсто сына; первоначально говорилось о Чингисѣ, о которомъ дѣйствительно есть книжный разсказъ, что Харалтукъ велѣлъ набить на него колодки, и Чингисъ-ханъ съ набитыми колодками бѣжалъ и спрятался въ воду. Уралтай стоитъ тутъ на мѣстѣ Харалтука; самое имя Уралтай, кажется, только версія имени Харалтукъ.

Рядъ этихъ именъ: Харалтукъ, Кирилтукъ, Уралтай, Хорилтай, и связанные съ ними сюжеты показываютъ, что имя Чингисъ тѣсно было связано съ группой сказокъ о Гэрэлѣ. И, вѣроятно, преданіе о болѣзни Чингиса, записанное у забайкальскихъ бурятъ, было передано разсказчикомъ въ попорченой редакціи; преданіе говоритъ, что Чингисъ-ханъ, ограбивъ Пекинъ, заболѣлъ зубами; оно забыло, что Чингисъ-ханъ имѣлъ противникомъ Наранъ-Гэрэла, обжигающаго и ослѣпляющаго своими лучами, и по ошибкѣ поставило зубную боль вмѣсто потери зрѣнія.

Глава IX.

Знамя Юсунъ-Сульдэ.

Девять бунчуковъ Чингисъ-хана.—Картина Юсунъ-Сульдэ.—Воинственная женщина на воротахъ города.—Небесная эпистолія.—Кумысная мутовка Чингисъ-хана.—Шаманъ-Даинъ-Тере-Тарханъ, похититель женщины.—Легенда о св Діонисіи Парижскомъ.—Вальтарій, увозящій Гильдегонду.

Выше я привелъ монгольскія преданія о знамени Чингисъ-хана. По одному преданію оно было украдено дочерью Чингисъ-хана и унесено въ Русь, и сама похитительница сдѣлалась русскою царицей (Очерки с.-з. Монг., IV, 324—325); по другому русскій охотникъ получилъ это знамя въ подарокъ и понесъ въ Русь (Пржевальскій, Монголія, I, 139). Книжные памятники не знаютъ этихъ преданій, но они все-таки знаютъ знамя Чингиса и говорятъ объ его водруженіи. Оно называется или *юсунъ сöльтей*, *юсунъ сульте*, *юсунъ сульде*, „девятихвостое“ или „девятибунчужное“ (въ китайск. лѣтописи Юань-чао-ми-ши „о девяти бѣ-

лыхъ хвостахъ", Труды пек. дух. миссіи, IV, 114; у Мэнъ-хуна „бѣлое о девяти хвостахъ", В. Васильевъ въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., IV, 231; у Банзарова: о девяти бунчукахъ, „Черн. вѣра", Спб., 1891, стр. 12), или *юсунъ-кольтей* „девятиножное" и бѣлое „девятиножное" (Рашидъ-Эддинъ, Ист. монгол., пер. Березина, I, 101; III, 112; Алтанъ-Табчи, 130). Въ китайскомъ сказаніи о Чингисъ-ханѣ, помѣщенномъ въ „Вост. Сборникѣ", Спб. 1877, т. I, стр. 180: знамя о девяти флагахъ, *цзю-ю*. *Суль*, *сöль* по-монгольски „хвостъ"; *те*, *ту* — частица притяжанія; *сульте*, *сöльте* „съ хвостомъ". Потому юсунъ-сульде и переводятъ „девятибунчужное" *).

Въ то же время второму члену сульде дается другое значеніе. Банзаровъ (Черная вѣра, Спб., 1891, стр. 28, 29) говоритъ, что монголы приписываютъ особѣ царя нѣчто божественное, какое-то особенное могущество, которое невидимо хранитъ его подданныхъ и это его качество называется *сулдэ*. Монголы говорятъ: „мы здоровы подъ сулдэ государя" **). Небо правитъ міромъ, какъ царь, и имѣетъ свое сулдэ; это небесное сулдэ олицетворено будто бы въ девяти геніяхъ или въ девяти тэнгри, аха дю йисунъ сулдэ тэнгри, „братья девять тэнгріевъ сулдэ". Сулдэ царя есть отблескъ небеснаго сулдэ. Чингисъ-ханъ желалъ представить въ своемъ лицѣ Хормусду, царя неба, поэтому и знамя его, состоявшее изъ девяти бунчуковъ, называлось сулдэ. Въ этомъ объясненіи Банзарова не ясно однако, какъ это знамя могло состоять изъ девяти бунчуковъ, и какимъ путемъ въ бунчуки могли обратиться девять геніевъ.

Отъ бурятъ, живущихъ въ верхней части долины Иркута, я слышалъ, что они ставятъ въ своихъ амбарахъ или дворахъ онгоновъ или фетишей, которые называются *Зултынъ* (Очерки с.-з. Монг., IV, 122); это семейный онгонъ; Юсунъ-сулдэ это,

---

*) Буряты произносятъ *юсунъ-колту*. О баргутахъ говорятъ, что они дѣлятся на восемь знаменъ, которыя группируются по четыре; одна группа называется *колъ*, „нога", другая—*хуба*, „кайма"; четыре члена въ группѣ различаются цвѣтами: красный, бѣлый, желтый и синій; одинъ хошунъ, или знамя, называется „красная нога", другой—„синяя нога" и т. д., или „красная кайма" и пр.

**) Это выраженіе обязано своимъ происхожденіемъ, можетъ быть, той же категоріи представленій, какъ наше: „подъ счастливой звѣздой".

повидимому, такой же онгонъ, какъ и Зултынъ, только не семейный, а онгонъ всей монгольской націи *).

Выраженіе „быть здоровымъ подъ сульдэ хана“ обозначаетъ, что пока ханъ владѣетъ знаменемъ Юсунъ-сульдэ, пока онъ его не утратилъ, монгольскій народъ можетъ считать себя въ безопасности отъ всякихъ напастей, отъ войны, повѣтрія и пр. Вотъ почему въ бурятскомъ преданіи Чингисъ-ханъ отказывается уступить знамя своей дочери, когда она стала просить его объ этомъ.

Терминъ Юсунъ-Сульдэ встрѣчается въ обстановкѣ ордосскаго праздника, о которомъ я выше уже говорилъ, сближая его съ парижскимъ Indictum (см. выше стр. 85). Тамъ я разсказалъ, что на этомъ праздникѣ выставляются: 1) бѣлая лошадь, представляющая ту бѣлую лошадь, которую небо спустило своему любимцу (точнѣе своему сыну) Чингисъ-хану; 2) человѣкъ, представляющій похитителя „Золотого кола“, и предъ нимъ, 3) девять дэрисинокъ, какъ будто модель девяти бунчуковъ; эти дэрисинки называются юсунъ сульдэ, „девять сульдэ“. И въ этомъ обрядѣ терминъ Юсунъ-сульдэ связывается съ воспоминаніемъ о Чингисъ-ханѣ, но преданія говорятъ какъ-будто объ одномъ знамени, здѣсь же оно распадается на девять стяговъ. Человѣкъ, неподвижно стоящій, можетъ конечно напоминать солнцестояніе, съ которымъ праздникъ совпадаетъ, повидимому, и по времени, но онъ называется *алтынъ хатасынъ*, „Золотой колъ“, именемъ, которымъ монголы называютъ также Полярную звѣзду. Если дѣйствительно Алтынъ Хатасынъ указываетъ на ночное небо, тогда въ девяти бунчукахъ нужно видѣть какое-нибудь созвѣздіе, которое могло представляться первобытному человѣку предстоящимъ Полярной звѣздѣ, или Большую Медвѣ-

*) Въ Алтанъ-Тобчи (стр. 122) птица (кречетъ или воронъ), считавшаяся покровителемъ рода Кіотъ, къ которому принадлежалъ Темучинъ (Чингисъ-ханъ), названа „сульдэ рода Кіотъ“. По повѣрію забайкальскихъ бурятъ у каждаго человѣка есть свой сульдэ, „геній“, такъ назыв. *сульдэ-тэнгри*. Монголы и буряты двуглаваго орла называютъ сульдэ русскаго государства, а дракона сульдэ китайскаго государства. Высочайшее божество у чувашей называется Сюльди-тора, по мнѣнію Сбоева отъ слова сюлдуръ „звѣзда“ (Сбоевъ, изслѣд. объ инородц. Казанск. губ. Казань. 1856, стр. 102). *Сюлдуръ*, татарск. *юлдузъ* отъ перехода *з* въ *р* въ чувашскомъ.

дицу, къ семи звѣздамъ которой народныя легенды пристраиваютъ двѣ звѣзды созвѣздія Дракона, или Оріонъ, который въ монгольской народной астрономіи является или трехчленнымъ или семичленнымъ и восьмичленнымъ созвѣздіемъ (см. Тангуто-тиб. окр. Китая, II, 327). Въ парномъ имени Юсунъ-сульдэ второй членъ сходенъ съ татарскимъ *юлдузъ,* киргизскимъ *джулдузъ,* сагайскимъ *чылтысъ*, „звѣзда" (по якутски *сулусъ).* Можетъ-быть Юсунъ-сульдэ или Юсунъ-сульдесъ значило Девятизвѣздица. Это, кажется, не единственный случай такого образованія парнаго имени. Выше я привелъ имя Сурганъ; такъ назывался тотъ тайджіутъ, который принялъ участіе въ плѣнникѣ Чингисъ-ханѣ; о немъ сказано, что онъ изъ племени Сульдесъ; можетъ-быть мы имѣемъ тутъ расчленившееся парное Сурганъ-сульдесъ, составленное изъ монгольскаго *дзурганъ,* „шесть" и тюркс. *джулдузъ,* „звѣзды"; по монгольскому народному повѣрію Плеяды состоятъ изъ шести звѣздъ и потому назыв. Дзурганъ-мечинъ, „шесть обезьянъ", или Дзурганъ-одунъ, „шесть звѣздъ" *).

Въ Монголіи встрѣчаются ламайскія иконы, которыя называются „Юсунъ-сульдэ" **). Сцена представляетъ горный пейзажъ; въ уровнѣ съ верхами горъ по воздуху окруженный чернымъ облакомъ, т.-е. среди тучъ несется всадникъ на бѣломъ конѣ; монголы говорятъ объ этомъ витязѣ, что это Чингисъ-ханъ; если это такъ, то конь очевидно тотъ яйцебѣлый конь, который былъ подаренъ Чингису небомъ. Конь бѣжитъ справа налѣво; если это означаетъ, что онъ бѣжитъ съ востока на западъ по теченію солнца, то зритель, значитъ, обращенъ лицомъ на сѣверъ. Такъ и должно быть; юрты монгольскія ставятся дверями на югъ, иконы помѣщаются противъ дверей, и потому изображеніе всадника совпадаетъ съ астрономическимъ фактомъ, т.-е. для человѣка, сидящаго въ юртѣ

---

*) Въ Монголіи распространена легенда о томъ, что Плеяды прежде состояли изъ семи звѣздъ, но одна изъ нихъ была похищена созвѣздіемъ Большой Медвѣдицей и теперь они состоятъ только изъ шести. Съ той поры Плеяды вѣчно гоняются по небу за Большой Медвѣдицей (Очерки сѣв.-зап. Монг., IV, 193, 194).

**) По-тибетски эта икона называется Да-лха; *лха* по-тибетски „геній", то же, что монгольское „тэнгри"; *да (чжа)* — „врагъ".

Юсунъ-Сульдэ.

лицомъ къ картинѣ, иначе сказать, лицомъ на сѣверъ, всадникъ представится ѣдущимъ отъ восточной стѣны юрты къ западной. У всадника подвѣшенъ колчанъ со стрѣлами и лукомъ; въ правой рукѣ онъ держитъ бичъ, въ лѣвой поводья. Между плечевою частью лѣвой руки и грудью его торчитъ стягъ, нижнимъ концомъ упирающійся въ ступню ноги всадника; стягъ подъ верхнимъ концомъ украшенъ пучкомъ волосъ. Подъ ногами лошади бѣжитъ охотничья собака, надъ головой всадника паритъ соколъ. Восемь другихъ фигуръ, совершенно тожественныхъ изображены по бокамъ главной, только гораздо меньшей величины; четыре вдоль лѣвой рамки картины, четыре вдоль правой; всѣ они на бѣлыхъ коняхъ; позы, плети, поводья тѣ же; у каждаго собака и соколъ, но только они безъ бунчуковъ. Четыре фигуры у правой рамки ѣдутъ, какъ и центральная фигура, справа налѣво, а четыре фигуры у лѣвой рамки имъ навстрѣчу, слѣва направо; эти восемь фигуръ какъ будто объѣзжаютъ центральную фигуру, кружатся вокругъ нея. Внизу у самой рамки, т.-е. какъ бы на днѣ горной долины, сбѣжались домашнія животныя и дикіе звѣри, львы, тигры, верблюдъ и др.; они обращены головами въ середину картины, а въ серединѣ между ними изображена пирамида или, правильнѣе сказать, симметрическое нагроможденіе изъ музыкальныхъ инструментовъ; тутъ видны мѣдныя тарелки, трубы, дунгаръ, т.-е. раковина, въ которую трубятъ въ буддійскихъ монастыряхъ; вправо отъ этой музыкальной коллекціи два человѣка бьютъ въ горизонтально подвѣшенный въ деревянномъ станкѣ бубенъ; влѣво два человѣка бьютъ въ гонгъ. За фигурами этого перваго плана, т.-е. на второмъ планѣ, изображены два деревянныхъ станка для втыканія стяговъ: одинъ у лѣваго края картины, другой у праваго; въ гнѣзда станковъ вставлены бунчуки, по четыре въ каждомъ; слѣдовательно всего восемь бунчуковъ, а съ тѣмъ, который при центральной фигурѣ, девять; вотъ почему картина и называется Юсунъ-сульдэ *). Надъ головой всадника

*) Число девять и еще разъ встрѣчается около Чингисъ-хана; книжное преданіе помнитъ, что у него было *девять* урлуковъ (воеводъ) (Д. Банзаровъ, Черная вѣра, Спб., 1891, стр. 29); Банзаровъ отожествляетъ ихъ съ девятью тэнгріями, которые будто представлены девятью бунчуками. Число девять связано съ именемъ тарханъ. Лѣто-

изображенъ буддійскій богъ Очирвани, очировержецъ, взмахнувшій очиромъ *), чтобы поразить тучевого дракона. Влѣво отъ

писцы объясняютъ, что именемъ тарханъ назывались люди, получившіе нѣкоторыя привилегіи за услуги хану; такъ, наприм., Чингисъ-ханъ пожаловалъ тарханство двумъ человѣкамъ, которые сообщили ему о заговорѣ Вана кирейскаго и спасли его отъ смерти. Преданіе насчитываетъ *девять* привилегій тархановъ: 1) они имѣютъ право на прощеніе *девяти* винъ; 2) въ теченіе *девяти* поколѣній свободны отъ государственныхъ повинностей; 3) они не платятъ даже десятины со своихъ овецъ; 4) они имѣютъ право входа къ государю безъ приглашенія; 5) въ его присутствіи имѣютъ право сидѣть; 6) имѣютъ право пить *девять* чашъ вина изъ рукъ государя; 7) во время поѣздки ѣдутъ впереди государя; 8) могутъ жениться на любой дѣвицѣ, не спрашивая согласія родителей невѣсты, за исключеніемъ принцессъ; 9) имѣютъ право на полученіе отъ короны разныхъ необходимыхъ предметовъ по *девяти* головъ, напримѣръ, девять лошадей, девять верблюдовъ и пр. Kasembeg, Derbend-Nameh, стр. 644, прим. 71. Въ настоящее время въ Монголіи называются тархатами два контингента: одинъ въ Ордосѣ, другой въ сѣверной Монголіи на р. Шишкитѣ, къ з. отъ оз. Косогола. О послѣднихъ одно преданіе говоритъ, что они выдали Едзенъ-хану, т.-е. китайскому императору, заговорщика Шидырвана; другое, что ихъ поколѣніе образовалось изъ тѣхъ людей, которые, по-монгольскому обычаю, были изгнаны въ степь, какъ будто принесены въ жертву злому духу, чтобы исцѣлить Ундуръ-гэгена, т.-е. перваго ургинскаго гэгена, отъ болѣзни и избавить отъ смерти; въ обоихъ случаяхъ имъ приписывается спасеніе отъ смерти. Это вѣроятно отголоски о спасенномъ отъ смерти Чингисъ-ханѣ, и тархаты, такъ вѣроятно досказывало преданіе, получили свое имя и званіе за это спасеніе подобно потомкамъ тѣхъ двухъ человѣкъ, которые выдали заговоръ Вана. Въ якутскихъ повѣріяхъ число девять связано съ шаманскимъ культомъ: якутскіе шаманы по своей вѣщей силѣ различаются на *девять* степеней или на *девять* сучковъ, „тогузъ мутукъ". У бурятъ шаманъ высшаго ранга имѣетъ *девять* бубновъ, т.-е. онъ можетъ камлать съ восемью товарищами (Изв. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XI, № 1—2, Ирк., 1880, стр. 88). Въ сказкахъ минусинскихъ татаръ шаманъ Баламонъ имѣлъ *девять* бубновъ (Этногр. Сборн., изд. Геогр. Общ. кн. V, стр. 88, 90). Комбинированіе числа девять замѣчается въ сѣверной „Вёлюспѣ": *девять* вѣтвей у мірового дерева Иггдразила, *девять* матерей выкармливаютъ Геймдалла, *девять* ночей виситъ Одинъ на Иггдразилѣ, *девять* заговоровъ онъ въ себя воспринялъ (проглотилъ руны; А. Н. Веселовскій, Разысканія въ области духовн. стиха въ Сборн. Отд. русск. слов. Ак. Наукъ, т. LIII, стр. 12—18).

*) Очиръ—мѣдное орудіе, одна изъ храмовыхъ принадлежностей. Въ Тибетѣ *сайнаспа*, т.-е. шаманы, во время грозъ, чтобы отпугнуть грозо-

него бѣлая луна, вправо красное солнце *). Картина очевидно символическая; черная туча, среди которой несется всадникъ, и громъ музыки, слушать которую сбѣжались звѣри, изображаютъ, повидимому, грозовое явленіе. Въ станкахъ вмѣсто девяти знаменъ осталось только восемь; девятое у всадника. Очевидно, картина изображаетъ всадника, который при громѣ грозового явленія, похитилъ одно изъ знаменъ и уноситъ **).

Картина Юсунъ-сульдэ есть графическое изображеніе обряда, который монголы и буряты совершаютъ разъ въ годъ обязательно и который называется *да-лха тахиху*. Обрядъ совершается въ началѣ лѣта; если онъ совершается отъ общества или хошуна, то при общественныхъ обонахъ, на выдающихся горахъ, если же по почину частнаго лица, то возлѣ дома этого лица. На мѣстѣ, гдѣ предполагается совершеніе обряда, втыкаютъ девять березъ въ зелени, вѣтви которыхъ увѣшиваются лентами и лоскутами; выставляются также и тарджики т.-е. мачты, къ которымъ прикрѣплены флаги съ изображеніемъ лошади (такъ называемыя хи-мори). Девять молодыхъ людей одѣваются въ бѣлое платье, вздѣваютъ на себя колчаны и налушны съ лукомъ, на голову надѣваютъ желѣзные остроконечные шлемы, на верхушкѣ которыхъ торчитъ небольшой шпенекъ съ кистью (дзала) ***) и садятся на бѣлыхъ лошадей. Когда ламы начнутъ читать молитвы въ честь Юсунъ-сульде, молодые люди начинаютъ ѣздить вокругъ березъ, образуя конный хороводъ; при этомъ они стрѣляютъ изъ луковъ. По окончаніи каруселя устраивается пиръ. Обычай требуетъ, чтобъ праздникъ прохо-

---

вого дракона, направить его прочь изъ страны, кидаютъ въ тучу очиры. Въ тибетскихъ сказкахъ поэтому иногда говорится о драконѣ, который хромаетъ, послѣ того какъ шаманъ подшибъ ему ногу.

*) На ламайскихъ картинахъ, изображающихъ міровую гору Сумбэръ, около острія башни или скалы, представляющей ее, всегда изображаются солнце и луна, вѣроятно, чтобы напомнить, что вокругъ вершины Сумбэра вращается небесный сводъ.

**) Банзаровъ говоритъ объ этой иконѣ въ своей „Черной Вѣрѣ“ (Спб., 1891, стр. 29). Тотъ же всадникъ называется, кажется, и Дайчинъ-тэнгри (ibid., стр. 26).

***) Не будутъ ли сульдэ одного значенія съ дзалута, „снабженный кистью, дзала“? Девять сульдэ это девять геніевъ, имѣющихъ дзала.

дилъ шумно и весело, чтобы толпа была ликующая, чтобы много было крику. Можетъ быть къ этому обряду имѣетъ отношеніи рукопись, бывшая въ рукахъ у Шмидта, переводчика Сананъ-сэцэна, описывающая пиръ Чингисъ-хана съ девятью орлоками, и, какъ Шмидтъ говоритъ, не имѣющая историческаго значенія. Послѣдняя фраза вызвана тѣмъ, что подъ именемъ орлоковъ рукопись перечисляетъ генераловъ сподвижниковъ Чингисъ-хана (Ssanang Ssetzen, Geschichte, стр. 381, прим. 30). Не тожественны ли эти орлоки или урлуки и съ девятью ерликами сагайскихъ повѣрій и съ девятью сульдэ монгольскихъ?

Легенды говорятъ о поѣздкахъ Чингисъ-хана для добыванія женщины, но до сей поры неизвѣстно ни одной, которая приписывала бы ему принесеніе знамени или какого-нибудь предмета одинакового значенія, т.-е. значенія онгона. Но можетъ быть такія легенды и были и картина Юсунъ-сульдэ изображаетъ это событіе.

Монгольская лѣтопись знаетъ какой-то эпизодъ изъ жизни Чингисъ-хана,—по порученію китайскаго императора онъ поймалъ какого-то мятежника Муджинъ-султу и доставилъ императору. Я думаю, что это не дѣйствительное событіе, а отрывокъ изъ народной сказки, въ которой содержался разсказъ о томъ, какъ Чингисъ-ханъ, по порученію какого-то сказочнаго хана, добылъ для него знамя Юсунъ-сулдэ, которое лѣтописью превращено въ мятежника Муджинъ-султу *). Можетъ быть и до лѣтописи сказка представляла уже такіе варіанты, въ которыхъ подъ этимъ Муджинъ-султу разумѣлось различное—то человѣкъ, то неодушевленный предметъ. Такое, дѣйствительно въ фольклорѣ встрѣчающееся смѣшеніе человѣческой фигуры съ неодушевленнымъ предметомъ, можетъ быть объяснено тѣмъ, что въ основѣ сюжета стоитъ какой-нибудь реальный фактъ (напримѣръ созвѣдіе), который народному воображенію представлялся или бездушнымъ предметомъ или живымъ существомъ,

*) Вѣроятно сложное юсунъ-сульдэ является у урянхайцевъ въ видѣ призыванія: Едзень-сульде, которое произносится при возліяніи молокомъ во время первой весенней грозы (Очерки с.-з. Монг., IV, 140). Членъ Едзень въ сложномъ Едзень-ханъ (такъ монголы и киргизы называютъ китайскаго императора) произносится на другихъ нарѣчіяхъ Еджень. Именемъ Эдзенъ-Богдо въ Алтанъ-Тобчи называется Чингисъ-ханъ.

владѣющимъ этимъ самымъ предметомъ. Нельзя ли въ Муджинъ-султу признать Плеяды, имя которыхъ представляется созвучнымъ и легенды о которыхъ имѣютъ подходящее содержаніе? Сложное Муджинъ-султу можетъ быть составлено изъ монгольскаго названія Плеядъ Мечинъ и изъ тюркскаго *джулдузъ*, «звѣзда».

Народныя повѣрія, какъ я выше уже говорилъ объ этомъ (стр. 60), ставятъ Плеяды въ связь съ присутствіемъ тепла на землѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 203); лѣтомъ ихъ нѣтъ на небѣ, народъ могъ думать, что они спускаются на лѣто на землю, и этому могъ приписывать лѣтнее тепло; наоборотъ, зимой Плеяды удаляются съ земли и появляются на небѣ, отчего на землѣ наступаетъ морозъ. Такое повѣріе должно было вызвать разсказъ о богатырѣ или вѣщемъ человѣкѣ, который, по порученію хана, отправляется за исчезнувшимъ предметомъ, присутствіе котораго обусловливало тепло на землѣ. Вотъ это-то порученіе и исполнялъ Чингисъ-ханъ въ предполагаемой мною сказкѣ. На мѣстѣ китайскаго императора, я думаю, въ сказкѣ стоялъ Киденъ-ханъ (Кёдёнъ, Катай-ханъ, Джедай-ханъ и пр.), который не рѣдко встрѣчается въ тюркскихъ сказкахъ (Mel. asiat., t. III, livr. 4, p. 376; Radloff, Proben, IV, 58 и 187; Оч. с.-з. Монг., IV, 737; Castren, Ethnolog. Vorlesungen, S. Ptb., 1857, стр. 199). Если мое предположеніе вѣрно, что эти сказочныя имена находятся въ зависимости отъ тюркскаго имени созвѣздія Большой Медвѣдицы Джетыганъ, Идыганъ и т. п. *), то эпизодъ о Муджинъ-султу можетъ быть истол-

*) Отношенія имени Джедай-ханъ къ Большой Медвѣдицѣ указываются его связью съ числомъ семь; у Джедай-хана *семи*саженный конь (Castren, Ethn. Vorles., S. 199) и *семь* собакъ (ibid.). Китай-ханъ и Джедай-ханъ сходны тѣмъ, что оба живутъ на желѣзной горѣ. Это, повидимому, версіи имени Джетыганъ, какъ и Киденъ-ханъ. Русское названіе Китая произошло отъ монгольскаго китанъ, множ. китатъ, а это произошло отъ имени народа Кидань, который нѣкогда завоевалъ сѣверную часть Китая. Сказочный Кидэнъ-ханъ вѣроятно эпонимъ киданей; всѣ сказки о Кидэнъ-ханѣ это преданія о предкѣ киданьскаго народа. Киргизы предкомъ своимъ считаютъ какого-то Котана (Очерки с.-з. Монг., IV, 14). Съ числомъ семь (или девять) соединена также форма *кудай*, извѣстная минусинскимъ татарамъ; они насчитываютъ семь или *девять* кудаевъ, „боговъ“ или джаяновъ, чаяновъ, „творцевъ“ (джеды

кованъ, какъ одинъ изъ варіантовъ на тему о враждебныхъ отношеніяхъ Большой Медвѣдицы къ Плеядамъ; по монгольскому повѣрію Большая Медвѣдица (Идыганъ) похитила у Плеядъ одну изъ ея звѣздъ; въ варіантахъ могло передаваться иначе: какой-то богатырь похитилъ у Плеядъ одну изъ звѣздъ и передалъ ее Большой Медвѣдицѣ (Идыгану или, какъ я думаю, она еще называлась Киденъ-хану). Сказочныя имена ввели лѣтописца въ недоразумѣніе; во-первыхъ онъ отожествилъ сказочнаго Чингисъ-хана съ историческою личностью XIII вѣка, во-вторыхъ, сказочнаго Киденъ-хана принялъ за китайскаго императора и такимъ образомъ сказочному эпизоду придалъ смыслъ историческаго происшествія.

Плеяды находятся въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ и подъ своимъ настоящимъ монгольскимъ именемъ Мечинъ, именно въ книжномъ разсказѣ о Шидургу-Тюльгунѣ, который хочетъ откупиться отъ напавшаго на него Чингисъ-хана подарками; онъ обѣщаетъ дать ему созвѣздіе Мечинъ и звѣзду Чолбонъ; если Чингисъ будетъ имѣть въ рукахъ Мечинъ, въ его царствѣ ни-

---

кудай или токузъ кудай); см. Катановъ, алфав. указатель собств. именъ во II т. Образцовъ нар. литер. тюрск. плем., собр. В. В. Радловымъ, Спб. 1888, стр. 21. Съ именемъ кудай тожественно имя Пурканъ-Джаянъ (ibid. 22); слѣдовательно мы можемъ ожидать въ сказкахъ семь пуркановъ; подъ именемъ Долонъ-бурханъ „семь бурхановъ" монголамъ извѣстна Б. Медвѣдица. Передъ юртой, въ которой живутъ кудаи, стоитъ золотая коновязь (ibid., 42); это, конечно, монгольское алтынъ хатасынъ (золотая коновязь), Полярная звѣзда. Эти сопоставленія поддерживаютъ мою догадку, что формы Киданъ, Кодонъ, Китай, Кудай были собственными именами Бол. Медвѣдицы. У Кудаевъ семь дочерей, которыя въ видѣ лебедей летаютъ на золотое озеро. Въ числѣ семи или *девяти* представляются и ерлики. По повѣрію минусинскихъ татаръ подъ семью слоями земли живутъ *семь*. по другимъ показаніямъ *девять* ерликовъ; одинъ изъ нихъ старшій. Главный Ерликъ-ханъ живетъ на берегу подземной рѣки; передъ его каменнымъ домомъ о сорока углахъ (преувеличеніе отъ *четырехъ*) стоятъ девять лиственницъ, къ которымъ ерлики привязываютъ своихъ лошадей (Катановъ, l. c., стр. 20). Тутъ какъ будто главный Ерликъ-ханъ занимаетъ мѣсто Полярной звѣзды, а звѣзды Б. Медвѣдицы обращены въ коновязи. Ерликъ-ханъ судья мертвыхъ, владыка ада, Шмидтъ, слов., 33; воображенію народному Ерликъ представляется читающимъ книгу человѣческихъ судебъ; то же занятіе повѣрье минусинскихъ татаръ приписываетъ и кудаямъ (Катановъ, l. c., 42).

когда не будетъ холодно (Очерки с.-з. Монг., IV, 229); этотъ разсказъ можетъ быть только болѣе полное изложеніе лѣтописнаго извѣстія о Муджинъ-султу, и оба они въ основѣ имѣютъ тему о приносѣ какого-то сказочнаго благодѣтельнаго предмета, въ родѣ бунчука или знамени; картина Юсунъ-сульдэ, описанная выше, повидимому, это самое дѣйствіе, похищеніе бунчука Чингисъ-ханомъ, и изображаетъ. Картина представляетъ какой-то девятичленный предметъ, члены котораго однородны, какъ звѣзды въ созвѣздіи. Всадникъ, похитившій одинъ изъ девяти стяговъ, это можетъ быть Итыганъ (Б. Медвѣдица), похитившій одну изъ звѣздъ Плеядъ. Похищается одинъ только членъ созвѣздія; это значитъ, что часть обладала такою же благодатною силою, какъ цѣлое.

Въ тюркскомъ преданіи Шуно, обидѣвшись на отца, уходитъ на службу къ русской царицѣ (Саганъ-ханъ), которая воюетъ съ Арже-борже-ханомъ; у послѣдняго есть колдунья старуха, отъ колдовства которой глыбы отъ скалъ отваливаются, а люди обращаются въ камень (Записки Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, Иркутскъ, 1890, стр. 48). По другому варіанту русская царица вела войну не съ Арже-борже, а съ какой-то иностранной царицей, войско которой лежало на облакахъ и оттуда стрѣляло и убивало. Шуно убиваетъ царицу, стрѣляя ее по ногамъ (ibid., 136). Эта царица, сидящая на облакахъ, и эта колдунья въ станѣ Арже-борже-хана, бросающая каменными глыбами, конечно та же самая женщина, которая по книжному монгольскому сказанію въ городѣ Шидургу-Тюльгуна сидитъ на городской стѣнѣ и моритъ смертью людей въ лагерѣ Чингисъ-хана (Алтанъ-Тобчи, въ Труд. Вост. отд. Археол. общ., т. VI, 143), или старуха въ городѣ Солнечнаго царя (Наранъ-хана), которая своими заклинаніями убиваетъ людей въ войскѣ Чингисъ-хана на разстояніи 99 ночей (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 132). Хотя въ одномъ изъ этихъ варіантовъ русская и иностранная царица различены и даже представлены враждующими, я думаю, однако, что иностранной царицѣ, или, вѣрнѣе, царицѣ, сидящей на облакахъ и оттуда стрѣляющей по своимъ врагамъ, также прилагался эпитетъ «русская». На такое предположеніе даютъ право монгольскія сказки о женщинѣ, которая защищается отъ насилія и захвата (въ болѣе пра-

вильныхъ редакціяхъ отъ насилія царя). У нея въ рукахъ или сундучокъ, изъ котораго она напускаетъ, сколько захочетъ, солдатъ на своего противника (Очерки с.-з. Монг., II, 174), или тростникъ, превращающійся въ вооруженныхъ людей (Извѣстія И. Р. Геогр. Общ., т. XXI, 1885 г., в. 3, стр. 237, 238: письмо Пржевальскаго съ Лобъ-нора отъ 29 янв. 1885 г.; другой варіантъ въ моихъ Очеркахъ с.-з. Монг., IV. 279); тутъ насчитывается три варіанта и во всѣхъ трехъ о женщинѣ говорится, что, побѣдивъ царя, она становится «русской царицей» *). Къ характеристикѣ этой воинственной женщины можно добавить, что въ другихъ варіантахъ этой сказки она имѣетъ въ рукахъ ящикъ, изъ котораго вылетаютъ убійственные ножи или бобъ, который, подброшенный на воздухъ, падаетъ на чужое войско желѣзнымъ градомъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 152 и 156).

Къ разряду подобныхъ сказаній о заступницѣ города или царства, сидящей на городской стѣнѣ или на облакахъ и поражающей чужеплеменниковъ заклинаніями или стрѣлами, а также вѣроятно и желѣзнымъ градомъ или каменными глыбами, принадлежитъ записанное мною въ сѣверномъ Тибетѣ преданіе, занесенное древними монголами и пріуроченное къ развалинамъ какого-то города Кара-Бадзыръ. Въ этомъ городѣ жила и вѣроятно правила имъ какая-то Тайянъ-гуньчжу (царевна Тайянъ). Чингисъ-ханъ осадилъ этотъ городъ, но взять не можетъ, потому что у царицы есть знамя, которое она вращаетъ и изъ него летитъ огонь, поражающій воиновъ Чингисъ-хана (Танг.-тиб. окраина Китая. II, 304). Объ этой женщинѣ не сказано, чтобы она сидѣла на городской стѣнѣ, но по аналогіи съ сказаніемъ объ осадѣ города Шидургу-Тюльгуна и съ преданіемъ о Шуно я думаю, что и царевна Таянъ-гуньчжу сидѣла на городской стѣнѣ.

Городъ былъ взятъ, хотя и былъ обезпеченъ продовольствіемъ. Воду жители города доставали изъ источника, находившагося за городскою стѣной; они ходили къ нему по подземному ходу.

---

*) Широкое географическое распространеніе термина „русская царица“ (я записалъ сказку въ сѣверной Монголіи, Пржевальскій въ Тибетѣ) едва ли можетъ быть иначе объяснено, какъ только тѣмъ, что эпитетъ *орусъ* или *урусъ*, „русская“, было собственнымъ именемъ царицы или женщины.

Однажды отъ ходившихъ по воду у источника осталась собака. Это указало осаждавшимъ на внѣшній конецъ подземнаго хода; Чингисъ-Ханъ велѣлъ заложить ходъ; городъ остался безъ воды и сдался.

Въ карловингскомъ эпосѣ разсказъ объ осадѣ пріуроченъ къ двумъ городамъ: къ Арлю и къ Каркасону. Карлъ семь лѣтъ безуспѣшно осаждаетъ Арль; осажденные не тужатъ: подземный каналъ доставляетъ имъ вино и все, что нужно; Карлъ отвелъ каналъ, и городъ не могъ долѣе держаться и отворилъ ворота (Gaston Paris, Histoire poètique de Charlemagne, Paris, 1865, p. 258).

Другая тема о воинственной защитницѣ города находится въ разсказѣ объ осадѣ Каркасона. Городомъ владѣлъ сарацинъ Анхизъ; вынужденный голодомъ, онъ сдалъ городъ Карлу. У Besse'a (Hist. des comtes de Carcassone, Bezier, 1643), говоритъ Парисъ (Hist. poét. de Charlemagne, p. 254), есть тутъ лицо, неизвѣстное другимъ преданіямъ, — дама Carcas, родъ языческой великанши, которая защищала городъ противъ Карла во время другой осады города. Отчаявшись взять городъ, Карлъ сталъ удаляться, но сарацинка преслѣдовала его, звала его и трубила въ трубу. Человѣкъ изъ арьергарда крикнулъ Карлу: Carcas te sonne, откуда и имя города. Въ барельефѣ, который находится на воротахъ Каркасона и который награвированъ въ главѣ книги Besse'a, дама Carcas представлена вооруженною. Надъ ней надпись: Carcas sum, другая этимологія. Дама Carcas была крещена и Карлъ женилъ на ней Roger'a.

Разсказъ этотъ, повидимому, упрощенъ противъ первоначальной своей редакціи. Женщина Carcas защищаетъ городъ, но чѣмъ, не сказано; едва ли обыкновеннымъ оружіемъ. Барельефъ на воротахъ не отразился въ сказаніи въ видѣ сидѣнья женщины на городской стѣнѣ; я думаю, что это сидѣнье могло быть въ сказаніи и могло явиться въ немъ независимо отъ барельефа; очень вѣроятно, что подобныя представленія о женщинѣ на стѣнѣ осажденнаго города, встрѣчающіяся въ преданіяхъ Запада, обязаны своимъ происхожденіемъ какимъ-нибудь изображеніямъ на воротахъ, но они могли возникнуть одинаково и въ Каркасонѣ, и въ Кіевѣ, и въ сѣверныхъ провинціяхъ Китая, гдѣ встрѣчаются городскія ворота и бельведеры надъ ними съ изображеніемъ богини Гуань-инь-пусы (Арья Бало).

Присутствіе барельефа не можетъ свидѣтельствовать, что представленіе возникло именно тутъ; оно могло возникнуть, хотя тоже изъ изображенія, но гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ, и легенда, переселяясь, могла занести его сюда, такъ что возможны мѣстные случаи, въ которыхъ не легенда явилась изъ барельефа, а барельефъ слѣдовалъ за легендой.

Я полагаю, что всѣ эти вымыслы: знамя, мечущее огонь, заклинанія, отъ которыхъ мрутъ люди, ворчанье, отъ котораго скалы валятся, могутъ быть обобщены предположеніемъ, что источникомъ ихъ послужилъ какой-то одинъ и тотъ же реальный фактъ. Знамя Юсунъ-сульдэ и это огнемечущее знамя при накопленіи записей изъ ордынскаго фольклора могутъ оказаться тожественными; сказанія и повѣрія представляютъ это знамя или его эквиваленты находящимися во власти то Чингисъ-хана, то какого-то другого лица, какой-то царицы. Первый случай подавалъ поводъ къ легендамъ о похищеніи этого предмета у Чингисъ-хана; второй вѣроятно порождалъ разсказы о томъ, какъ Чингисъ-ханъ добывалъ этотъ предметъ; эти послѣдніе не дошли пока до насъ, но сказанія объ осадѣ города женщины и есть, вѣроятно, отголоски этой версіи, утратившіе указаніе на главную цѣль осады *), а картина Юсунъ-сульдэ есть отраженіе того же сюжета въ изобразительномъ искусствѣ.

Записанныя монгольскія сказанія, какъ замѣчено выше, не разсказываютъ исторіи о Чингисъ-ханѣ, какъ о похитителѣ или добывателѣ подобнаго залога счастія и побѣды **). Онъ или просто является въ сказаніи обладателемъ орудія (знамени, мутовки) или самъ его дѣлаетъ (велитъ сковать золотой колъ для привязыванія лошади, можетъ быть самъ куетъ, потому что нѣкоторыя преданія представляютъ Чингиса кузнецомъ); третій родъ сказаній говорилъ вѣроятно, что орудіе спустилось ему съ неба или принесено кѣмъ-то съ неба. Преданія о предметахъ, спустившихся Чингисъ-хану съ неба, дѣйствительно существуютъ.

*) Нѣкоторыя записи преданія о Кара-бадзырѣ содержатъ намекъ на пріобрѣтеніе Чингисомъ чудеснаго предмета; городъ сдается только послѣ того, какъ вельможа Чингиса притворился влюбленнымъ въ царевну и укралъ у нея ея огненное знамя (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 304, 305, вар. *б* и *д*).

**) По повѣрью минусинскихъ татаръ Ерликъ-ханъ обладаетъ талисманомъ въ видѣ стального копья; если этотъ талисманъ попадетъ

О томъ, что ему съ неба спустилась бѣлая, какъ яйцо лошадь, было уже сказано. Другая легенда говоритъ, что Хормустатэнгри, т. е. царь неба, спустилъ ему нефритовую чашу съ виномъ такимъ сильнымъ, что изъ смертныхъ никто не могъ его пить, кромѣ Чингиса *). По всей вѣроятности, эта чаша одинъ изъ онгоновъ. Съ чашами изъ человѣческаго черепа, такъ называемыми *габала*, въ Монголіи иногда соединяется повѣріе, что такая чаша, подобно чашѣ св. Граля, приноситъ благоденствіе тому краю, гдѣ находится **).

Подобными же представленіями, повидимому, была окружена и та фигура, мѣсто которой въ легендахъ занялъ Карлъ Великій. Однѣ легенды могли разсказывать, какъ онъ добывалъ подобный залогъ благоденствія мирнымъ путемъ. Повѣсть о томъ, какъ онъ принесъ св. гвоздь и положилъ въ монастырѣ Сенъ-Дени, мы знаемъ. Въ другихъ онъ прибѣгалъ къ насилію; блѣдные слѣды этого я вижу въ разсказахъ объ осадѣ Арля и объ осадѣ Каркасона ***). Наконецъ, въ-третьихъ, подобный за-

---

къ кому въ руки изъ смертныхъ, такой человѣкъ съ помощью его можетъ одержать побѣду надъ какимъ угодно врагомъ (Padloff Proben, II, 141).

*) Когда небесная чаша спустилась къ Чингисъ-хану, его братья приступили къ нему съ просьбой дать и имъ отвѣдать небеснаго вина; Чингисъ уступилъ имъ чашу, но никто изъ нихъ не могъ отпить изъ чаши (Алтанъ-тобчи въ Трудахъ Вост. Отд. Р. Археол. Общ., ч. VI, 1858, стр. 139). Сходная черта въ скиѳской легендѣ южной Россіи; съ неба упали золотыя вещи: плугъ, ярмо, сѣкира и чаша; двое старшихъ братьевъ хотѣли взять вещи, но золото пылало и не далось; когда же приступилъ младшій, золото потухло. В. Ѳ. Миллеръ сближаетъ скиѳскую легенду съ древне-иранской о золотыхъ орудіяхъ, упавшихъ съ неба родоначальнику царей Іимѣ (Осетинскіе этюды, ч. III, Москва, 1887, стр. 126—127).

**)О яшмовой печати (хасъ-тамга, вѣрнѣе нефритовой; хасъ—нефритъ), съ которою въ рукѣ по волѣ Будды (первоначально, вѣроятно, неба) родился Чингисъ-ханъ, см. Алтанъ-Тобчи, стр. 139. По другому преданію, записанному мною по устной передачѣ, впереди юрты, въ которой родился Чингисъ-ханъ, былъ отдѣльный камень (ухуръ-чило); на немъ сидѣла птица; когда она рано на зарѣ прокричала три раза: Чингисъ! Чингисъ! Чингисъ! камень распался и наружу вышла четвероугольная печать съ изображеніемъ на ней свастн (по монгол. хасъ, откуда другое толкованіе термина хасъ-тамга). Тотчасъ послѣ этого родился Чингисъ-ханъ.

***) Ниже будутъ указаны и другія преданія о Карлѣ и насильствен-

логъ посылало ему небо въ родѣ того, какъ небо спустило Чингису чашу съ виномъ.

Намеки на послѣдній родъ сказанія можно видѣть въ преданіяхъ объ эпистоліи, которая спустилась съ неба или въ Іерусалимѣ или въ Римѣ, иногда запечатанная въ камень. Въ нѣкоторыхъ варіантахъ папа Левъ отсылаетъ ее Карлу Великому. Эпистолія эта, по нѣмецкому варіанту, имѣетъ силу отвращать ударъ меча; нельзя зарубить того человѣка, который имѣетъ въ рукахъ эпистолію; въ исландскомъ варіантѣ кто эпистолію имѣетъ, того ни громъ, ни язва, ни огонь, ни вода не возьметъ, тотъ будетъ счастливъ, проживетъ многіе годы. Въ польскомъ варіантѣ папа Левъ посылаетъ упавшую съ неба эпистолію брату своему королю для того, чтобы помощью ея онъ одержалъ верхъ надъ своимъ непріятелемъ. А. Н. Веселовскій вмѣсто «королю» читаетъ Карлу, потому, во-первыхъ, что средневѣковая романтика называла папу Льва братомъ Карла, во-вторыхъ, что въ нѣмецкой суевѣрной литературѣ папа Левъ посылаетъ Карлу суевѣрныя формулы (А. Н. Веселовскій, Опытъ по ист. развитія христіанск. легенды въ Журн. Мин. Нар. Просв., 1876, мартъ, стр. 103—111 и того же года, апрѣль, 351 и сл.) *).

Пріобрѣтенный залогъ благоденствія могъ послужить соблазномъ для сосѣдей; на этомъ основаніи могли возникнуть легенды объ его похищеніи злыми врагами или о попыткахъ похитить. Схема можетъ усложниться до такого состава: 1) разсказъ о пріобрѣтеніи, 2) разсказъ о потерѣ пріобрѣтеннаго, о похищеніи его врагами и 3) разсказъ о возвращеніи утраченнаго. Такъ

номъ захватѣ реликвій (въ романѣ „Фіерабрасъ" и въ разсказахъ о походѣ Карла для освобожденія Іерусалима и Константинополя; см. L. Gautier, Les épopées françaises, III, p. 284—307).

*) Французская легенда такъ разсказываетъ происхожденіе эпистоліи. Король Tibery имѣлъ сына Coloman'a, который воспитывался въ монастырѣ и былъ избранъ аббатомъ. Уходя на войну, Тиберій просилъ сына послать ему благословеніе противъ враговъ. Коломанъ помолился Богу и Богъ послалъ письмо, которому Тиберій и былъ объязанъ побѣдой (Nisard, Histoire des livres populaires on de la litterature du colportage, 2 edit., t. II, Paris, 1864, p. 44). Низаръ думаетъ, что Tibery это какой-нибудь принцъ изъ Меровинговъ, напр. Thierry, Coloman это Карломанъ, сынъ Карла Мартелла, который сдѣлался монахомъ.

какъ первый и второй эпизоды могли также получить видъ разсказа о похищеніи, то всѣ три эпизода могутъ имѣть много сходныхъ чертъ и заключать одинаковыя подробности. Мы можетъ быть нисколько не потеряли, что не имѣемъ разсказовъ, какъ Чингисъ-ханъ пріобрѣлъ свое знамя Юсунъ-сульдэ или мутовку. Въ какомъ родѣ теперь разсказываютъ о томъ, какъ сынъ Чингисъ-хана укралъ у отца мутовку или какъ дочь унесла знамя, на тотъ же манеръ вѣроятно передавалось и о томъ, какъ самъ Чингисъ-ханъ укралъ мутовку или унесъ знамя у своего отца Хормусты. По той же причинѣ въ разсказахъ объ осадахъ городовъ или царствъ, которыя приписываются Чингису, съ одинаковымъ правомъ можно видѣть первый эпизодъ схемы, т. е. исторію первоначальнаго пріобрѣтенія, или третій, исторію возвращенія. Если бы до насъ дошли эти разсказы въ большемъ числѣ, чѣмъ мы имѣемъ ихъ теперь, и въ большей сохранности, съ собственными именами, то вѣроятно, мы нашли бы имена сына, похитителя мутовки, перенесенными на отца, и на оборотъ, а также имена дочери-похитительницы пріуроченными къ осажденной царицѣ, и наоборотъ. Дочь Чингисъ-хана, похитительница, не названа по имени *); ей дано, правда, имя Цаганъ-ханъ, «бѣлый царь», но это имя можно принять за титулъ. Не названъ также и сынъ Чингисъ-хана, похититель мутовки. Только въ киргизскомъ преданіи о предкѣ иссыкульскихъ киргизъ, тоже укравшемъ мутовку изъ родительскаго дома, которая также приносила богатство, какъ и мутовка Чингисъ-хана, этотъ предокъ названъ Кыргызбай; окончаніе бай обычный конецъ личныхъ именъ у киргизъ: Сіирбай, Джаксыбай, Койчубай и т. д. (бай значитъ «богатый», а также хозяинъ дома), такъ что имя похитителя собственно Кыргызъ или Кыркызъ (по народной этимологіи отъ слова *кыркъ*—«сорокъ»).

Дочь Чингисъ-хана также могла носить это или подобное имя. По киргизскому преданію Кыргызбай укралъ мутовку у отца (я думаю, у Чингисъ-хана). Ордосское преданіе не знаетъ мутовки, но оно разсказываетъ, что у Чингисъ-хана украденъ золотой приколъ; человѣкъ, изображающій этого вора во время ордосскаго

*) Осажденная царица въ разсказѣ о Шидургу-Тюльгунѣ называется Гурбельджинъ-гоа; царевну, осажденную Чингисомъ въ городѣ Карабадзырѣ, преданіе называетъ Таянъ-гуньчжу.

праздника, на время обряда получаетъ имя «алтынъ-хатасынъ» т.-е. имя Полярной звѣзды. По киргизскому повѣрію Полярная звѣзда это желѣзный приколъ, къ которому привязаны двѣ лошади, бѣлая и сивая (агъ-атъ и бозъ-атъ), слѣдовательно, той же масти, какой была и небесная лошадь Чингисъ-хана; семь звѣздъ Большой Медвѣдицы это семь братьевъ воровъ, которые ходятъ вокругъ и скрадываютъ лошадей, почему созвѣздіе и называется Джеты-каракши или Джеты-каракъ (*джеты*—«семь», *каракши, каракъ*—«воръ»). Очевидно это та же исторія, что и въ ордосскомъ преданіи; въ одномъ случаѣ воруютъ бѣлыхъ лошадей, которыя привязаны къ желѣзному столбу; въ другомъ крадется золотой столбъ, къ которому привязывали бѣлую лошадь. Въ монгольской легендѣ о Б. Медвѣдицѣ ей также приписывается воровство; она украла у Плеядъ звѣзду и убѣгаетъ отъ погони *). Киргизское повѣріе не отвѣчаетъ другимъ преданіямъ между прочимъ тѣмъ, что въ немъ семь воровъ, тогда какъ въ ордосскомъ преданіи только одинъ воръ; также и въ иссыкъ-кульскомъ одинъ (Кыргызбай); это доказываетъ лишь то, что одно преданіе въ созвѣздіи видѣло одинъ персонажъ, другое—семь человѣкъ; послѣднее преданіе представляло каждую звѣзду семичленнаго созвѣздія въ видѣ одного человѣка, а первое, въ тѣхъ же семи звѣздахъ видѣло семь членовъ тѣла одного человѣка. Совпаданіе темъ влечетъ за собой предположеніе, что имена Каракше и Кыргызбай тожественны, иными словами: Кыргызъ, какъ и Каракше было именемъ Б. Медвѣдицы **), которой

*) Въ осетинскомъ преданіи похитителемъ выставлена Полярная звѣзда; она убила у семи звѣздъ Б. Медвѣдицы мальчика и Б. Медвѣдица каждую ночь ходитъ, чтобы отмстить за него (В. Миллеръ, Осет. Этюды, II, 300; Очерки с.-з. Монг., IV, 735); въ кабардинскомъ Плеяды хотятъ убить мальчика у Большой Медвѣдицы (Очерки с.-з. Монг., IV, 714), слѣдовательно, съ монгольскимъ преданіемъ совершенно наоборотъ; Б. Медвѣдица спасаетъ ребенка.

**) Въ тюркской сказкѣ побѣгъ отъ хана приписывается Идыге (ср. Идыганъ, тюркское имя Б. Медвѣдицы); за нимъ гонится Джанбай; если Идыге Б. Медвѣдица, то, держась монгольскаго представленія, въ Джанбаѣ нужно видѣть Плеяды. Сказка почему-то облюбовала число сорокъ (кыркъ); *сорокъ* подговоренныхъ убійцъ стоятъ у дверей, готовые броситься съ ножами на Идыге; онъ бѣжалъ отъ хана съ *сорока* товарищами за рѣку Идиль; *сорокъ* человѣкъ слугъ и у Анисима, котораго Идыге убиваетъ; *сорокъ* ножей, воткнутыхъ въ землю остріями

приписывалось похищеніе (звѣзды, мутовки, знамени, золотого прикола и пр.). Одна алтайская сказка даетъ поводъ думать, что имя Б. Медвѣдицы давалось и женщинѣ; есть алтайская сказка о дѣвицѣ Очу Каракшинъ, о «злой Каракшинъ» (Radloff, Proben I., 421); у нея семь братьевъ; по-алтайски *каракшинъ* значитъ «красавица» *). Хотя съ этой дѣвицей не связывается никакого сходнаго мотива съ преданіемъ о Кыргызбаѣ, но какъ число братьевъ, такъ и имя красавицы намекаютъ на Б. Медвѣдицу. Можетъ быть было и такое представленіе о Большой Медвѣдицѣ, что это женщина Каракшинъ, которая убѣгаетъ съ похищеннымъ знаменемъ, мутовкой и пр. **).

Въ разсказахъ объ увозѣ женщины Чингисъ-ханъ представленъ иногда такимъ, у котораго похищаютъ жену, и иногда такимъ, который самъ похищаетъ или добываетъ женщину. Остановимся здѣсь только на первой версіи.

Между алтайско-саянскими горами, которыя протянулись

вверхъ, на которые Измаилъ, сынъ Тохтамыша, посадилъ Мырадыла, Идыгеева сына, чтобы отмстить смерть своего отца (Radloff, Proben, IV, 35).

*) Въ якутскихъ сказкахъ часто упоминается злая старуха *харакчинъ-эмегенъ;* въ Алтанъ-Тобчи Харакчинъ-Тайбуцинъ женщина, скрывающая у себя мальчика Болго-Нояна, котораго ойратскій ханъ (Ойродъ-ханъ?) хочетъ убить (стр. 169). Если мы сопоставимъ это книжное преданіе съ кабардинскимъ, то женщина Харакчинъ встанетъ на мѣстѣ Б. Медвѣдицы.

**) Если имѣть въ виду нашу европейскую мутовку, конецъ которой во время работы ею дѣлаетъ горизонтальные круги, то, конечно, есть основаніе для того, чтобы, представленіе о ней перенести на Полярную звѣзду, вокругъ которой движутся небесныя свѣтила, но я не замѣтилъ, дается ли такое же движеніе кумысной мутовкѣ во время взбалтыванія кумыса; преимущественно кумысную мутовку заставляютъ двигаться вертикально. Въ индійской легендѣ мутовкою, которою боги пахтали море, служила гора Мандара; если это такая же міровая гора, какъ монгольская Сумбэръ-ола, то пріуроченіе мотива о мутовкѣ къ такой горѣ понятно; монголы видятъ какую-то связь Сумбэръ-олы съ Полярной звѣздой; они видятъ въ этой звѣздѣ золотую маковку, находящуюся на крышѣ храма, который построенъ на вершинѣ Сумбэръ-олы (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 330); отожествленіе горы подтверждается и тѣмъ, что, по монгольскому повѣрію, солнце, луна и звѣзды движутся вокругъ вершины горы Сумбэръ-олы; повѣріе хочетъ сказать, что солнце, луна и звѣзды движутся вокругъ Полярной звѣзды.

по южной границѣ Сибири, и пустыней Гоби т.-е. въ сѣверной Монголіи, разсѣяно много каменныхъ бабъ, но между ними только двѣ носятъ названія и славятся на всю сѣверную Монголію. Одна стоитъ въ долинѣ р. Эгъ, не далеко отъ южной границы Иркутской губ. и называется Таинъ-Тирхинъ (Очерки с.-з. Монг., II, 157); разъ я записалъ для этой бабы имя Даинъ-Тэнгиръ; другая стоитъ въ долинѣ р. Хобдо, не далеко отъ южной границы Томской губерніи, и называется Даинъ-тере-тарханъ-бо (Очерки с.-з. Монг., IV, 290). И о той и о другой говорится, что это былъ шаманъ; алтайская легенда о западной бабѣ говоритъ, что это былъ самый первый и самый могущественный шаманъ. О восточномъ камнѣ этого не разсказываютъ, но ожидается, что онъ оживетъ; онъ уже наливается кровью, въ немъ уже замѣчается животная теплота (зимой камень покрывается инеемъ), онъ уже привстаетъ (вѣроятно каменная баба находится въ лежачемъ положеніи), а это черта изъ круга темъ о первомъ шаманѣ; буряты о своемъ первомъ шаманѣ говорятъ, что онъ находится въ изгнаніи и осужденъ вѣчно плясать; подъ нимъ скала истирается, а когда изотрется въ конецъ, вновь расцвѣтетъ шаманскій культъ и появятся такіе же могущественные шаманы, какъ встарь, т.-е. возвратится къ жизни первый шаманъ (Извѣстія Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XI, № 1—2, стр. 89). Имена обоихъ шамановъ эгскаго (монгольскаго) и хобдоскаго (алтайскаго) сходны. Хобдоскому Даинъ на Эгѣ отвѣчаетъ Таинъ; хобдоскому тарханъ—эгское тирхинъ; тере алтайское и урянхайское то же, что монгольское тэнгри, тэнгиръ, «небо». Какъ эти сходныя имена, такъ и сюжеты, связанные съ этими изваяніями, указываютъ на тожественность алтайскаго шамана съ халхаскимъ. О халхаскомъ Таинъ-тирхинѣ разсказываютъ, что онъ увезъ жену у Чингисъ-хана и замуровалъ ее въ скалѣ; Чингисъ-ханъ нашелъ шамана и ударилъ его саблей въ лицо. Западный Даинъ-тере-тарханъ увезъ дочь царя Ойротъ-хана; ниже я укажу основанія, по которымъ я считаю Ойротъ-хана тожественнымъ съ Чингисъ-ханомъ. Повидимому, въ обоихъ сказаніяхъ рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же событіи. Ойротъ-ханъ посылаетъ людей вдогонку за увезенною дочерью; они догнали шамана и отрубили ему голову, привязали ее въ торока къ сѣдлу и повезли; безголовое тѣло шамана пошло

вслѣдъ за головой и шло до ханской ставки или до того мѣста, гдѣ теперь стоитъ каменная баба. Тутъ тѣло обратилось въ камень. Это окаменѣніе напоминаетъ окаменѣвшихъ Шуно и Кала-мэмбыра и наводитъ на мысль, что подъ шаманомъ скрывается все тотъ же персонажъ, который въ другихъ легендахъ является подъ именемъ Шуно, Кала-мэмбыра, Хасара, Гэсэра, Гужира и пр. и въ которомъ, какъ мнѣ кажется, иногда подразумѣвался сынъ Чингисъ-хана. Такъ какъ въ легендахъ есть не мало случаевъ, когда то, что разсказывалось о сынѣ, повторяется и объ отцѣ. то мы можемъ предположить, что и здѣсь на мѣстѣ похитителя стоялъ иногда самъ Чингисъ-ханъ. Въ самомъ дѣлѣ Чингису приписывается если не похищеніе, то насильственный увозъ женщины (жены Шидургу-Тюльгуна); бурятскій разсказъ не говоритъ подробно, какимъ образомъ Чингисъ добылъ дочь Наранъ-хана, но онъ увозитъ ее по дну нарочно вырытаго рва, прячась отъ жгущихъ лучей преслѣдующаго Наранъ-хана т.-е. Солнца-царя; это походитъ на похищеніе. Къ тому же есть поводъ думать, что о Чингисъ-ханѣ были представленія, какъ о шаманѣ; было преданіе о какомъ-то знаменитомъ шаманѣ Чингисъ-хаджиръ-бо-тэнгринъ кубунѣ; это тотъ же конечно Чингисъ; *тэнгріинъ кубунъ* значитъ «сынъ неба»; и тотъ Чингисъ, о которомъ говорятъ книжныя сказанія, также почитается за сына неба. Въ виду всего этого я думаю, что чудо о туловищѣ, идущемъ безъ головы, приписывалось между прочимъ и самому Чингису.

Chanson du pèlerinage de Charlemagne пріурочена къ аббатству Сенъ-Дени, построенному въ честь св. Діонисія парижскаго.

Легенда о святомъ Діонисіи и исторія возникновенія культа этого святого, какъ ее представляютъ ученый Дюлоръ (Histoire phisique, civile et morale de Paris par J. A. Dulaure, Paris, 1821—1822, t. I, p. 136—158) и его послѣдователи, усиливаютъ отношенія французскаго монастыря къ чингисъ-хановскимъ темамъ.

Григорій Турскій относитъ пріѣздъ св. Діонисія въ Парижъ къ половинѣ третьяго столѣтія по Р. Хр.; тогда было отправлено во Францію изъ Рима семь епископовъ и Діонисій въ томъ числѣ*) Но въ VIII в. явились акты св. Діонисія, которые

*) Діонисій былъ назначенъ для проповѣди въ Парижъ, куда онъ отправился съ двумя товарищами Елевѳеріемъ и Рустикомъ.

отнесли событіе къ концу перваго вѣка, ко времени папы Климента. Монахъ Гильдуинъ отожествилъ Діонисія парижскаго съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, ученикомъ апостола Павла, пострадавшимъ и сожженнымъ въ Аѳинахъ. На возраженіе, что сожженый не могъ явиться въ Парижъ, Гильдуинъ отвѣчалъ, что Діонисій послѣ сожженія воскресъ и тотчасъ отправился въ Римъ, а оттуда въ Парижъ.

Легенда о св. Діонисіи не къ одному Сенъ-Дени была пріурочена; другіе акты относятъ мученіе святого на Рейнъ; церковь Saint Emmeran въ Ратисбонѣ также владѣла тѣломъ св. Діонисія, считая его своимъ апостоломъ. На пространствѣ Франціи было нѣсколько реликвій святого. Такъ какъ по легендѣ онъ былъ обезглавленъ, то въ нѣкоторыхъ мѣстахъ показывали только голову святого. Дюлоръ насчитываетъ во Франціи до семи реликвій святого или въ видѣ цѣлаго тѣла или въ видѣ одной головы (Histoire de Paris, t. I, p. 149).

Сбивчивость историческихъ свидѣтельствъ даетъ Дюлору поводъ сомнѣваться въ самомъ существованіи французскаго апостола. Онъ думаетъ, что культъ святого выработался изъ культа языческаго бога Діониса; имя бога и святого одно и то же, но это не единственное совпаденіе. Діонисій попалъ въ святцы на томъ же основаніи, какъ и Вакхъ. Поэтъ XIV в. Geoffroi составилъ стихотвореніе Martyre de Saint Bacchus; въ немъ есть строка: Silvano Sanctolarum Philemon P. Sancti Eleutheri; прозвище Eleuthere, которое греки давали богу Діонису, отвѣчаетъ прозвищу Liber, которое римляне давали Бахусу; такимъ образомъ, говоритъ Дюлоръ, прозвище бога обратилось во французской легендѣ въ святого Елевѳерія, товарища св. Діонисія по мученичеству. Другой товарищъ св. Діонисія Рустикъ также ведетъ свое начало отъ праздника въ честь бога вина; эти праздники назывались ruralia или rustica, потому что совершались въ поляхъ. Эти rustica, на которыхъ фигурировали винодѣлы, назывались по-французски fêtes des vendanges et de pressoir.

Культъ Бахуса могъ существовать только рядомъ съ культурой виноградной лозы, но императоръ Домиціанъ приказалъ вырвать всѣ лозы во Франціи и только Пробусъ разрѣшилъ вновь воздѣлывать лозу два вѣка спустя, въ 281 г.; съ этого времени, думаетъ Дюлоръ, водворился во Франціи культъ бога Діониса.

Въ качествѣ бога солнца Бахусъ представлялся въ компаніи шести другихъ боговъ по числу планетъ и числу посвященныхъ имъ дней недѣли; число семь соблюдалось въ церемоніяхъ въ честь бога. На многихъ барельефахъ, въ томъ числѣ на золотой патерѣ, найденной въ Rennes въ 1774 г., богъ изображенъ самъ-сёмъ (Monumens antiques inedit, par Millin, t. I, p. 225). Въ департаментѣ Rhin et Moselle сохранились остатки культа Бахуса. Въ деревнѣ Baccharat на берегу Рейна винодѣлы во время сбора винограда избираютъ комитетъ для вакхическаго праздника, который судитъ за несоблюденіе ритуала и наказываетъ. Онъ составляется изъ «семи buveurs» или «sept bon compagnons» (Statistique general de la France, depart. de Rhin et Mos., p. 102). Во время подобныхъ же праздниковъ около Парижа также составлялись комитеты изъ семи винодѣловъ, которые назывались *les sept sages* (Lettre de l'abbé Lebeuf, Mercure d'octobre 1730. p. 1122; Varietés historiques, t. III, p. 281, 282).

Легенды знаютъ многихъ Діонисіевъ и всѣ они сопутствуются шестью компаньонами, всѣ самъ-сёмъ. Св. Діонисій ефесскій имѣетъ 6 спящихъ товарищей; St. Denis de Tivoli былъ одинъ изъ семи biotanates; St. Denis-le-Phenicien, St. Denis-le-Pourvoyer оба состоятъ въ обществѣ изъ семи лицъ. Св. Діонисій парижскій былъ одинъ изъ семи епископовъ, посланныхъ одновременно изъ Рима во Францію.

Главными предметами культа святого въ Сенъ-Дени были гробница и голова его. Въ дельфійскомъ храмѣ главными предметами культа бога Діониса были гробница и голова его. Въ обоихъ случаяхъ и богъ и святой были замучены за попытку ввести новый культъ. Святому язычники отрубили голову; богу отрѣзали голову титаны. Въ Дельфахъ и у Mèthymnèens Бахусъ былъ представленъ въ видѣ головы, вслѣдствіе чего его называли Cephalen. Въ сокровищницѣ аббатства С.-Дени показывали голову св. Діонисія.

Виноградные праздники, существовавшіе около Парижа до XVIII в., устраивались 7-го и 9-го октября; 7-го же и 9-го католическая церковь празднуетъ двухъ святыхъ: 7-го октября въ церкви Saint-Benoit память Saint Bacchus'a, а 9-го память св. Діонисія.

Есть сходныя черты въ легендахъ о классическомъ богѣ и о

Чингисъ-ханѣ. Чингисъ-ханъ, подобно Діонису, почитается изобрѣтателемъ вина; монгольская легенда о первомъ знакомствѣ съ послѣдствіями опьянѣнія напоминаетъ греческую, съ тою только разницею, что первый опьянѣвшій человѣкъ на свѣтѣ въ монгольской легендѣ принимаетъ деревянный столбъ за человѣка, а въ греческой человѣка за древесный стволъ (собственно за лозу) *). Трехдневная смерть и воскресеніе, приписываемыя Діонису, также если не отнесены къ самому Чингисъ-хану, то находятся въ непосредственной близости около него. Чингисъ-ханъ велѣлъ убить шамана Тубутъ-тэнгри, но шаманъ на третій день воскресъ и удалился; по крайней мѣрѣ тѣло его на третій день исчезло изъ скутанной юрты, а верхнее дымовое отверстіе найдено открытымъ (т.-е. лоскутъ войлока, которымъ отверстіе покрывается, найдено отваленнымъ; Труды пек. дух. мисс., IV, 136).

Принесены ли эти сюжеты съ карловингскимъ, т.-е. съ Чингисъ-хановскимъ эпосомъ, или они обязаны независимому классическому вліянію? Если разсказъ объ обезглавленномъ Діонисіи принадлежитъ къ Чингисъ-хановскому эпосу **), то слѣ-

*) Ликургъ, отецъ Діониса, почувствовавъ себя пьянымъ, рѣшилъ срубить лозу, изъ которой былъ добытъ опьяняющій напитокъ, но, пьяный, принялъ сына за лозу и зарубилъ его. Чингисъ-ханъ, выкуривъ первое вино, самъ же первый и отвѣдалъ его, сдѣлался пьянъ и началъ обнимать красную подпорку или жердь, поддерживавшую потолокъ юрты, принимая ее за свою жену, одѣтую въ красную одежду (Очерки с.-з. Монг., IV, 211).

**) Обезглавленный святой взялъ свою голову въ руки и понесъ. Въ журналѣ Revue celtique, 1891, janv. (vol. XII, № I, p. 166) помѣщена замѣтка, „Saint Denis portant sa tête sur la poitrine", подписанная. H. d'A. de J. Въ I томѣ „Irische Texte", опубликованныхъ Windisch'емъ и написанныхъ около 1100, есть разсказъ о трехъ герояхъ Loegaire Buadach, Conall Cernach и Kûchulainn, которые имѣли споръ и за разрѣшеніемъ его обратились къ гиганту, который назывался „Terrible, fils de Grande Crainte", былъ друидъ и имѣлъ способность принимать всякія формы. Онъ сказалъ, что тотъ изъ спорящихъ выиграетъ, который согласится отрѣзать ему, гиганту, голову съ тѣмъ условіемъ, что на другой день ему самому гигантъ отрѣжетъ голову. Согласился Кухулэнъ. Гигантъ взялъ топоръ, произнесъ надъ нимъ наговоры и положилъ свою голову на камень; Кухулэнъ отрубилъ ему голову. Гигантъ пошелъ и погрузился въ озеро, держа въ одной рукѣ свой топоръ, а въ другой у груди свою голову. Авторъ замѣтки спрашиваетъ: которая легенда древнѣе, ирландская или легенда о св. Діонисіи?

дуетъ замѣтить, что восточная легенда пришла сюда не въ томъ видѣ, какъ разсказывается теперь на Востокѣ. Именно инцидентъ о похищеніи царской дочери отдѣлился отъ легенды; онъ также пришелъ на Западъ, но пріуроченный къ самому Карлу. Это эпизодъ о дочери Галафра Галіенѣ (Gast. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 237).

Шаманъ Даинъ-тере-тарханъ былъ приглашенъ ко двору Ойротъ-хана для того, чтобы онъ излѣчилъ больного царскаго сына; шаманъ оказалъ хану эту услугу и довольный ханъ щедро награждаетъ его и отпускаетъ отъ двора. Но шаманъ, пока жилъ во дворцѣ, сошелся съ ханскою дочерью и сговорился бѣжать съ нею. Получивъ ханскіе подарки, онъ отправилъ ихъ на свою родину, а самъ тайно остался въ ханской ставкѣ; ночью, согласно условію, царевна и онъ убѣгаютъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 291). Перенесите этотъ разсказъ на Чингисъ-хана, представьте, что разсказу приданъ вмѣсто трагическаго конца благополучный исходъ и что имя Чингиса было замѣнено именемъ Хараликъ или похожимъ на него, и вы получите исторію увоза Галіены. Канва въ общихъ чертахъ сохранена очень хорошо. Карлъ оказываетъ услугу Галафру, хотя и въ другомъ родѣ, нежели шаманъ Даинъ-тере-тарханъ, получаетъ награду отъ благодарнаго короля и уѣзжаетъ, распрощавшись навсегда, но съ дороги возвращается, тайно живетъ въ городѣ Галафра переодѣтый и, согласно сдѣланному ранѣе уговору съ Галіеной, они убѣгаютъ во Францію; Галафръ посылаетъ за ними погоню. Только конецъ этого эпизода расходится съ монгольскимъ преданіемъ: погоня не имѣла успѣха и Карлъ благополучно убѣжалъ во Францію.

Нѣмецкая поэма о Вальтаріи съ тѣмъ же сюжетомъ уже стоитъ далѣе отъ восточнаго образца; я упоминаю ее здѣсь потому, что она связана съ именемъ Атиллы, къ которому пріурочены нѣкоторые сюжеты изъ Чингисіады *). Съ этой поэмой Kurth (Histoire poétique Merovingiens, Paris, 1893, p. 171) сравниваетъ записанную въ VI в. легенду о бѣгствѣ Attale'я. Подобно Валь-

*) См. выше, стр. 24. О Чингисъ-ханѣ нѣтъ такой сводной повѣсти, какъ о Гэсэрѣ. Употребляю выраженіе Чингисіада, разумѣя подъ нимъ комплексъ разрозненныхъ сказаній, только для краткости языка.

тарію Attale въ аманатахъ, какъ тотъ у Атиллы, этотъ у Теодориха. Леонъ, поваръ дяди Атталя, устраиваетъ ему побѣгъ, который кончается благополучно. Леонъ въ этой легендѣ на мѣстѣ Вальтарія, Атталь на мѣстѣ женщины Гильдегонды, имя же его напоминаетъ гуннскаго царя Атиллу. Можетъ быть и въ самомъ дѣлѣ была легенда, въ которой увозимая женщина называлась Атталь. Рѣка Волга называется у татаръ Атиль или Адиль,—именемъ, которое давно сопоставляли съ именемъ гуннскаго царя. Рѣки часто получаютъ имена по именамъ легендарныхъ женщинъ, которыя бросились въ нихъ и утонули, на Волгѣ же существуютъ преданія о бросившихся въ воду дѣвицахъ **), поэтому легко допустить существованіе на Волгѣ въ старое время преданія, что рѣка получила названіе по дѣвицѣ Адиль, утопившейся въ ней. Въ другихъ преданіяхъ о дѣвицѣ Адиль могли заключаться иные сюжеты и между прочимъ въ родѣ того, который связанъ съ именемъ Гильдегонды.

Въ преданіяхъ о шаманѣ Даинъ-тере-тарханѣ или Таинъ-тирхинѣ (Таинъ-тэнгирѣ) имя женщины не названо, но его, кажется, можно найти въ монгольскомъ фольклорѣ. Я думаю, что этотъ шаманъ упоминается въ Алтанъ-Тобчи подъ именемъ Джингиръ-бухэ (Труды Вост. Отд. Р. Арх. Общ., ч. VI, стр. 131); бухэ искажено изъ *бугэ*—«шаманъ», чѣмъ и былъ Таинъ-тэнгиръ; Джингиръ вмѣсто Тэнгиръ. Джингиръ-бухэ врагъ Чингиса, какъ и Таинъ-Тэнгиръ; онъ приглашаетъ Чингиса къ себѣ на пиръ, но въ юртѣ устраиваетъ коварную ловушку для гостя, ростъ яму и прикрываетъ ее; однако коварство заблаговременно открыто и Чингисъ благополучно убѣгаетъ. Жены Чингиса въ этомъ эпизодѣ нѣтъ. У Сананъ-Сэцэна (Schmidt, Gesch. d. Ost-Mong., 81) вмѣсто Джингиръ-бухэ стоитъ Buke-Tschilger. Въ Юань-чао-ми-ши (49—57) упоминается силачъ Чилгэръ; силачъ по-монгол. бökö. Очевидно, это тотъ же Buke-Tschilger. Эсукэй, отецъ Чингиса, отнялъ у Экэ-Чилету, брата меркитскаго царя, его жену Олунъ-эхэ (Хо-Елунъ); теперь меркиты, чтобы отмстить обиду, напали на станъ Чингисъ-хана, увели его жену Бурте

**) По преданію чувашей Казанской губ., чувашская дѣвушка не хочетъ итти замужъ за черемисина и бросается въ Волгу; на днѣ рѣки и теперь видно ея серебряное грудное украшеніе (Магнитскій, Матер. къ объясн. стар. чувашск. вѣры, Казань, стр. 64).

въ плѣнъ и отдали ее силачу Чилгэру, брату Чилету. Я думаю, что одинъ и тотъ же персонажъ является здѣсь во всѣхъ четырехъ случаяхъ, и подъ именемъ шамана Таинъ-Тэнгира устныхъ разсказовъ, и подъ именемъ Сананъ-сэцэновскаго Бёке-Чилгера, и подъ именемъ Джингэръ-Бухэ Алтанъ-Тобчи и, наконецъ, подъ именемъ силача, или бёкё, Чилгэра китайской лѣтописи Юань-чао-ми-ши. Придерживаясь разсказа о Чилгэрѣ, женщинѣ, увезенной шаманомъ, устнаго преданія, нужно усвоить имя Бурте. Тутъ нужно имѣть въ виду руку лѣтописца, исправляющаго народное преданіе; лѣтописецъ, усвоивая преданіе лѣтописи, старается установить постоянныя отношенія между лицами; разъ онъ принялъ, что жена у Чингисъ-хана Бурте, а у Эсукэя Олунъ-эхэ или Хо-Елунъ, онъ уже старается постоянно различать ихъ. Вовсе не было подобной устойчивости у разсказчиковъ преданія: у нихъ то, что передавалось о Чингисѣ, переносилось на Эсукэя и наоборотъ; и для нихъ Олунъ-эхэ не всегда могла быть только женою Эсукэя. Можетъ быть увозъ Бурте, какъ месть за увозъ Олунъ-эхэ, выдумка лѣтописца; въ сказкѣ, изъ которой онъ дѣлалъ исторію, второй увозъ былъ только возвращеніемъ похищенной женщины. Увозъ женщины Олунъ-эхэ или Хо-Елунъ можетъ быть повтореніе разсказа о томъ, какъ Дуа-сохоръ добылъ женщину Алань-гоа, съ именемъ которой имя жены Эсукэя уже сопоставлялось выше (стр. 91 и 92).

Глава X.

Сенъ-Дени.

Преданіе о благочестивой строительницѣ храма (Катулла и Женевьева).—Преданіе о нападеніи на храмъ чужеземца грабителя.—Нападеніе Галдана на монастырь Эрдени-Цзу.—Покровительственный разливъ рѣки.—Армянское преданіе о монастырѣ Геретинъ.

Темы, объединенныя именемъ, похожимъ на имя Карлъ, на Западѣ сохранили свою взаимную связь, а на Востокѣ онѣ дошли до насъ разъединенными. Съ именемъ Хараликъ удержался только сюжетъ, отвѣчающій роману о Бертѣ; испанскій эпизодъ исторіи Карла на Востокѣ сохранился при имени Чингисъ, ко-

торое, какъ высказано выше предположеніе, замѣнялось и на Востокѣ формами Харалъ, Хорилъ, Кирилъ и пр. (стр. 99 и 107). Поѣздка Харалика не похожа на вояжъ Карла; сказка о Хараликѣ лучше бы совпала съ карловингскимъ эпосомъ, если бы поѣздка этого героя была замѣнена легендой о поѣздкѣ Абатая къ гэгену Далай-ламѣ *).

Если въ самомъ дѣлѣ между карловингскимъ эпосомъ и монгольскими сказаніями существуетъ близкая связь, если и въ томъ и въ другихъ содержится легенда о богѣ Арья-Бало и о введеніи культа ему, то нужно ожидать, что детали, пріуроченныя къ монастырю Сенъ-Дени, найдутъ себѣ также параллели на Востокѣ, особенно въ легендахъ о самомъ древнемъ буддійскомъ монастырѣ въ Монголіи Эрдени-цзу, основанномъ Абатаемъ.

На предыдущихъ страницахъ указаны параллели между западными сюжетами, пріуроченными къ Карлу Великому, и восточными, связанными съ Эрдени-Хараликомъ и Чингисъ-ханомъ. Эти параллели позволяютъ построить предположеніе, что о богѣ Арья-Бало было сказаніе, состоявшее изъ двухъ частей; содержаніе первой половины было вполнѣ то же, какъ начало сказки объ Эрдени-Хараликѣ, вторая же половина совпадала со второй половиной этой сказки только въ самыхъ общихъ чертахъ: богъ доставалъ для обитателей земли залогъ ихъ благоденствія; но кромѣ того, о томъ же богѣ. вѣроятно, разсказывали еще, какъ онъ былъ гонимъ братьями, бѣжалъ къ иностранному государю, служилъ ему, участвовалъ въ двухъ войнахъ этого государя и подвергался опасности отъ коварства сына этого государя, словомъ разсказывали о немъ, что содержится теперь въ разсказахъ о Чингисъ-ханѣ. Къ этимъ разсказамъ присоединялся еще разсказъ объ увозѣ царской дочери, объ отрубленной головѣ и о тѣлѣ, шедшемъ послѣ обезглавленія.

Мѣстная легенда, въ которую вѣрили монахи аббатства Сенъ-Дени, говоритъ, что св. папа Климентъ, преемникъ апостола Петра, послалъ миссіонеромъ въ Парижъ Діонисія и при немъ двухъ помощниковъ, Елевѳерія и Рустика. Это число проповѣд-

*) А что такая замѣна дѣлалась самимъ народомъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ сказка о Эртене-мергенѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 416), которая по своимъ деталямъ стоитъ въ серединѣ между Абатаемъ и Хараликомъ.

никовъ столь обычно въ исторіяхъ о первой проповѣди *), что мудрено удержаться, чтобы не вспомнить и другія подробности подобныхъ легендъ, которыя можетъ быть стояли и въ сенъ дениской легендѣ, но не дошли до насъ. Были тутъ, можетъ быть, какъ и въ другихъ легендахъ этого рода, и прорастающій посохъ, и преніе о вѣрѣ съ иновѣрцами, и показываніе картины Страшнаго суда **). Св. Елевѳерій, который упоминается въ легендѣ, носитъ одно имя съ Елевѳеріемъ греко-славянскаго сказанія о 12 пятницахъ, въ которомъ описывается споръ Елевѳерія, христіанскаго философа, съ евреемъ Тарасіемъ, Ѳарасіемъ Тараской и т. п. Парижскій Елевѳерій вѣроятно тотъ же Елевѳерій греко-славянскаго сказанія; онъ посланъ папой Климентомъ, а Клименту приписывается составленіе одной изъ двухъ редакціи сказанія о 12 пятницахъ.

Монахъ Гильдуинъ (IX вѣка) оставилъ извѣстіе, что мученіе свое св. Діонисій претерпѣлъ на холмѣ Монмартрѣ, откуда и имя это Mons Martyr; холмъ этотъ уже у Фредегара называется Mons Mercore, т. е. гора Меркурія. Havet (Oeuvres, t. I: Questions merovingiennes, Paris, 1896, p. 193—223) оспариваетъ извѣстіе Гильдуина. И пріуроченіе мученія, и этимологію Гаве считаетъ выдумкою монаховъ, которой повѣрилъ Гильдуинъ, но не безъ основаній, кажется, монахи припомнили холмъ Mons Mercurii со статуей на немъ бога Меркурія. Въ русской легендѣ св. Меркурій смоленскій, подобно Діонисію парижскому, обезглавленъ и несетъ свою голову. Въ Парижѣ могли жить рядомъ двѣ легенды о мученіи, одна о св. Діонисіи, другая о св. Меркуріи. Если такой

---

*) Въ легендахъ китайскихъ мусульманъ о первой проповѣди ислама въ Китаѣ ко двору Танскаго императора приходятъ три миссіонера (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 256); въ казанское Поволжье (въ городъ Болгары) исламъ впервые проповѣдывать пришли три шейха (Шпилевскій, Древніе города Казанской губ., Казань, 1877, стр. 26, 31); по другой легендѣ одному мусульманскому святому въ Казани была отрублена голова, и святой шелъ вслѣдъ за своей катившейся головой отъ Казани до селенія Карадуванъ, Малмыжскаго у., Вятской губерніи (ibid., 485); этотъ святой можетъ быть одинъ изъ тѣхъ трехъ шейховъ, которые были первыми проповѣдниками ислама на Волгѣ.

**) Ниже легендѣ о первой проповѣди и преніи о вѣрѣ будетъ посвящено особое мѣсто.

инцидентъ дѣйствительно находился въ миѳѣ о богѣ Діонисѣ, то мѣстныхъ пріуроченій событія могло быть столько, сколько было храмовъ или статуй этого бога. Havet думаетъ, что мученіе совершилось не на Монмартрѣ, а въ городѣ Сенъ-Дени, на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь стоитъ церковь St. Denis de l' Etrée, въ западномъ концѣ города, на соединеніи улицъ Catulienne и Charonnerie. Сначала надъ могилой мучениковъ не было церкви, а былъ сооруженъ по одному памятнику монументъ, по другому мавзолей. Одна благочестивая женщина собрала останки мучениковъ послѣ ихъ смерти, похоронила и построила мавзолей. Gesta Dagobertii и другіе памятники называютъ эту женщину Catulla'ой; Havet думаетъ, что это имя сфабриковано, чтобы дать исторію имени деревни Catulliacus, которая раньше стояла на мѣстѣ города Сенъ-Дени. Впослѣдствіи, по желанію св. Женевьевы, надъ могилой святыхъ парижскимъ духовенствомъ была построена церковь; это и есть basilica sancti Dionisii, о которой говоритъ Григорій Турскій, и нынѣшняя церковь St. Denis de l'Etrée. Изъ разсказа Григорія Турскаго какъ будто слѣдуетъ, говоритъ Havet, что при постройкѣ церкви мавзолей не былъ разобранъ, а очутился внутри церкви. Онъ имѣлъ видъ башни, turritis и съуживался кверху такъ, что когда одинъ австразійскій солдатъ въ 574 г. хотѣлъ ограбить церковь и всталъ на его вершину, то не могъ удержаться, ноги его скользнули и онъ сѣлъ на башню верхомъ. Значитъ это былъ конусъ или пирамида, говоритъ Havet; человѣку, путешествовавшему въ буддійскихъ странахъ, это можетъ напомнить, тибето-монгольскія храмовыя башни, такъ называемые по-монгольски субурганы. Эта пирамида служила алтаремъ базилики. Надъ нею во время того же грабительскаго набѣга висѣлъ золотой голубь, очевидно предназначенный, по обычаю того времени, содержать гостіи (циборія). Она была покрыта шелковой матеріей, украшенной золотомъ и камнями; другой варваръ, говоритъ Григорій, сволокъ эту драгоцѣнную матерію, но потомъ, пораженный внезапною смертью своего соучастника, тотчасъ же вновь возложилъ пограбленное на святилище, съ котораго снялъ его. Впослѣдствіи, въ царствованіе Clotaire'a II, сынъ его Дагобертъ, король Австразіи основалъ въ честь св. Діонисія аббатство, въ томъ же городѣ, къ востоку отъ церкви St. Denis de l' Etrée, и пере-

несъ туда мощи святого. Такъ излагаетъ исторію гробницы св. Діонисія Havet.

Chanson du pèlerinage de Charlemagne пріурочиваетъ къ Сенъ-Дени исторію пріобрѣтенія (народной?) святыни, въ родѣ того, какъ монгольское сказаніе объ Абатаѣ монгольскую народную святыню помѣщаетъ въ монастырѣ Эрдени-цзу на Орхонѣ. Легенда о трехъ проповѣдникахъ дѣлаетъ Сенъ-Дени мѣстомъ первой проповѣди новаго культа, что тоже совпадаетъ съ значеніемъ монгольскаго монастыря на Орхонѣ. Эрдени-цзу самый древній монастырь въ Монголіи, построенный Абатаемъ, который принесъ сюда первую буддійскую статую бога Гомбогуру и вызвалъ изъ Тибета перваго проповѣдника. Правда, пока отъ современныхъ монголовъ еще не записано легенды о трехъ проповѣдникахъ, пріуроченной къ монастырю Эрдени-цзу, но есть одно лѣтописное извѣстіе которое показываетъ, что въ древности здѣсь могла быть такая мѣстная легенда; ниже оно будетъ приведено.

О нападеніи на монастырь и о попыткѣ ограбить святыню разсказываютъ монголы и объ Эрдени-цзу. Олетскій ханъ Галданъ напалъ на монастырь; онъ самъ вошелъ въ храмъ и началъ саблей выковыривать камень бадмаракъ-эрдени изъ лба статуи бога Гомбогуру, привезенной Абатаемъ; богъ двинулся и принялъ угрожающій видъ; Галданъ перепугался и бросился бѣжать за р. Орхонъ; воды рѣки (повидимому, по повелѣнію осердившагося бога) поднялись и воины Галдана перетонули; онъ самъ едва спасся (Жив. Стар., 1891 г., в. III, стр. 238—242; Очерки с.-с. Монг., IV, 410). Можетъ быть къ тому же Эрдени-цзу, а не къ Пекину, какъ это сдѣлало одно бурятское преданіе, слѣдуетъ отнести разсказъ о Чингисъ-ханѣ, какъ онъ взялъ Пекинъ, взялъ въ немъ большой полонъ и награбилъ имущества, но заболѣлъ зубами; никакіе лѣкаря не могли вылѣчить его. Одинъ изъ плѣнныхъ взялся, но потребовалъ, чтобы ханъ отпустилъ полонъ и возвратилъ награбленное; ханъ исполнилъ требуемое и выздоровѣлъ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., I, в. 2, стр. 130). Въ орхонской легендѣ начальникъ напавшаго войска собственноручно начинаетъ грабить святого. Сходный сюжетъ въ русскомъ сказаніи о гробницѣ св. Стефана Сурожскаго; русскій князь Бравлинъ снимаетъ

драгоцѣнныя вещи съ гробницы святого, но сейчасъ же наказанъ: ему повернуло лицо въ сторону, и онъ спѣшитъ возвратить награбленное. И здѣсь самъ князь грабитъ гробницу святого. Можетъ быть и въ Сенъ-Дениской легендѣ напугавшійся грабитель, возвращающій награбленное, не былъ рядовымъ солдатомъ. Въ виду сходства главныхъ сюжетовъ, пріуроченныхъ къ Сенъ-Дени и Эрдени-цзу, я позволяю себѣ подозрѣвать въ этихъ двухъ легендахъ объ ограбленіи святыни не случайное совпаденіе, а заимствованіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ сурожской легендѣ подозрѣвать этапъ въ разселеніи сюжета.

Въ легендахъ о Сенъ-Дени упоминаются двѣ женщины: одна, Catulla, строитъ надъ могилой мучениковъ мавзолей, другая, Женевьева, подбиваетъ парижское духовенство на томъ же мѣстѣ построить церковь. Обѣ женщины совершенно въ одинаковой роли; можетъ быть одно и то же лицо, разбившееся на два. Въ легендахъ объ орхонскомъ монастырѣ Эрдени-цзу подходящей роли не находится, но ее можно найти въ другихъ легендахъ того же круга. Орхонская легенда кончается построеніемъ храма для помѣщенія привезенной святой статуи. Тибетская легенда о введеніи буддійскаго культа въ Тибетѣ также разсказываетъ о построеніи храма; это главный храмъ въ Лассѣ. Къ этой легендѣ примыкаетъ другая тибетская о построеніи башни (субургана) Джаронъ-Гасуръ или Джарунъ-хашаръ (у Сананъ Сэцэна Scharong Gassur; см. Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mongol. übers. v. Sshmidt, S. 33 и 39; Танг.-тиб. окраина Китая, II, стр. 205), которая была построена одной благочестивой женщиной, имѣвшей трехъ сыновей; легенда о башнѣ Джарунъ-Гасуръ кончается разсказомъ о томъ, какъ народился нечестивый царь Ландарма и началъ гнать буддійскую вѣру, т.-е. кончается также, какъ и легенда о построеніи храма въ Лассѣ. Значитъ въ кругу буддійскихъ легендъ о введеніи культа, о привозѣ первой святыни, о построеніи перваго храма или первой священной башни, если не въ составѣ самихъ легендъ, то въ ближайшемъ къ нимъ сосѣдствѣ, былъ разсказъ о благочестивой женщинѣ, строительницѣ священнаго зданія.

Къ Сенъ-Дени пріурочена первая проповѣдь новаго ученія. Сюда Карлъ В. принесъ три священныхъ предмета; вѣроятно, въ первоначальной редакціи это были первыя святыни новаго куль-

та; легенда заканчивалась разсказомъ о построеніи перваго хра ма. Подобно тому какъ въ Тибетѣ существуетъ двѣ версіи постройкѣ зданія, которыя обѣ кончались одинаково, но не бы ли сходны въ началѣ, —одна разсказывала о поѣздкѣ вѣщаго ил сильнаго человѣка за святыней, другая о женщинѣ, имѣвше трехъ сыновей,—и въ Сенъ-Дени можетъ быть знали двѣ версіи изъ которыхъ одна разсказывала о привозѣ святынь (Chanso du pèlerinage du Charlemagne). другая—о благочестивой женѣ. Ле генда о Catulla'ѣ не знаетъ трехъ сыновей, но число три въ не есть — три мученика, тѣла которыхъ Катулла собираетъ и хо ронитъ.

Взаимная зависимость между тибето-монгольской и французс ской легендами и ихъ посредниками будетъ такая.

Въ непальской легендѣ благочестивая женщина, имѣющая трех сыновей, строитъ башню-храмъ; по окончаніи постройки духо венство служитъ молебствіе, при чемъ позабыли призвать благо словеніе на слона, на которомъ возили матеріалъ; слонъ поклялс отмстить и впослѣдствіи возродился въ видѣ нечестиваго цар Ландармы и воздвигъ гоненіе на вѣрующихъ. Въ тибетской ле гендѣ о введеніи буддизма тибетскій царь Сронцзанъ-Гамбо * строитъ храмъ или дворецъ для своей жены; когда постройк окончена, совершено молебствіе, при чемъ былъ обиженъ быкъ со вершено въ томъ же родѣ, какъ слонъ; онъ клянется отмстить возрождается въ видѣ нечестиваго царя Ландармы, гонителя буд дизма. Въ тибетской легендѣ женщина и ея три сына забыты, н зато легенда дополнена длиннымъ разсказомъ о томъ какъ умны и вѣщій вельможа Гари ѣздилъ по невѣсту для царя, и привез вмѣстѣ съ невѣстой и святыню (статую). Монгольская легенд о введеніи буддизма не знаетъ ни женщины-строительницы, н женщины-невѣсты; она передаетъ одинъ только эпизодъ из тибетской легенды, именно описываетъ поѣздку за святыней Сходныя подробности и культовое значеніе монгольской легенды заставляютъ думать, что это одна и та же легенда съ тибетской Подобно послѣдней, монгольская кончается привозомъ свято

---

*) Въ непальской легендѣ Сронцзанъ-Гамбо также упоминается одинъ изъ трехъ сыновей женщины-строительницы въ награду за благочестіе впослѣдствіи возрождается въ видѣ царя Сронцзанъ-Гамбо.

статуи и постройкой храма для нея, который монголы называютъ Эрдени-цзу, т.-е. тѣмъ же именемъ, которое они даютъ и тибетскому храму въ Лассѣ. Въ одномъ варіантѣ монгольской легенды появляется и быкъ (см. Этногр. Обозр., кн. XXI, стр. 25), но нѣтъ обиды быка и нѣтъ нечестиваго царя. Зато въ монгольской легендѣ о монастырѣ Эрдени-цзу появляется разсказъ объ иностранномъ царѣ, который хочетъ ограбить храмъ, и о наводненіи, которое является еще въ тибетской легендѣ. Храмъ построенъ, статуя помѣщена въ храмѣ, но иностранный (олетскій) царь хочетъ украсть драгоцѣнный камень, украшавшій статую; наводненіе является угрозой похитителю. Въ другомъ варіантѣ наводненіе вставлено въ поѣздку Абатая; оно является. какъ препятствіе на пути его съ украденной въ Тибетѣ святыней.

Разница между монгольской и тибетской легендами заключается еще въ томъ, что тамъ за святыней ѣдетъ вельможа, а здѣсь самъ царь. Но я думаю, что и въ Монголіи были варіанты, въ которыхъ за святыней ѣздилъ не царь, а его посолъ, или по крайней мѣрѣ царю сопутствовалъ помощникъ. Отголосокъ такого варіанта я вижу въ разсказѣ о набѣгѣ Чингисъ-хана на городъ Шидургу-Тюльгуна. Побѣгъ кончается завладѣніемъ жены Шидургу-Тюльгуна, которую народное повѣріе отожествляетъ съ богиней Дарой въ соотвѣтствіе тому, какъ тибетское повѣріе дѣвицу, привезенную вельможей Гари, также. отожествляетъ съ Дарой *). Въ набѣгѣ Чингису существенную услугу оказываетъ стрѣлокъ Хасаръ, который убиваетъ старуху, сидящую на городской стѣнѣ и своими заклинаніями не подпускающую осажденныхъ къ городу; это такой же сторожевой персонажъ, какъ въ легендѣ объ Абатаѣ сапдыкъ (духъ мѣстности), сидящій на горномъ перевалѣ; Абатай не убиваетъ сапдыка, но все-таки ранитъ. Хасару придается эпитетъ хабату, „искусный“ (Хабату-Хасаръ); этотъ эпитетъ въ устной монгольской легендѣ обратился въ имя хана Абатай. Въ противоположность легендѣ объ Абатаѣ сказаніе о Чингисѣ говоритъ о

*) Правда, жена Чингисъ-хана отожествляется съ бѣлой Дарой (Цаганъ-Дара), а жена Сронцзанъ-Гамбо съ зеленой (Ногонъ-Дара), но въ легендахъ эти богини смѣшиваются.

добытой женщинѣ, но молчитъ о святынѣ; можетъ быть этотъ мотивъ слѣдуетъ видѣть въ звѣздахъ Плеяды и Венера, которыя Шидургу-Тюльгунъ обѣщаетъ подарить Чингису. Иногда легенда изображала Хабату-Хасара спутникомъ царя, иногда, можетъ быть, одинокимъ исполнителемъ порученія царя; вотъ этотъ-то послѣдній варіантъ и имѣемъ мы въ видѣ легенды объ Абатаѣ, въ которомъ имя Хасаръ утратилось и сохранился только эпитетъ стрѣлка.

Наводненіе въ тибетской легендѣ связано съ образованіемъ озера Хухунора; вода начала разливаться изъ отомкнутаго отверстія и заливала долину до тѣхъ поръ, пока брошенный камень не замкнулъ отверстія. На распространеніе этого мотива по Средней Азіи я указалъ въ своей книгѣ Тангуто-тиб. окраина Китая (II, 127, 212—213, 297, 332); я указалъ, какъ на мѣста пріуроченія, на озеро Байкалъ, на оз. Зайсанъ и друг. Отъ оз. Зайсана легенда если не о разлившемся озерѣ, то по крайней мѣрѣ о скалѣ, которую несли, чтобы закупорить русло потока, перенесена къ устью Волги; мотивъ о водахъ, которыя изливаются послѣ удара меча по землѣ и заливаютъ землю, была пріурочена наконецъ къ Константинополю. Если тема объ отверстіи, сдѣланномъ въ землѣ, и о начавшемся отъ того наводненіи,— тема, включенная на Востокѣ въ легенду о приносѣ святыни,— достигла до сѣверныхъ береговъ Чернаго моря, то можно догадываться, что она сюда пришла не самостоятельно, а въ видѣ включенія въ легенду о приносѣ святыни. Дѣйствительно, мы находимъ такой сюжетъ на сѣверномъ побережьи Чернаго моря именно пріуроченнымъ къ городу Корсуню; подобно тому, какъ разсказъ объ ограбленіи Эрдени-цзу олетскимъ царемъ въ Монголіи передается отдѣльно отъ легенды объ Абатаѣ, такъ и здѣсь подобный разсказъ могъ передаваться въ видѣ самостоятельной легенды. Такою легендой и представляется мнѣ сурожская легенда о князѣ Бравлинѣ, напавшемъ на гробницу св. Стефана. Наводненія, которое отвѣчало бы разливу Орхона, здѣсь нѣтъ, но въ легендѣ о Георгіи Амастридскомъ, которую сближаютъ съ сурожской легендой, есть и наводненіе (Г. В. Васильевскій, Русско-византійскія изслѣдованія. Вып. I: Житія свв. Георгія Амастридскаго и Стефана Сурожскаго, Спб., 1893, стр. XLI;

наводненіе разобщено отъ сцены ограбленія) *). На берегахъ Чернаго моря наводненіе уже начинаетъ отпадать отъ легенды.

На Западѣ орхонскіе мотивы слышны въ легендахъ о Сенъ-Дени. Тутъ пріурочена легенда о приносѣ святыни, которую выше я уже сближалъ съ преданіемъ объ Абатаѣ. Въ Сенъ-дениской памяти сохранилась и женщина-строительница; можетъ быть въ трехъ мученикахъ можно видѣть эквиваленты трехъ сыновей строительницы башни Джаргунъ-Гасуръ. Здѣсь былъ разсказъ и объ ограбленіи святыни, но наводненіе забыто **).

Выше было сдѣлано предположеніе, что Чингисъ иногда являлся въ легендахъ подъ именами Харалъ (Хараликъ, Харалтукъ), Кирилъ (Кирилту), Хорилъ (Хорилтай, Хоридой). Легенда съ такимъ именемъ дошла до береговъ Сены и дала начало сенъ-денисскимъ преданіямъ. Съ Хоридоемъ не связано легенды о приносѣ святыни или какого-нибудь чудеснаго предмета ***); но тема о лебеди-дѣвѣ, которую онъ поймалъ во время

*) Въ одной армянской лѣтописи записанъ слѣдующій разсказъ, отнесенный ко времени нашествія монголовъ (Исторія монголовъ инока Магакіи XIII вѣка, пер. К. П. Патканова, Спб., 1871, стр. 25—27): монголы сожгли на огнѣ старца Стефана, настоятеля монастыря Геретинъ. Вслѣдъ за этимъ главный ихъ начальникъ, который имѣлъ дерзость называть себя „братомъ Бога", получилъ болѣзнь печени; по совѣту невѣрнаго врача ловили христіанскихъ мальчиковъ, разрѣзывали имъ животъ и клали ноги больного въ сдѣланныя раны. Это напоминаетъ монгольскій разсказъ объ Алтынъ-ханѣ туметскомъ, ноги котораго во время его болѣзни клали въ надрѣзъ живота живой лошади (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mongol., übers. v. Schmidt, S. 229). Въ другой монгольской легендѣ несчастный царь Цоктай, заболѣвъ животомъ, лѣчится наваромъ отъ тѣла младенцевъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 284).

**) Карлу приписывается чудо извлеченія воды изъ земли; томимый жаждою, онъ втыкаетъ въ землю копье, и изъ отверстія, сдѣланнаго копьемъ, струится вода (Gaston Paris, Hist. poét. de Charlemagne, 361); въ бурятскомъ преданіи „сынъ неба", томимый жаждою, стегаетъ по землѣ плетью и изъ образовавшейся трещины вытекаетъ вода (Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этногр., т. I, в. 1, стр. 109). Этотъ „сынъ неба" бродитъ по землѣ вмѣстѣ съ дядей Чингисъ-ханомъ; вѣроятно это самъ Чингисъ-ханъ, такъ какъ другія легенды сыномъ неба называютъ Чингисъ-хана, или его братъ Хасаръ.

***) Я говорю о хоринскомъ Хоридоѣ: хангинскому Хоридою, какъ мы видѣли (стр. 96), приписывается приносъ народной святыни, онгона Буртб.

купанья у воды и сдѣлалъ своей женой и которая, получивъ лебединую шкурку, улетаетъ отъ него, отожествляетъ его съ Каратты-ханомъ урянхайской сказки (см. выше стр. 92, а также Оч. с.-з. Монг., IV 379), который, потерявъ жену, ѣдетъ искать ее, находитъ и не только возвращаетъ ее въ свой домъ, но увозитъ еще у ея отца солнце и луну, замѣстившія въ этой сказкѣ можетъ быть Плеяды и Венеру сказанія о Чингисъ-ханѣ и Шидургу-Тюльгунѣ. Этотъ видъ легенды если и доходилъ до береговъ Сены, то не сохранился въ мѣстныхъ преданіяхъ, но онъ былъ пріуроченъ къ сѣверному побережью Чернаго моря, именно къ Херсонесу Таврическому *).

Рядомъ съ тѣми же легендами пришла и легенда о Діонисіи обезглавленномъ (мотивъ, который можетъ быть въ варіантахъ относился и къ другимъ двумъ его товарищамъ, Елевѳерію, (Eleutherius'у) и Рустику. Обезглавленіе за проповѣдь новаго ученія можетъ быть позднѣйшее освѣщеніе; въ дѣйствительности же разсказъ былъ версіей восточнаго преданія о шаманѣ, увезшемъ дочь Ойродъ-хана, рядомъ съ которымъ могутъ быть поставлены разсказы о Шарлеманѣ, который увезъ Галіену, и о Waltharius'ѣ, который увезъ Гильдегонду, заложницу гуннскаго царя Аттилы.

---

*) Ср. мотивы классическаго миѳа объ Ифигеніи съ мотивами урянхайской сказки (Очерки с.-з. Монг., IV, 373). Жену Каратты-хана хотятъ убить; она, добывъ свою лебединую шкурку, улетаетъ, т.-е. улетаетъ, обращенная въ птицу. Каратты (на мѣстѣ классическаго Ореста) идетъ искать ее и находитъ у ея отца (царь Ѳоасъ на мѣстѣ отца). Соприкосновеніе съ Каратты (т.-е. съ смертнымъ человѣкомъ) осквернило ея тѣло и слѣды этого соприкосновенія должны быть смыты водой, какъ статуя Артемиды должна быть омыта, потому что ее осквернилъ своимъ прикосновеніемъ Орестъ; Каратты возвращается съ женой и двумя свѣтилами; Орестъ съ сестрой и статуей Артемиды. Жена Каратты-хана называется Самбай, но если на мѣстѣ Каратты стоялъ Чингисъ, на мѣстѣ отца женщины Самбай стоялъ Шидургу-Тюльгунъ, то можно предположить, что женщина называлась въ другихъ варіантахъ Буртэ-Эрдени (см. ниже гл. „Аполлоній Тирскій").

Глава XI.

Гуменъ-ханъ и Карлъ.

Ахенскія легенды.—Карлъ, причарованный къ тѣлу умершей жены и Гуменъ-ханъ, влюбленный въ покойницу.—Кельтскій Аполлонъ въ Ахенѣ (Apollo Granus).

Преданія о Карлѣ были пріурочены къ двумъ мѣстностямъ, къ Сенъ-Дени около Парижа и къ Ахену. Относительно послѣдняго было преданіе, объяснявшее, почему Карлъ любилъ это мѣсто. Одинъ изъ варіантовъ передаетъ такъ: Карлъ разобралъ на судѣ дѣло рептиліи; она въ подарокъ принесла ему камень, имѣвшій свойство привлекать къ себѣ любовь. Карлъ подарилъ камень своей женѣ. Жена заболѣла, положила камень въ ротъ и умерла. Тогда Карлъ почувствовалъ влеченіе къ тѣлу умершей и избавился отъ этой страсти только спустя 18 лѣтъ, именно только послѣ того, какъ одинъ человѣкъ вынулъ камень изъ рта покойницы; но тогда король почувствовалъ любовь къ этому человѣку и это новое чувство прекратилось только послѣ того, какъ тотъ человѣкъ бросилъ камень въ теплый источникъ въ Ахенѣ (G. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, 383). То же преданіе записалъ и Петрарка: Карлъ любилъ одну женщину такъ сильно, что забросилъ занятія управленіемъ имперіей. Она умерла, Карлъ продолжалъ питать привязанность къ тѣлу покойницы, отъ котораго онъ не отдѣлялся. Тѣло начало портиться, но любовь Карла не убывала. Епископъ кельнскій, извѣщенный съ неба о ненормальномъ состояніи императора, явился на помощь; воспользовавшись временнымъ отсутствіемъ его, онъ осмотрѣлъ тѣло и нашелъ подъ языкомъ покойницы золотое кольцо, украшенное камнемъ, и вынулъ его. Карлъ вернулся совершенно свободнымъ отъ очарованія, такъ что при входѣ въ покой спросилъ: «Кто принесъ сюда это тѣло? уберите его!» и велѣлъ похоронить покойницу. Съ этого дня у него явилась наклонность къ епископу, котораго онъ началъ преслѣдовать всюду; боясь, чтобы кольцо не попало въ дурныя руки и чтобы изъ обладанія имъ не сдѣлали злоупотребленія, епископъ бросилъ кольцо въ озеро близъ Ахена. Съ этого вре-

мени Карлъ сталъ чувствовать привязанность къ этому мѣст и не хотѣлъ никуда удаляться отсюда (ibid., 384).

Сходный въ общихъ чертахъ сюжетъ представляетъ глав монгольской повѣсти о Гэсэрѣ (Die Thaten Bogdo Gesse chan's, St. P. 1839, 95—112). У Гуменъ-хана (Küme Chaghai умерла жена; онъ запретилъ хоронить тѣло умершей и прик залъ своимъ подданнымъ въ знакъ печали прекратить всяку дѣятельность, оставаться безъ движенія въ томъ положеніи, в какомъ кого застанетъ приказъ. Ханскіе совѣтники обратили съ просьбой къ Гэсэру исцѣлить хана отъ его привязанност съ мертвому тѣлу. Гэсэръ въ то время, когда ханъ спалъ, украл тѣло покойницы, а на его мѣсто положилъ дохлую собаку. Г менъ-ханъ, проснувшись, увидѣлъ падаль и сказалъ: «Моя ж на превратилась въ собаку. Выбросьте ее!» Но, узнавъ, что эт сдѣлалъ Гэсэръ-ханъ, онъ велитъ подвергнуть Гэсэра мученіям Гэсеръ выдерживаетъ ихъ. Въ монгольской повѣсти Гумен ханъ на мѣстѣ Карла, Гэсэръ на мѣстѣ епископа.

Появленіе этой темы при Карлѣ я объясняю связями повѣст о Гэсэрѣ съ сказаніями о Чингисъ-ханѣ и слѣдовательно с кругомъ сказаній, въ которыхъ стоятъ формы Хорилъ, Кирил Харалъ. Кромѣ того, что въ темахъ монгольской повѣсти моя но указать на сходство съ преданіями о Чингисъ-ханѣ, въ не встрѣчается и имя Гэрэлтей, которое я выше сопоставилъ съ Х рилтаемъ изъ чингисовскихъ сказаній (см. выше стр. 98 и 107)* Повѣсть знаетъ четырехъ противниковъ Гэсэра: Мангытхай, Ч тонъ, Гуменъ-ханъ китайскій и три царя, которымъ дается о щее имя Гэрэлтей-ханъ. Ниже я буду говорить о тожественн сти Чотона съ китайскимъ Гуменъ-ханомъ; можетъ быть Гэрэлтей-ханъ отожествлялось съ Гуменъ-ханомъ. Въ варіа тахъ эпизода о Гуменъ-ханѣ вмѣсто Гуменъ-хана могло стоя Гэрэлтей-ханъ или Гэрэлъ-ханъ и вотъ это имя и явилось в ахенской легендѣ подъ видомъ Карла. На возможность появл нія этой формы въ связи съ темой о ханѣ, питающемъ любо къ кадавру, мнѣ кажется указываетъ и излагаемая ниж записанная мною въ Монголіи сказка о Гумъ-ханѣ, которы

*) Въ нѣмецкомъ переводѣ повѣсти о Гэсэрѣ, переведенной Шми томъ, упоминается Altan Gereltu Taidschi, стр. 158.

подобно Гуменъ-хану, овдовѣлъ; онъ женился на другой. Отъ старой жены у него было два сына: Дава (тибетск. дева, «мѣсяцъ») и Нема (тибетск. «солнце»). Царица сказалась больною и говоритъ, что выздоровѣетъ только въ томъ случаѣ, если съѣстъ сердца и почки царевичей. Царскій слуга, которому было поручено убить царевичей, отвезъ ихъ въ степь и оставилъ живыми. Царевичи на чужбинѣ выросли и вернулись домой; они пришли въ ханскую ставку въ то время, когда всѣ спали. Старшій братъ, прочитавъ молитву (номъ), дунулъ на мачеху и она лишилась жизни. Ханъ началъ горевать, онъ не разставался съ трупомъ. Приближенные стараются развлечь хана, возятъ его на охоту, устраиваютъ ему встрѣчи съ красавицами, ханъ восхищается ихъ красотой, но, вернувшись домой, падаетъ на тѣло умершей жены и обнимаетъ его. Выманивъ хана разъ на охоту, во время его отсутствія взяли трупъ жены, увезли за семь горъ и тамъ зарыли. Тогда только ханъ пересталъ тосковать и вновь женился (Очерки с.-з. Монг., IV, 495).

Эта сказка представляетъ передѣланный эпизодъ о Гуменъ-ханѣ изъ Гэсэріады. Имя хана сходно: Гумъ-ханъ вмѣсто Гуменъ-хана. Привязанность къ мертвому тѣлу и здѣсь соединена съ этимъ именемъ *). Роль Гэсэра и епископа исполняютъ два царевича; они носятъ тибетскія имена, которыя въ переводѣ означаютъ «мѣсяцъ» и «солнце». По всей вѣроятности, этими именами замѣнены монгольскія: Саранъ-Гэрэлъ (лунный лучъ) и Наранъ-Гэрэлъ (солнечный лучъ), о которыхъ разсказъ по-

*) Какъ будто отголоски этой темы зашли въ Закавказье. По устному преданію, записанному у оз. Ванъ, женщина Шамирамъ имѣла въ рукахъ ожерелье, посредствомъ котораго она творила всевозможное лихо по всей той странѣ, привораживала къ себѣ, кого хотѣла, и многихъ изводила. Одинъ старецъ выхватилъ у нея ожерелье и пустился бѣжать. Шамирамъ бросилась за нимъ, изъ своей косы сдѣлала пращу, положила въ нее скалу, но старикъ успѣлъ добѣжать до оз. Ванъ и бросить ожерелье въ воду. Такъ избавились отъ чаръ Шамирамъ. (Н. Эминъ, Моисей Хоренскій и древн. эпосъ армянскій. М. 1881., стр. 48). По книжному преданію Шамирамъ сама бросила ожерелье въ море; то же книжное преданіе разсказываетъ, какъ Шамирамъ скрываетъ въ верхнихъ покояхъ своего терема трупъ своего любовника Арая (Г. Халатьянцъ, Армянскій эпосъ въ исторіи Арменіи Моисея Хоренскаго. М., 1896, стр. 141).

мѣщенъ въ V гл. Шидликöра (Этногр. Сборн., изд. Географ. Общ., т. VI, стр. 35—40) и которые такъ же, какъ и Дева съ Немой, гонимы мачехой; мачеха требуетъ вынуть сердце и печень изъ мальчиковъ Наранъ-Гэрела и Саранъ-Гэрела такъ же, какъ жена Гумъ-хана требуетъ сердца Девы и Немы.

Все, что я тутъ сказалъ по поводу эпизода изъ повѣсти Гэсэра и сказки о Гумъ-ханѣ, даетъ поводъ думать, что при этомъ сюжетѣ появленіе имени Гэрэлъ было обычное и, какъ я сказалъ выше, оно-то и явилось подъ видомъ Карла въ ахенской легендѣ.

Въ монгольской повѣсти Гуменъ-ханъ не гоняется за Гэсэромъ подобно тому, какъ Карлъ за епископомъ, но въ другихъ мѣстахъ повѣсти замѣчаются какіе-то темные намеки на этотъ мотивъ. Прежде всего замѣчу, что я подозрѣваю, во-первыхъ, въ титулѣ Гуменъ-хана: «китайскій ханъ» древнюю сказочную форму Кидэнъ-ханъ (Катай-ханъ, Кöдöнъ-ханъ), во-вторыхъ, думаю, что и имя Чотонъ, которое дается въ повѣсти главному противнику Гэсэра, такъ же не что иное, какъ то же Кидэнъ, о чемъ подробнѣе будетъ сказано въ гл. объ Иванѣ Годиновичѣ. Это сближеніе именъ ведетъ къ догадкѣ, что Чотонъ тожественное лицо съ китайскимъ Гуменъ-ханомъ. Повѣсть выпустила погоню за похитителемъ изъ эпизода о Гуменъ-ханѣ, но тибетскій варіантъ сохранилъ ее въ разсказѣ о Чотонѣ; когда Гэсэръ вышелъ изъ забыдущаго состоянія и отправился отыскивать свой скотъ и свою жену, онъ встрѣтилъ Чотона; Чотонъ обратился въ голубя и полетѣлъ; Гэсэръ обратился въ птицу «ча» и погнался за нимъ; Чотонъ обратился въ рыбу, Гэсэръ въ звѣря «шямъ» (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 29). Тутъ не Гэсэръ спасается отъ погони, какъ бы слѣдовало для совпаденія, а противникъ убѣгаетъ отъ Гэсэра, но въ другомъ случаѣ и Гэсэръ изображается убѣгающимъ. Этотъ другой случай передается такъ: Самба-гарву, отецъ Гэсэра (соотвѣтствующій Ханъ-Тюрмасу бурятскаго варіанта), посылаетъ Гэсэра на землю, но Гэсэръ отказывается исполнить волю отца, тогда Самба-гарву погнался за нимъ; Гэсэръ (называвшійся тогда другимъ именемъ Тонгчжу) убѣжалъ на небо, но отецъ поднялся на небо; Тонгчжу спустился на землю, и отецъ вслѣдъ за нимъ, Тонгчжу въ воду, и отецъ въ воду; Тонгчжу обратился въ ма-

ленькій камешекъ, лежащій на берегу, Самба-гарву проглотилъ его. Камень выходитъ изъ утробы Самба-гарву и попадаетъ въ утробу оленя. Изъ утробы оленя выходитъ гудзё (желудокъ), изъ котораго вылупляется дѣвочка, будущая мать Гэсэра (ibid., стр. 40). Не вставлялось ли нѣчто подобное этимъ разсказамъ о погонѣ и въ исторію Гуменъ-хана?

Въ лейденской рукописи волшебному предмету ахенской легенды придано другое свойство. Вотъ что она разсказываетъ: Ахенъ назывался по-латински Aquae Grani и вотъ по какой причинѣ. У Карла была жена фея или богиня; когда онъ уходилъ отъ нея, она умирала; когда приходилъ, она оживала. Однажды онъ пришелъ къ ней; лучъ солнца прошелъ ей въ ротъ; Карлъ увидѣлъ золотое зерно, прилипшее подъ языкомъ; онъ похитилъ зерно и она умерла навсегда (Paris, Hist. poèt. de Charlem.. p. 384).

Въ дѣйствительности ахенскій минеральный источникъ назывался Aquae Grani по другой причинѣ, и именно потому, что тутъ былъ храмъ въ честь Apollo Granus. Нѣкоторые думаютъ, что Granus есть кельтское имя Аполлона, такъ что Aquae Grani значитъ воды Аполлона, или купанья Аполлона. Легенда на слабомъ основаніи устанавливаетъ связь между карловингскимъ эпосомъ и ахенскимъ культомъ, Granus не находится въ зависимости отъ granum (зерно). Это не мѣшаетъ однако согласиться съ тѣмъ, что вышеприведенныя легенды о волшебномъ кольцѣ, брошенномъ въ ахенскія горячія воды, относились къ ахенскому богу. Соображенія о связи карловингскаго эпоса съ культомъ Аполлона Грануса развиты Герм. Мюллеромъ (Herm. Müller, «Aquae Grani, Apollo Granus und der mythische Carolus der trojanischen Franken» въ Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden in Rheinlande, XXXIII n. XXXIV, siebenzehnt. Jahrgang, 1. 2. Bonn, 1863, S. 59).

Культъ Аполлона у грековъ былъ въ связи съ врачебнымъ искусствомъ; онъ своими стрѣлами сѣялъ чуму въ народѣ и онъ же могъ ее исцѣлять *). Аполлону были посвящены нѣкоторые

*) Своими стрѣлами Аполлонъ защищаетъ городъ Трою, посылая издали на войско ахейцевъ моръ въ родѣ того, какъ волшебница, сидѣвшая на городской стѣнѣ города, осаждаемаго Чингисъ-ханомъ. Представленіе объ этой волшебницѣ, какъ было замѣчено выше, мо-

минеральные источники; въ Этоліи были замѣчательныя Аполлоновскія купанья θέρμα; у Θермопилъ было служеніе Аполлону; амфиктіонская 'Demeter, которой тамъ былъ посвященъ храмъ, есть Изида, мать Аполлона или Oros'а и амфиктіонцы, собиравшіеся тутъ, были служителями Аполлона; это можно заключить и изъ отношеній къ Діонису—Озирису, такъ какъ Аполлонъ называется Διονυσόδοτος, а Оросъ былъ сынъ Озириса. По преданію Афина т.-е. Изида источила водяной ключъ, чтобы укрѣпить Геракла т.-е. Аполлона. У Кирене былъ κρήνη Απολλωνος *).

Кельты звали Аполлона: Βέλος, Βέλενος, Βέλινος отъ βέλος, «громовая стрѣла». Отсюда βελένιον, ядовитая трава; βέλινος трава, которую теперь нѣмцы называютъ *Bilzenkraut* (Hyoscyamus), *belisa*, *belinuntia*, belenuntia, а также belena, по-испански *beleno*, англо-сакс. *belene*, *belone*, по-русски *бѣлена*, польск. *bielun*, чешск. *blin*, венг. *belend*-fu, староверхнѣм. *belisa;* въ средневѣковой латыни *belenuntia*, *belenuntia* **).

жетъ быть вызвано обычаемъ, уцѣлѣвшимъ еще въ сѣверномъ Китаѣ, строить надъ городскими воротами кумирни со статуей богини Гуань-инь-пусы (Арья Бало).

*) Объ Аполлонѣ Гранусѣ см. въ Revue archéologique, publiée par les principaux archéologues français et étrangers, nouv serie, v. I, Paris, 1860, статья Alfr. Maury: „De l'Apollon gaulois", p. 58—61, а также въ собраніи статей того же автора: Croyances et légendes de l'antiquité, Paris, статья „Camulus et Grannus", p. 219—245. Въ Англіи божество теплыхъ минеральныхъ источниковъ женскаго пола (Rev. archéol., l. c., p. 60). Въ Китаѣ нѣкоторые источники связаны съ культомъ богини Гуань-инь-пусы (Арья Бало), какъ напр. въ провинціи Гань-су на Желтой рѣкѣ ключъ Шуй-лянъ-дунъ близъ развалинъ монастыря Пи-линъ-сы (Танг. тиб. окраина Китая, II, 337—338). Въ пещерѣ Лумбунъ-Чимбо въ горахъ у сѣвернаго изгиба Желтой рѣки при цѣлебномъ источникѣ статуя Дары, которую народъ смѣшиваетъ съ китайской Гуань-инь-пусой (Танг. тиб. окр. Китая, II, 251). Въ послѣднее путешествіе я также въ одной мѣстности видѣлъ ключъ, пробивающійся изъ скалы и при немъ кумирню со статуей Гуань-инь-пусы.

**) Аполлону Беленусу также были посвящены источники. Надписи съ именемъ Белена или Белина (Apolloni Beleno augusto) распространены въ окрестностяхъ древней Аквилеи и близъ нынѣшней Венеціи. Въ числѣ этихъ надписей есть двѣ, посвященныя „источнику Бѣлену", Fonti Beleno (Гильфердингъ, Древнѣйш. періодъ исторіи славянъ въ Вѣстн. Европы, 1868, сент., стр. 228). Гильфердингъ противъ признанія Белена за кельтское божество; онъ думаетъ что это венетскій т. е. славянскій богъ Бѣлинъ.

Мюллеръ высказалъ предположеніе, что Карлъ было германское имя того бога, котораго почитали въ Ахенѣ и котораго римляне отожествили съ своимъ Аполлономъ. Если Карлъ не было именемъ бога, то трудно было бы легендамъ о солнечномъ богѣ Гранусѣ перейти на императора франковъ. Подобно Аполлону и Карлъ связанъ съ источниками; Карлъ обладалъ чудесной силой вызывать изъ земли воду; копыто его снѣжнобѣлой лошади (Grimm, Myth. S. 623) пробиваетъ скалу и изъ нея вытекаютъ богатые ключи. Берта такая же вододательница, какъ Афина. Подобно Rhea'ѣ въ Аркадіи, которая ударомъ λίπτρον'а, пробила скалу и вызвала изъ разсѣвшейся скалы воду, и Берта въ «золотой долинѣ» произвела удивительный источникъ *).

Мюллеръ указываетъ и на растеніе, названіе котораго напоминаетъ Карла, именно, Carlina acaulis; по-нѣмецки оно называется Saudistel, Eberwurz, а также Karlsdistel. Объ немъ существуетъ легенда. Была чума; озабоченному Карлу явился во снѣ ангелъ и сказалъ ему, что онъ долженъ пустить стрѣлу; на какую траву стрѣла упадетъ, та и цѣлительна отъ чумы. Утромъ, вставъ съ постели, Карлъ выстрѣлилъ и стрѣла воткнулась въ карлину. Стали употреблять эту траву и повѣтріе ослабѣло. Чума этой легенды, говоритъ Мюллеръ, уже намѣчаетъ бога, который ее обыкновенно насылаетъ, т.-е. Аполлона съ его чумными стрѣлами.

На отношенія имени Карлъ къ сѣверной миѳологіи указываютъ и нѣкоторыя имена созвѣздія Большой Медвѣдицы. Греки, римляне и германцы представляли семь звѣздъ этого созвѣздія «колесницей», Wagen. У нѣмцевъ оно называется Heerwagen, Herrenwagen, у швейцарцевъ Herrawaga, въ Нидерландахъ Woenswagen, что можетъ значить только Wodenswagen, «колесница бога Водана», Wuotan'a; въ Англіи это созвѣздіе называется Charleswain, въ англо-сакс. Charlesvan, датчане зовутъ его Karlsvogn, шведы Karlwagn. Эти намеки дѣлаютъ очень вѣроятнымъ тожество Карла и Водана. Карлъ для своего жаждущаго войска пробилъ ключъ чрезъ посредство ко-

*) Бурятское преданіе разсказываетъ, что сынъ неба ударомъ плети раскололъ скалу и изъ трещины полилась вода (см. выше, стр. 145).

пыта своей бѣлоснѣжной лошади въ гессенскихъ горахъ, кот рыя называются Gudensberge т.-е. горами Wuotan'a. Всѣ э факты даютъ Мюллеру поводъ, сближать Карла съ сѣверны Wuotan'омъ, котораго Grimm сближаетъ съ греческимъ Мерк ріемъ *)

Мюллеръ думаетъ, что имя Карлъ въ родствѣ съ гречески χρεον, отъ котораго будто происходитъ и встрѣчающаяся у гр ковъ форма κράλης, но Г. Парисъ рѣшительнымъ образомъ о вергаетъ это сближеніе; форма κράλης встрѣчается только въ в зантійскихъ памятникахъ для обозначенія славянскихъ царей есть не что иное, какъ славянское «король». Парисъ думает что имя Карлъ происходитъ отъ какого-то германскаго кор и въ родствѣ съ нѣмецкимъ Kérl, шведск. и датск. Karl, ан Karl (Paris, Hist. poétique de Charlemagne, p. 229) **), откуда славянскія формы: король, краль, круль. Этимъ послѣднимъ з мѣчаніемъ Г. Парисъ удаляется отъ тѣхъ ученыхъ, котор славянское слово ведутъ отъ собственнаго имени Карла Вел каго. Если оправдается предположеніе Мюллера, что подъ Ка ломъ эпоса разумѣлся германскій богъ и именно солнце, объясненіе славянскаго «король» собственнымъ Карлъ долж уступить мѣсто другому толкованію болѣе естественному; о можетъ быть объяснено тѣмъ, что титуловали славяне свои князей «солнцемъ» или синонимами солнца.

---

*) Наблюденіе надъ движеніемъ Большой Медвѣдицы и слѣдомъ нею движущимися Плеядами привели племена, населяющія Сибирь Монголію къ представленію, что одно созвѣздіе убѣгаетъ отъ друго Большая Медвѣдица это или олень, за которымъ гонится охотни или другое какое-то существо, убѣгающее отъ преслѣдователя. монгольскому повѣрью Большая Медвѣдица украла у Плеядъ од звѣзду и теперь Плеяды преслѣдуютъ ее. Подобное представле повидимому было не чуждо и сѣверной миѳологіи и отразилось въ с заніи о Воданѣ, похитившемъ Суттунгово вино и улетавшемъ въ ви птицы отъ преслѣдующаго Суттунга. Ниже еще придется вернуть къ этому преданію, и разсмотрѣть его въ связи съ монгольскими пр даніями о Гэсэровомъ винѣ и о погонѣ Гэсэра за Чотономъ.

**) Kerl «un homme robuste» на всѣхъ германскихъ языкахъ (ibid).

Глава XII.

Солунскія легенды.

Гугонъ и хазаръ-каганъ.—Извлеченіе воды изъ земли Карломъ и Кирилломъ.—Irminseule и дерево въ Фуллѣ.—Пашущій Гугонъ.—Очерчиваніе, какъ предохранительный обрядъ.—Чаша Соломона.—Кириллъ изъ Дамаска и сербская сказка о Радованѣ.—Чингисъ и Солонгосское царство.—Микула Селяниновичъ.

Къ гипотезѣ, объединяющей карловингскій эпосъ съ чингисъхановскимъ, можетъ быть предъявлено требованіе указать на этапы въ разселеніи эпоса. Такое требованіе законно, но съ нимъ можно обращаться только къ тѣмъ странамъ, лежащимъ въ промежуточной области, которыя заняты осѣдлыми народами; оно не можетъ быть съ тою же притязательностью обращено къ странамъ, занятымъ кочевниками. Цѣпь изъ народовъ, вдоль которой разселялся эпосъ или культъ съ своими легендами, могла быть разорвана боковымъ вторженіемъ; племя которое представляло по своему духовному багажу, мостъ между Востокомъ и Западомъ, могло быть вытѣснено безъ слѣда изъ своихъ кочевьевъ и мѣсто его могло занять новое кочевое племя другого языка и совершенно другой духовной культуры. Поэтому, если въ степяхъ, лежащихъ между Каспійскимъ моремъ и Байкаломъ, не найдется слѣдовъ разселявшагося въ этомъ направленіи эпоса, это еще не будетъ убійственнымъ обстоятельствомъ для гипотезы объ единствѣ культа и эпоса на всемъ сѣверѣ Стараго Свѣта. Первыя осѣдлости, встрѣчающіяся на этомъ пути, находятся въ Крыму и на Днѣпрѣ, и тутъ дѣйствительно мы натыкаемся на факты, которые могутъ быть приняты за слѣды разселявшагося эпоса. Я имѣю въ виду апокрифическіе разсказы о св. Владимірѣ и о славянскомъ апостолѣ св. Кириллѣ *).

Имя Кирилла въ легендѣ связано съ именемъ св. Климента,

*) Въ рукописяхъ встрѣчаются формы: Кириллъ (Кирилло-Меѳод. Сборн., изд. Погодинымъ, М., 1865, ст. Казанскаго: Сравнит. достоинство списковъ службы св. Кириллу, стр. 240), Кюрилъ въ Минеѣ, мѣсяцъ февраль (ibid., стр. 244), въ трефолаѣ службы св. Кириллу (ib., стр. 551), Щурилъ въ Новлянской службѣ (Вороновъ, „Кириллъ и Меѳодій", Кіевъ 1877, стр. 217) и Кырылъ (ibid., стр. 223).

папы римскаго; Кириллъ приноситъ мощи св. Климента въ Римъ. Имя славянскаго апостола поставлено въ отношенія къ тому же самому Клименту, какъ и имя апостола Франціи св. Діонисія: Кириллъ находитъ утраченныя мощи св. Климента, св. Діонисій посланъ св. Климентомъ на проповѣдь. Та часть легенды о св. Кириллѣ, которая разсказываетъ о принесеніи мощей св. Климента, для насъ самая важная; она кажется наиболѣе архаическою.

Св. Діонисій пріуроченъ къ монастырю Сенъ-Дени; тутъ мѣсто его страстей, тутъ находятся его мощи; къ этому же монастырю отнесена и Chanson du pèlerinage de Charlemagne, въ которой описывается, какъ Карлъ Великій ходилъ въ Іерусалимъ и въ Константинополь и какъ принесъ изъ Іерусалима реликвіи, которыя и положилъ въ монастырѣ Сенъ-Дени. Нельзя не замѣтить, что въ легендѣ о св. Кириллѣ есть общія черты съ англо-французской chanson. Карлъ ѣдетъ сначала въ Іерусалимъ, получаетъ тутъ реликвіи, потомъ ѣдетъ къ королю Гугòну; Кириллъ сначала ѣдетъ въ Херсонъ, находитъ тутъ останки Климента *), потомъ ѣдетъ къ хазарскому хагàну или кагàну. Гугонъ ослѣпляетъ Карла великолѣпіемъ своего дворца и его архитектурными чудесами, а Карлъ и его пэры показываютъ Гугону чудеса своей силы и власти надъ природой: это состязаніе. Кириллъ держитъ при дворѣ кагана диспутъ о вѣрѣ съ невѣрными: это тоже состязаніе; планъ обоихъ разсказовъ общій, только славянская легенда получила или сохранила болѣе церковный характеръ, чѣмъ отчасти объясняется и различіе въ подробностяхъ.

Въ разсказѣ о хазаръ-хаганѣ нѣтъ намека на хвастанье богатствомъ, но эта черта есть въ другомъ эпизодѣ житія, въ которомъ описывается поѣздка Кирилла къ сарацинамъ. Тутъ

*) Въ Константинополѣ также хранились христіанскія реликвіи: риза Богоматери, ея поясъ, скуфья, посохъ и погребальныя пелены, а также мощи Симеона Богопріимца (Кондаковъ, Византійскія церкви въ Трудахъ VI археолог. съѣзда, стр. 17). Рука Симеона Богопріимца упоминается и въ легендѣ о Карлѣ и Сенъ-Дени. Константинопольскія реликвіи хранились въ храмѣ Влахернъ; имя это непонятно, говоритъ г. Кондаковъ, и дѣлаетъ замѣчаніе, что въ окрестностяхъ Гераклійскаго т.-е крымскаго, Херсонеса также была церковь Влахернской Божіей Матери.

также диспутъ съ невѣрными, такъ что возникаетъ подозрѣніе, не повтореніе ли это поѣздки въ хазары. Въ этомъ эпизодѣ говорится, что Кириллу показали Амавріино богатство. Зачѣмъ показали, непонятно, и кажется объясненіе этому темному обстоятельству нужно искать въ памятникахъ въ родѣ Chanson du pèlerinage de Charlemagne.

Въ житіи св. Кирилла есть два эпизода, на которые нѣтъ намека въ Chanson. На возвратномъ пути отъ кагана онъ со своими спутниками очутился въ безводной пустынѣ; источникъ, найденный ими, имѣлъ горькую воду, негодную для употребленія; Кириллъ помолился Господу, и воды стали вкусными; странники утолили жажду. На томъ же пути въ городѣ Фуллѣ Кириллъ нашелъ язычниковъ, которые поклонялись дереву; они почитали его за своего бога и говорили, что оно даетъ имъ дождь. Кириллъ срубилъ дерево и прекратилъ поклоненіе ему.

Въ Chanson pèlerinage de Charlemagne этого нѣтъ, но есть два сходные эпизода въ разсказѣ о походѣ Карла В. противъ саксовъ. Карлъ, разгромивъ саксовъ, возвращается съ побѣдоносной арміей; разбили станъ въ безводной мѣстности; армія умираетъ отъ жажды; Карлъ втыкаетъ копье въ землю, обращаетъ взоры съ молитвой къ небу и изъ-подъ копья струится чистая вода въ такомъ обиліи, что вся армія могла напиться *). Непосредственно предъ этимъ помѣщенъ разсказъ о томъ, какъ Карлъ разрушилъ столбъ Irmensul, которому поклонялись язычники (Paris, Hist. poétique de Charlemagne, p. 361). Подъ именемъ irmensul'ей германцы почитали стволы большихъ деревьевъ (Alfred Maury, Les fées du moyen-âge. Paris, 1843, p. 68) **).

*) Варіантъ этого чуда отнесенъ къ походу Карла противъ города Каркасона; мѣстные жители отравили колодцы; тогда Карлъ втыкаетъ копье въ землю и изъ-подъ копья струится чистая вода (Paris, Hist. poétique de Charlemagne, p. 361). Сѣверныя преданія чудо Карла приписываютъ также Бальдуру, откуда названія колодезей: Baldersbönd, Baldersbrunnen, Baldebrunnd; Saxo grammatic. уже знаетъ это чудо и разсказываетъ, какъ Бальдуръ создалъ колодезь для своего побѣдоноснаго и жаждущаго войска (Grimm, Sagen, I. 127 и 187). По бурятскому преданію „сынъ неба", спустившійся съ неба и бродившій по землѣ, началъ умирать отъ жажды, и ударилъ плетью по скалѣ; изъ образовавшейся трещины потекла вода и образовала озеро Байкалъ (Записки Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I., в. 1, стр. 109).

**) Паннонское житіе разсказываетъ, что Кириллъ, будучи юношей,

Въ свою очередь въ разсказѣ о поѣздкѣ Кирилла къ кагану нѣтъ пахоты. И Г. Парисъ и А. Н. Веселовскій (Paris, Hist. de Charlem., 343; Веселовскій, Южно-русскія былины въ Сборникѣ Отд. русск. слов. И. Акад. Наукъ, т. XXXVI, № 3, стр. 216) по поводу пахоты припоминаютъ о китайскомъ императорѣ, который разъ въ году пашетъ землю, но никакихъ объясненій не даютъ, какимъ образомъ этотъ мотивъ зашелъ изъ Китая въ карловингскій эпосъ. Кромѣ гипотезы о посредничествѣ кочевниковъ средней Азіи въ разселеніи культовъ и легендъ едва ли какъ иначе можно объяснить это обстоятельство. Тутъ можно предложить такую догадку.

Въ легендахъ о Буддѣ есть одна, которая описываетъ, какъ царь Суддодана, отецъ Будды, пашетъ землю плугомъ, украшеннымъ золотомъ и драгоцѣнными камнями (H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übers. H. Jacobi. Leipz., 1862, I B. I. Th., S. 39). Эта легенда можетъ быть принята за эпическую передачу обрядового дѣйствія; вѣроятно въ культѣ существовалъ обрядъ, напоминавшій пахоту *). Извѣстенъ обрядъ опахиванія деревень во время моровыхъ повѣтрій, существовавшій у насъ и въ Германіи. Толпа крестьянскихъ женщинъ съ плугомъ обходитъ вокругъ деревни, чтобы оберечь ее отъ повѣтрія **). То, что творилось предъ самымъ моментомъ надвигавшагося бѣдствія, могли совершать также и въ другое, совершенно спокойное время въ видѣ предохранительнаго сред-

---

бѣжалъ изъ константинопольскаго дворца, на Уское (Узкое) море и скрылся здѣсь „отай" въ монастырѣ; его едва нашли тутъ черезъ полгода (Кирилло-Меѳодіевскій Сборникъ, изд. Погодинымъ. М., 1865, статья Горскаго: „Житія свв. Кирилла и Меѳодія", стр. 13). Это бѣгство и укрыванье въ монастырѣ напоминаетъ слегка бѣгство Карла въ монастырь.

*) Въ описаніи праздниковъ и обрядовъ города Лассы, помѣщенномъ въ Nouveau Iourn. asiat., 1829, t. IV, упоминается обрядъ, совершаемый въ 15 день седьмой луны; *dheba* (царь) дѣлаетъ осмотръ земледѣлія; il examine les blés, tire son arc et boit en priant pour une heureuse recolte. Агуанъ Доржеевъ, прожившій болѣе 20 л. въ Лассѣ, ничего не могъ сообщить мнѣ въ подтвержденіе этого обряда.

**) Аѳанасьевъ, Поэт. воззр. славянъ на природу, I, 565. Обрядъ начинается тѣмъ, что старая женщина выходитъ за околицу, бьетъ въ сковороду и тѣмъ сзываетъ другихъ участницъ процессіи. Сковорода можетъ быть замѣнила древній бубенъ.

ства, принимаемаго заблаговременно; при этомъ обрядовыя подробности могли замѣняться символическими подражаніями, опахиваніе плугомъ могло замѣниться очерчиваніемъ палкой или, наконецъ, обрядъ могъ свестись на одинъ обходъ вокругъ селенія или жилья. Такіе обряды должны были имѣть мѣсто при возведеніи храма или при основаніи города *). Можетъ быть легенды объ основаніи городовъ, содержащія разсказы объ очерчиваніи городской черты жезломъ или объ отмежеваніи предѣловъ будущаго города ремнемъ изъ бычьей шкуры, описываютъ обряды, посредствомъ которыхъ старались предотвратить напасти отъ будущаго города, предположеннаго къ постройкѣ. Можетъ быть и сербская легенда объ основателѣ Константинополя, который предварительно объѣзжаетъ будущее пространство города, волоча по землѣ свой жезлъ (А. Н. Веселовскій, Южно-русскія былины. 1884 г., стр. 295—296; Le dit de l'emp. Coustant въ Romania, № 22, p. 177; Мелкія замѣтки къ былинамъ («Къ сербской легендѣ о Константинѣ Великомъ») въ Журн. Мин. Нар. Пр., ч. CCLXIII, отд. 2, стр. 48) и легенда о городѣ Хотанѣ, который не могли построить, пока не пришелъ неизвѣстный человѣкъ съ тыквой на спинѣ и не обошелъ будущаго пространства города, изливая воду изъ тыквы (Abel Remusat, Histoire de la ville de Khotan, Paris, 1820, p. 37), указываютъ на тѣ же обряды.

---

*) Обрядовое очерчиваніе у бурятъ производится въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) во время свадьбы для молодой пары ставятъ новую юрту; женихъ входитъ въ нее съ вареной шагайта, т.-е. костью голени съ лодыжкой, и обводитъ ею сначала по „тону", т.-е. по обручу, который образуетъ верхъ юрты, т.-е. дѣлаетъ кругъ, потомъ дѣлаетъ второй кругъ по „уна", стрѣламъ, которыя образуютъ сводъ юрты, и третій кругъ проводитъ по „хана", рѣшеткамъ, изъ которыхъ состоитъ барабанъ юрты. Каждый разъ онъ произноситъ слова: *тосунин дотокшо тосонин гадыкшя*, „масло внутрь, грязь (букв. пыль) наружу"; 2) осенью, когда хотятъ въ первый разъ сѣдлать лошадь, которая была на лѣто отпущена въ табунъ на волю, обводятъ вокругъ нея плетью съ тѣми же самыми словами: „масло внутрь, грязь наружу": 3) при похоронномъ обрядѣ, когда хотятъ покинуть тѣло покойника въ степи, предварительно на избранномъ мѣстѣ чертятъ на землѣ кругъ рогомъ антилопы оронго и кладутъ трупъ внутрь круга; рога оронго для этой цѣли всегда находятся въ монастыряхъ и доставляются изъ Тибета. О послѣднемъ обычаѣ см. въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, стр. 175.

Если на эти легенды слѣдуетъ смотрѣть, какъ на пріуроченія къ землѣ легенды о сотвореніи міра, который представлялся въ видѣ храма или зданія, то обрядъ кругового обхода окажется въ совпаденіи съ круговымъ движеніемъ небесныхъ свѣтилъ. Въ западныхъ легендахъ вращеніе Большой Медвѣдицы вокругъ Полярной звѣзды представлялось въ видѣ пахоты (G. Paris, Le petit Poucet et la Grande Ourse. Paris, 1875, p. 23, 24).

Круговое движеніе находитъ частое примѣненіе въ буддійскомъ культѣ. Мы имѣемъ тутъ такъ называемыя молитвенныя мельницы, т.-е. вращающіеся на вертикальной оси цилиндры, наполненные свитками молитвъ, цамы, т.-е. религіозные хороводы. и, наконецъ, такъ называемое „круговращеніе Майдари". Разъ въ годъ монахи обвозятъ вокругъ монастыря статую бога Майдари на колесницѣ, запряженной бѣлымъ картоннымъ слономъ; за колесницей движется большая процессія съ разнообразными хоругвями, значками и трубами; она выходитъ изъ монастыря на югъ, заворачиваетъ на западъ и возвращается къ тому же мѣсту, откуда вышла, съ востока, т.-е. движется вокругъ монастыря въ томъ же направленіи, въ какомъ солнце и звѣзды двигаются на небѣ. Такое же круговое движеніе лежитъ въ основѣ и „цама", т.-е. религіозной пляски, которая совершается въ ламайскихъ монастыряхъ подъ звуки трубъ. Время совершенія и того и другого праздненства не пріурочено повсемѣстно къ одному и тому же дню календаря; въ каждомъ монастырѣ установленъ свой день для круговращенія Майдари и для цама. О цамѣ г. Позднѣевъ (Очерки быта буддійскихъ монастырей. Спб., 1887, стр. 393) говоритъ, что онъ совершается въ тотъ день. въ который впервые въ монастырѣ введено его богослуженіе. Отсутствіе одинаковаго срока въ совершеніи круговращенія Майдари во всѣхъ монастыряхъ не обусловлено ли тѣмъ. что въ старину они совершались въ день основанія монастыря?

Такіе обряды опахиванія или очерчиванія городовъ или монастырей могли существовать у полуварваровъ, жившихъ по сѣверной окраинѣ Китая. Варвары четыре раза завоевывали эту имперію, четыре раза варваръ садился на пекинскій престолъ и давалъ начало новой династіи. Нынѣшній императоръ, манчжуръ по происхожденію, совершаетъ ежегодно какой-то манчжурско-шаманскій ритуалъ. очевидно введенный при пекинскомъ дворѣ

основателемъ царствующей манчжурской династіи *); подобно этому, основатель какой-нибудь другой варварской династіи, изъ племени, князья котораго у себя въ степяхъ совершали обряды въ родѣ опахиванія или очерчиванія, сѣвъ на пекинскій престолъ, продолжалъ выполнять ихъ ежегодно и, такимъ образомъ, обряды эти могли войти въ обыкновеніе въ Китаѣ. Такъ можно объяснить введеніе этого обряда въ Пекинѣ.

Въ карловингскій же эпосъ отраженіе этого обычая могло попасть съ разселеніемъ кочевниковъ по сѣверную сторону Каспійскаго моря, которые могли занести въ южную Россію и далѣе или только отраженія обряда въ легендѣ, или и самый обрядъ. Можетъ быть въ Атилѣ, въ хазарскомъ городѣ, куда легенда заставляетъ путешествовать Кирилла, совершались ежегодно обряды въ родѣ круговращенія Майдари. Гугонъ просто пашетъ, а не опахиваетъ городъ, но вращательное движеніе въ разсказѣ о немъ есть; оно пріурочено не къ плугу, а къ дворцовой залѣ **).

Изъ сравненія двухъ легендъ о Карлѣ и Кириллѣ вытекаютъ такія соотвѣтствія: кагану въ chanson отвѣчаетъ Гугонъ; Кириллу—Карлъ, мощамъ св. Климента—три іерусалимскія реликвіи; эпизодъ въ резиденціи хазарскаго кагана представленъ разсказомъ о Константинополѣ, а вмѣсто исторіи обрѣтенія мощей въ Херсонѣ, въ англо-французской пѣснѣ стоитъ полученіе реликвій отъ іерусалимскаго патріарха; Атиль, резиденція кагана, обратилась въ Константинополь, а Херсонъ—въ Іерусалимъ ***).

---

*) О. Іакинѳъ, Катай, его жители и пр. Спб., 1840, стр. 314—328.

**) Круговращеніе дворца сопровождается трубными звуками, которые производятъ трубачи, движущіеся вмѣстѣ съ движущимися стѣнами дворца.

***) Карлъ, вмѣсто того, чтобы прямо отправиться къ Гугону, ѣдетъ за реликвіями въ Іерусалимъ; Кириллъ, прежде чѣмъ попасть къ кагану, заѣзжаетъ за мощами святого въ Корсунь; въ дамасской легендѣ Кириллъ, отправляясь къ болгарамъ-человѣкоядцамъ (вмѣсто хазаръ), ѣдетъ сначала въ Солунь. Не являлись ли имена Корсунь и Солунь въ легендахъ парнымъ Корсунь-Солунь? Не одно только житіе св. Кирилла ставитъ эти два города въ близкія отношенія. Легенда объ осадѣ города, объ измѣнѣ одного горожанина и объ отводѣ водопровода пріурочивается одинаково и къ Корсуню и къ Солуню (Архим. Антонинъ, Поѣздка въ Румелію. Спб., 1879, стр. 143).

Исторія нахожденія мощей и перенесенія ихъ въ Римъ сохранена намъ въ памятникѣ, который озаглавленъ: «Слово на принесеніе мощемъ преславнаго Климента» (напечат. въ Кирилло-Меѳодіевскомъ Сборникѣ, М., 1865, стр. 317—326 изъ Макарьевскихъ Четь-миней по списку моск. синод. библ., мѣсяцъ генварь подъ 23 числомъ).

Такъ называемая итальянская легенда, которая до 1843 года, до открытія Горскимъ паннонскихъ житій Кирилла и Меѳодія въ московской синодальной библіотекѣ, или, вѣрнѣе, до признанія ихъ исторической важности, считалась наиболѣе достовѣрнымъ источникомъ свѣдѣній объ этихъ святыхъ, по словамъ Викторова, есть не что иное, какъ исторія доставленія мощей изъ Херсона въ Римъ съ небольшими біографическими дополненіями о Кириллѣ; она и называется Translatio s. Clementis.

Съ открытіемъ паннонскихъ житій, эти житія стали считаться наиболѣе надежнымъ источникомъ для біографіи славянскихъ апостоловъ. Въ житіи св. Кирилла разсказана и исторія обрѣтенія мощей св. Климента. Тутъ обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее обстоятельство. Житіе разсказываетъ о дѣтствѣ Кирилла, о миссіи къ хазарамъ, объ обрѣтеніи мощей Климента, о возвращеніи въ Константинополь, о проповѣди въ Моравіи и, наконецъ, о доставленіи мощей въ Римъ и смерти Кирилла. Папа Адріанъ II встрѣтилъ мощи съ помпой и вышелъ навстрѣчу „со свѣщами“. Поразительно, что прибытіе мощей, судя по житію, не вызвало такой же торжественной встрѣчи въ Константинополѣ. Въ житіи коротко сказано о возвращеніи Кирилла въ столицу и только прибавлено, что Кириллъ жилъ тутъ при церкви свв. Апастолъ. Изъ Константинополя Кириллъ отправляется въ Моравію, проповѣдуетъ тамъ три года, и только послѣ того ѣдетъ въ Римъ и везетъ туда мощи св. Климента; выходитъ, какъ будто онъ возилъ мощи съ собою. Если это было возможно, то все-таки загадочно, почему житіе, столь обстоятельное въ разсказѣ о Корсуни и о Римѣ, не въ примѣръ тому скупо говоритъ относительно пребыванія мощей въ Константинополѣ и въ Моравіи. Въ Корсуни перечисляются церкви, въ которыхъ мощи были по очереди помѣщаемы (церкви св. Созонта и св. Леонтія); такія же подробности и относительно Рима (упоминаются церкви Маріи Фанты и Петрониллы); ничего по-

добнаго о Константинополѣ. И потомъ — тамъ, гдѣ вы ждете разсказа о торжественной встрѣчѣ мощей константинопольской христіанской общиной, вмѣсто мощей Климента помѣщенъ разсказъ о какой-то трехгранной чашѣ Соломона, на которой были непонятныя надписи; Кириллъ перевелъ эти надписи и объяснилъ ихъ.

Не говоритъ ли все это за то, что житіе составлено изъ источниковъ, написанныхъ разной рукой. Предъ глазами составителя такъ называемаго паннонскаго житія было два разсказа, одинъ содержалъ въ себѣ біографію Кирилла безъ упоминанія о мощахъ, другой—описаніе обрѣтенія мощей и доставленія ихъ прямо въ Римъ. Составитель паннонскаго житія разрѣзалъ описаніе обрѣтенія пополамъ и первую его половину (открытіе мощей въ Корсуни) вставилъ въ середину житія, а вторую (доставленіе мощей въ Римъ) въ конецъ; очутившійся между этими вставками текстъ житія, не измѣняя первоначальной своей редакціи, сохранилъ молчаніе о мощахъ.

Эпизодъ съ чашей Соломона можетъ быть объясненъ слѣдующей догадкой. Въ первоначальномъ житіи, въ его, такъ сказать, до-паннонской редакціи, эпизодъ о приносѣ Кирилломъ реликвіи тоже былъ, но подъ нею не мощи Климента разумѣлись, а чаша Соломона. Въ немъ было разсказано, какъ Кириллъ принесъ эту чашу. Подробности нахожденія чаши были тѣ же, какими было обставлено и обрѣтеніе мощей; она лежала на днѣ морскомъ и пр. Допустить такую обстановку позволяютъ преданія, соединенныя съ именемъ Соломона. Около этого имени вертится представленіе о какомъ-то предметѣ, брошенномъ въ море. Существуетъ разсказъ о перстнѣ Соломона, который давалъ ему силу и мудрость и который онъ обронилъ въ воду (А. Веселовскій, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ. Спб., 1872, стр. 132, 133); есть разсказъ о псалтири Давида, брошенной въ море и найденной Соломономъ (Мочульскій, Историко-литерат. анализъ стиха о Голубиной книгѣ. Варшава, 1887, стр. 130). Если дѣйствительно Соломонова чаша была обставлена тѣми же подробностями, какъ и мощи Климента, если и мѣсто обрѣтенія пріурочивалось къ тому же Корсуню, что могъ подумать внимательный компиляторъ паннонецъ? Онъ не могъ допустить, чтобы два отдѣльныхъ событія совершились въ такихъ сходныхъ об-

стоятельствахъ; съ другой стороны, онъ не могъ догадаться, что имѣетъ дѣло съ двумя версіями одного и того же сказочнаго сюжета. Онъ могъ понять это только такимъ образомъ, что его предшественникъ по ошибкѣ или недоразумѣнію обставилъ Соломонову чашу исторіей, заимствованной изъ другой легенды. Что же паннонскій компиляторъ сдѣлалъ? Онъ чашу Соломона оставилъ въ томъ мѣстѣ разсказа, гдѣ она была, но показавшуюся ему подозрительною исторію чаши всю цѣликомъ выкинулъ *).

Въ числѣ легендъ о св. Кириллѣ есть одна такъ называемая солунская, которая стоитъ въ наибольшемъ разладѣ съ остальными. Тогда какъ другія легенды дѣлаютъ Кирилла уроженцемъ Солуня, эта легенда родину ему отводитъ въ Дамаскѣ. Однажды изъ алтаря церкви онъ слышитъ голосъ, который велитъ ему итти къ болгарамъ и проповѣдывать, а онъ и не знаетъ, гдѣ эти болгары живутъ. Идетъ онъ на островъ Кипръ, но тамъ о болгарахъ не слышали, идетъ тогда въ Солунь; митрополитъ Іоаннъ говоритъ ему: „неразумный! болгары человѣкоядцы и они тебя съѣдятъ". Кириллъ идетъ на рынокъ, встрѣчаетъ тамъ болгаръ, слышитъ ихъ рѣчь и приходитъ въ ужасъ. Онъ въ горести садится на ступени храма; летитъ говорящій голубь и опускаетъ ему на плечо „зборькъ", т.-е. свитокъ, въ которомъ онъ нашелъ 35 буквъ и положилъ ихъ себѣ за пазуху. Онѣ вошли внутрь его тѣла, и съ этого момента онъ забылъ родной греческій языкъ и заговорилъ по-болгарски **). Болгарскіе князья

---

*) Въ томъ же „Словѣ на принесеніе мощемъ", въ разсказъ о поискахъ мощей вставлено нѣсколько строкъ о какомъ-то попѣ Соломонѣ (вар. Соламанъ) (Кирилло-Меѳод. Сборникъ, изд. Погодинымъ, М., 1865 стр. 321).

**) Внезапное просвѣтленіе человѣка, предназначеннаго къ проповѣди, встрѣчается въ монголо-буддійскихъ легендахъ. Я записалъ такую легенду. Одинъ глупый лама долго учился въ Лассѣ, но ничего не понялъ и рѣшился вернуться домой; разъ онъ заснулъ въ дорогѣ съ открытымъ ртомъ; другой человѣкъ (Цзонкава) плюнулъ ему въ ротъ; лама проглотилъ слюну и проснулся такимъ мудрецомъ, что сейчасъ же вернулся въ Лассу и сдѣлался тамъ первымъ проповѣдникомъ. По повѣріямъ сибирскихъ инородцевъ, баранъ проглотилъ древній алфавитъ, отчего инородцы остались безъ письменности, а древняя мудрость отразилась на бараньей лопаткѣ (Вербицкій, „Записки миссіонера" въ

Децимиръ, Радикой (историки исправляютъ: Радивой) и другіе уже три года осаждаютъ Солунь и требуютъ назначеннаго имъ Богомъ Кирилла *). Кириллъ идетъ къ нимъ; они принимаютъ его честно и отвозятъ въ Болгарію.

Эту легенду или принимаютъ за сказочныя темы, перенесенныя на Кирилла, или за преданіе до нѣкоторой степени достовѣрное объ особомъ Кириллѣ (епископъ Порфирій думалъ, что въ славянскихъ легендахъ фигурируютъ три Кирилла; Труды Кіевск. дух. акад., 1877, окт., стр. 83). Но можетъ быть это и не историческое преданіе и не склейка сказочныхъ обрывковъ. произвольно прикрѣпленныхъ къ имени Кириллъ, а одна изъ многихъ легендъ о до-христіанскомъ Кириллѣ, подъ которымъ кроется тотъ же самый персонажъ, что и подъ именемъ Карла Великаго въ карловингскомъ эпосѣ. Карлъ не далеко стоитъ отъ легенды о введеніи новаго культа; легенда этого рода пріурочена къ монастырю Сенъ-Дени. съ которымъ связаны два персонажа: св. Діонисій и Карлъ. Церковный характеръ удержался и доразвился только при Діонисіи, имени Карла помѣшало въ

Правосл. Обозр. за 1866 г.: грамоту съѣла корова; Сбоевъ, Изслѣдов. о инородц. Казанск. губ., стр. 65; см. Очерки с.-з. Монг., IV, 846: по остяцкому повѣрію, остяцкую азбуку проглотилъ лось). Одинъ сѣверной миѳологіи по Hávamal'ю (А. Веселовскій, Разыск. въ обл. русск. духовн. стиха, въ Сборн. Отд. русск. слов. Акад. Наукъ, т. 53, гл. XVIII, Вѣщаніе Вёльвы и новѣйш. экзегеза, стр. 30) проглотилъ девять заговоровъ „и съ тѣхъ поръ сталъ расти и мудрѣть".

*) Въ тюркской сказкѣ царь змѣй окружаетъ кольцомъ караванъ и соглашается снять эту осаду только подъ условіемъ выдачи Джиртушлюка, который долженъ, во-первыхъ, убить Барса-Кильмеса, во-вторыхъ, привезти его дочь (см. выше стр. 61 и 66). Тайджіуты, напавшіе на станъ матери Темучина (Чингиса), ничего не требовали, кромѣ выдачи Темучина (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mong., S. 67). Въ повѣсти о Гэсэрѣ этотъ сюжетъ принимаетъ уже культовой характеръ; по молитвѣ Гэсэра является змѣй, который кольцомъ облегаетъ купеческій караванъ; Гэсэръ устраняетъ змѣя подъ условіемъ, что люди и скотъ каравана выстроятъ для него городъ (Танг.-тиб. окраина Тибета, II, 11); въ Thaten вмѣсто змѣя рои шмелей и строится не городъ, а храмъ въ честь бога Арья Бало (Thaten, 44—46). Въ русскихъ былинахъ и преданіяхъ татары осадили Кіевъ и требуютъ выдачи Михайлы Даниловича, или Михалика, подобно тому, какъ болгары требуютъ отъ солунцевъ выдачи Кирилла. Михаликъ побиваетъ татаръ, хотя конь его и провалился въ татарскій подкопъ, но не остается въ Кіевѣ; кіе-

этомъ направленіи можетъ быть появленіе историческаго Карла. На востокѣ же Кириллъ получилъ или сохранилъ культовой характеръ.

Сербская сказка «Radovan i Slavojka» (Jagié, Archiv für Slav. Philolog., V, въ ст. Aus dem Südslavischen Märchenschatz, № 37) содержитъ въ себѣ нѣкоторыя сходныя черты съ легендой о Кириллѣ. Женщина родила сына съ тремя звѣздами во лбу; его назвали Радованъ. Однажды, въ день его рожденія, когда ему было двадцать лѣтъ, былъ голосъ съ неба отцу: «Милованъ! пошли сына къ чужеземнымъ сосѣдямъ!» Родители Радована приняли этотъ голосъ за голосъ ангела и послушались. Отецъ послалъ сына къ императору; Радованъ шелъ черезъ лѣсъ, все прямо, не останавливаясь, и черезъ три дня пришелъ къ соснѣ, подъ которою сидѣлъ слѣпой старикъ и молился. Этотъ старикъ послалъ юношу съ золотымъ сосудомъ къ ключу подъ липой взять живой воды. Ежедневно туда леталъ девятиголовый драконъ съ крыльями, усаженными жемчугомъ, чтобы пить. Юноша притворился спящимъ; драконъ сронилъ съ себя три жем-

---

вляне обидѣли его, оклеветали въ насиліи надъ женами, подобно тому, какъ киргизы въ тюрко-сибирской сказкѣ оклеветали Шуно; подобно тому, какъ Шуно оставляетъ родину, и Михаликъ уѣзжаетъ изъ Кіева и при этомъ уноситъ кіевскія „золотыя ворота". Изслѣдователями русскаго былеваго эпоса было указано на сходство Михайла съ Константиномъ изъ цикла сурожскихъ былинъ (см. Вс. Миллеръ, Оч. рус. нар. поэзіи, М., 1897, стр. 346 и сл.; подкопъ; встрѣча въ ратномъ поле отца съ сыномъ); сербская легенда связываетъ съ именемъ Константина темы: 1) онъ зачатъ матерью отъ проглоченной ею золы отъ сожженнаго человѣческаго черепа; 2) онъ основалъ Константинополь, предварительно очертивъ пространство жезломъ (А. Н. Веселовскій, Мелкія замѣтки къ былинамъ, XII. Къ сербск. легендѣ о Конст. Великомъ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCLXIII, отд. 2, стр. 46). Въ киргизскомъ преданіи отъ пепла отъ сожженнаго тѣла одного святого зачатъ Кыргыбай (см. выше, стр. 29), который унесъ изъ родительскаго дома кумную мутовку; вѣроятно уносу „золотыхъ воротъ" давалось такое же значеніе, какъ и похищенію мутовки. Сѣверному преданію Константинополь извѣстенъ подъ именемъ Miklaborg; если это имя такъ же дано по основателю, какъ и Константинополь, то на мѣстѣ Константина основателя можно предположить другое имя, похожее на Mikla. А. Н. Веселовскій сближалъ съ пашущимъ Гугономъ нашего Микулу Селяниновича. Не стояло ли это имя на мѣстѣ Константина сербской легенды?

чужныхъ пера и исчезъ въ озерѣ. Радованъ взялъ перья и принесъ воды старику. Старикъ выпилъ воды, обмылъ ею свое лицо и слѣпота его исчезла; остатки воды старикъ вылилъ на голову Радована и звѣзды на его лбѣ заблистали. Старикъ учитъ Радована: если онъ поцѣлуетъ одно перо, явится крылатый конь, другое—золотоволосая собака, третье—соколъ. Радованъ оставилъ старика. Онъ поцѣловалъ первое перо, при этомъ пожелалъ быть во дворцѣ императора и очутился тамъ мгновенно. Онъ былъ хорошо принятъ императоромъ и получилъ отъ него его дочь Славойку; конь доставилъ ему отца и мать.

Въ этой сказкѣ, какъ и въ легендѣ о Кириллѣ, ангелъ даетъ приказаніе идти къ чужеземному народу *). Радованъ, стоящій на мѣстѣ Кирилла, не сразу туда приходитъ; на пути молящійся отшельникъ, занимающій мѣсто солунскаго митрополита; отшельникъ, однако, не отговариваетъ юношу отъ его предпріятія, хотя. вѣроятно, онъ зналъ, что впереди есть опасность отъ дракона **). Летящій драконъ замѣняетъ въ сказкѣ голубя; драконъ роняетъ три жемчужныхъ пера, которые соотвѣтствуютъ загадочному «зборьку». Дары, которые приносятъ эти три пера, не напоминаютъ даръ чудеснаго языковѣдѣнія, полученный Кирилломъ отъ говорящаго голубя, но подобное чудо въ другихъ случаяхъ присвоивается дракону; кровь дракона, попавшая на языкъ, даетъ человѣку пониманіе языка птицъ и звѣрей ***).

*) Въ концѣ „Chanson de Roland“ помѣщено нѣсколько стиховъ мало ясныхъ; ангелъ явился къ Карлу, чтобы повелѣть ему идти въ новую экспедицію, въ страну Bire (другіе читаютъ Ebre, Sirie). Эти стихи находятся только въ оксфордской рукописи, и ни въ какой другой. Только въ датской „Krönike“ говорится: Пошелъ (Карлъ) въ землю de Libie помочь доброму королю Iwen'у, потому что язычники опустошали его страну. Враждебный король названъ Gealwer; онъ былъ убитъ Ожье Датчаниномъ (G. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 277).

**) Въ урянхайской сказкѣ о Каратты-ханѣ Джеты-тасы приходятъ къ отшельнику, который посылаетъ ихъ къ озеру, куда слетаютъ купаться дѣвы, обращенныя въ утки (Очерки с.-з. Монг., IV, 373—379). Они ловятъ одну изъ нихъ и доставляютъ Каратты-хану. По сравненію съ бурятскимъ преданіемъ о Хоридоѣ, можно думать, что иногда на мѣстѣ Джеты-тасовъ становился самъ Каратты-ханъ (см. выше, гдѣ говорится о Хоридоѣ, Хорилтаѣ и пр., стр. 98, 99).

***) По бѣлорусскому повѣрію мясо змѣиное, приготовленное такимъ образомъ, чтобы оно лишилось своей ядовитости, что умѣютъ дѣлать

Послѣ этого Радованъ, подобно Кириллу, достигаетъ до цѣли своего странствованія, намѣченной голосомъ ангела; какъ Кирилла радостно встрѣчаютъ болгарскіе князья (въ числѣ которыхъ былъ кажется Радивой), такъ Радована радушно принимаетъ императоръ. Славойку легенда должна была опустить по требованіямъ своего церковнаго духа.

Эта сказка, конечно, имѣла варіанты, и нѣкоторые варіанты могли стоять ближе къ легендѣ о Кириллѣ. На мѣстѣ Радована въ одномъ изъ такихъ варіантовъ могъ стоять Кириллъ, драконовы перья могли быть одарены другою способностью, напримѣръ, могли внезапно озарять человѣка вѣдѣніемъ въ незнакомыхъ языкахъ. Цѣлью поѣздки была невѣста, а иногда также какой-нибудь волшебный предметъ, который иногда нуженъ былъ именно для пріобрѣтенія невѣсты. Поѣздка Радована закончилась привозомъ Славойки; поѣздка Карла Великаго (въ Константинополь и Іерусалимъ)—пріобрѣтеніемъ невѣсты для Оливье и трехъ реликвій, въ числѣ которыхъ святой гвоздь (clavus); поѣздка Кирилла въ Корсунь—привозомъ мощей св. Климента *).

Сказка о Хараликѣ, которая выше уже подвергалась сравненію съ сюжетами о Карлѣ, придаетъ своему герою религіозный характеръ; редакція выдаетъ его за воплощеніе бога Арья-Бало. Вторая половина сказки описываетъ поѣздку Харалика за дакини (небесной дѣвой), которая должна принести счастіе народу Беде. Разсказъ ведется въ піэтистическомъ тонѣ и дѣло, очевидно, идетъ о томъ, чтобы облагодѣтельствовать народъ Беде новымъ культомъ. Однажды, во время благодушной бесѣ-

---

только большіе чаровники, сообщаетъ тому, кто имъ питается, умѣніе понимать рѣчь животныхъ (Богдановичъ, А. Е. Пережитки древн. міросозерцанія у бѣлоруссовъ. Этногр. очерки. Гродна. 1895, стр. 33).

*) Отшельникъ въ сказкѣ былъ слѣпъ и прозрѣваетъ, благодаря труду, возложенному на Радована. Не этому ли эпизоду отвѣчаетъ загадочное мѣсто въ „Словѣ на принесеніе мощемъ преславнаго Климента“ (Кирилло-меѳодіевскій Сборникъ, изд. Погодина, М. 1865, стр. 321): въ то время, когда процессія, отыскивавшая мощи святого, направилась къ острову, гдѣ потомъ и были отрыты мощи, является на сцену какой-то попъ Соломонъ (въ друг.: Соламанъ), одержимый „тугою и неудобіемъ“, „послушающаго свѣта лишенъ бывь и се внезапу помощію св. Климента разидошася облацы“ и пр.?

ды, которую вели царь, царица и ихъ сынъ Хараликъ, передъ ними на воздухѣ явился лама Нарану-Гэрэлъ («Свѣтъ солнца») и сказалъ имъ: «Слушайте, отецъ, мать и сынъ! Все явившееся не вѣчно, всѣ три міра пусты, всѣ живущіе въ сансарѣ (въ реальномъ мірѣ) подвергаются мученіямъ; союзъ съ женщиною подобенъ заключенію въ мучительной темницѣ, блага жизни—оковы, плохая подруга—смерть для спасенія! Здѣсь (надо разумѣть: на землѣ) для царевича пригодной невѣсты нѣтъ; предназначенная ему невѣста живетъ въ странѣ Удіанѣ, куда принцъ и долженъ отправиться. Это—дакини (т.-е. небесная дѣва) по имени Белге-биликъ». Въ другихъ мѣстахъ сказки дѣвица эта называется «дакини божественной мудрости», D'âkini der göttlichen Weisheit. Царевичъ отвѣчаетъ ему: «Святой человѣкъ! Твоя рѣчь мнѣ по сердцу. Я не видѣлъ среди этого народа ни одной дѣвицы, которая была бы свободна отъ узъ вожделѣній». Рѣшеніе Харалика также смутило его родителей, какъ рѣшеніе Кирилла ѣхать къ болгарамъ смутило солунскаго митрополита Іоанна; они знаютъ, что Удіана населена человѣкоядцами и путь туда отдаленный и трудный. Хараликъ привозитъ дакини; она имѣетъ видъ безобразной старухи, но потомъ у нея грудь раскрывается, какъ двери, и оттуда выходитъ дѣвица, блистающая молодостью и красотой (Приложеніе къ Ssanang Setzen, Gesch. d. Ost-Mong., übers. v. Schmidt, S. 442). Чтобы придать разсказу вполнѣ видъ религіозной легенды, слѣдовало бы заставить Харалика привезти не дѣвицу, а статую, но сказка еще торжествуетъ, и хотя названіе дакини, D'âkini der göttlichen Weisheit, напоминаетъ Кирилла, избравшаго себѣ невѣстой Софью *), т.-е. Премудрость, но исторія Харалика кончилась свѣтскимъ бракомъ.

*) Кириллъ видитъ сонъ, будто стратигъ собралъ всѣхъ дѣвицъ города и велѣлъ ему выбрать изъ нихъ одну въ жены себѣ. Кириллъ выбралъ самую красивую, которая называлась Софіей (Бильбасовъ, Кириллъ и Меѳодій, Спб., 1871, стр. 140). Эрдени Хараликъ также выбираетъ себѣ невѣсту изъ толпы красивыхъ дѣвицъ, но выбираетъ самую безобразную; въ урянхайской сказкѣ Эртене-мергенъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 418) сходно съ Эрдени-Хараликомъ, выбираетъ изъ толпы самую безобразную, но она оказывается потомъ самой красивой. Эртене-мергенъ представляетъ переходъ къ сказкамъ монгольской объ Абатаѣ и тибетской о Гари; подобно Абатаю, онъ добываетъ

Дамаскскій Кириллъ идетъ проповѣдывать къ болгарамъ черезъ Солунь; солунскій Кириллъ идетъ за тѣмъ же къ хазарамъ черезъ Корсунь, какъ будто Корсунь и Солунь эквиваленты; Карлъ ѣдетъ къ Гугону черезъ Іерусалимъ. Если Корсунь и Солунь своимъ появленіемъ въ этихъ легендахъ не обязаны дѣйствительной исторіи, а должны быть вмѣнены редакціямъ легендъ точно такъ же, какъ и Іерусалимъ въ хожденіи Карла Великаго, который въ Палестинѣ никогда не бывалъ, то едва ли Солунь и Корсунь (въ древности Херонесъ, и только позднѣе Херсонесъ) внушены легендѣ Іерусалимомъ. За этими европейскими именами скрывается можетъ быть какая-нибудь ордынская форма. Чингисъ-ханъ совершаетъ походъ къ Солонгосамъ; никакихъ реликвій онъ оттуда, правда, не привозитъ, но онъ получаетъ тамъ дѣвицу-невѣсту; это можетъ быть одна изъ легендъ о невѣстѣ, приносящей съ собою предметъ, влекущій за собою народное благоденствіе. Разсказъ о походѣ къ Солонгосамъ соотвѣтствуетъ въ русской сказкѣ объ Еруланѣ Лазаревичѣ разсказу о пребываніи Еруслана въ Подсолнечномъ царствѣ, такъ что Солонгосъ какъ будто отвѣчаетъ русскому Подсолнечному или Солнечному царству (русскій разсказъ о Подсолнечномъ царствѣ и монгольское преданіе о Солонгосскомъ будутъ подробно разсмотрѣны въ XVI главѣ), но значеніе слова Солонгосъ не отвѣчаетъ этой параллели; Солонгосъ есть множ. ч. отъ *солонго*, что по-монгол. значитъ «радуга», а не солнце. Впрочемъ, именемъ *холонго* или *солонго* монголы называютъ не полосастаго бурундука, какъ можно было бы ожидать по окраскѣ звѣрка, а колонка, самаго рыжаго изъ хорьковыхъ; красныя же лисицы и волки у тюрковъ и монголовъ получаютъ имена *корсакъ*, *кырса*, *гырса*. Слова, имѣющія равное или сходное значеніе, монголы и тюрки нерѣдко спариваютъ, поэтому можно было бы ожидать парное, составленное изъ формъ корсакъ, кырса или сходныхъ съ ними съ одной стороны и солонго съ другой. Въ Монголіи встрѣчается названіе мѣстности Керсенъ-чилунъ, но оно имѣетъ правдоподобную народную этимологію.

„живого бога" (см. Этногр. Обозр., кн. XV, стр. 400; кн. XVIII, стр. 494—496). Абатаю то же предстоитъ выборъ, не изъ толпы дѣвицъ, а изъ сонма боговъ; но Гари выбираетъ изъ дѣвицъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 97, 200, 1204).

керсенъ по-монгол. «грудинка» (баранья, коровья), т. е. кусокъ мяса, вырѣзанный изъ груди; *чилунъ*—«камень». Не знаю, насколько физическій характеръ самыхъ мѣстностей оправдываетъ эти названія; конечно, можетъ быть, это не первоначальная форма имени, а измѣненная домышленіемъ. Одна изъ этихъ мѣстностей лежитъ на берегахъ Орхона, т. е. въ той же долинѣ, гдѣ находится и монастырь Эрдени-цзу, который, какъ разсказываетъ легенда, подвергся оскорбительному нападенію олетскаго хана Галдана; другой Керсенъ-чилунъ лежитъ западнѣе; къ нему пріурочено преданіе, что тутъ, на пути къ Эрдени-цзу, тотъ же Галданъ имѣлъ битву съ халхасами.

Если въ эпосѣ дѣйствительно была установлена связь между Херсономъ и Солунемъ, то эти два имени могли являться или парнымъ именемъ одного города или именами двухъ городовъ, но вводимыми въ одну легенду. Въ легендѣ о Кириллѣ не названъ городъ, въ которомъ живетъ каганъ. Не потому ли, что онъ въ первоначальной редакціи назывался Солунь? Въ той редакціи, въ которой Кириллъ былъ сдѣланъ уроженцемъ Солуня, неудобно было называть другой Солунь. Если же дѣйствительно городъ, стоящій на мѣстѣ столицы Гугона, царя-пахаря, назывался Солунемъ, то этимъ можетъ быть объяснилось бы прозвище нашего былиннаго пахаря Микулы-Селяниновича; Селяниновичъ, т. е. солунянинъ. Мѣсто Карла, наѣзжающаго на пашущаго Гугона, въ былинѣ занимаетъ Вольга Сеславьичъ, который смѣшивается былиной съ Васильемъ Буслаевымъ, ѣздившимъ, подобно Карлу, въ Іерусалимъ *).

---

*) Василій Буслаевъ два раза переѣзжаетъ черезъ одну и ту же (Сорочинскую) гору, на переднемъ пути къ Іерусалиму и на обратномъ на родину, подобно Абатаю, который также впередъ перевалилъ черезъ хребетъ и на обратномъ пути опять вѣроятно черезъ него же въ другой разъ. Отъ Абатая на этомъ перевалѣ осталась нижняя половина статуи, вслѣдствіе чего и перевалъ получилъ названіе Бурханъ-боксинъ-дабанъ, „перевалъ божьяго зада"; поводомъ къ сказанію послужилъ какой-то предметъ, во-1-хъ, имѣющій неподвижное положеніе, во-2-хъ, расположенный на какой-то высотѣ. Дружина, путешествовавшая въ Іерусалимъ, тоже оставила на вершинѣ горы неподвижный предметъ—мертвое тѣло Василья Буслаева.

Глава XIII.

Звѣзда Долмонъ.

Гора Калмы. — Два брата, несущіе гору. — Морское чудовище Долмонъ. — Фавстъ, Маттидія и Климентъ. — Звѣзда Венера (Долмонъ)—пастухъ.—Колыванъ и Сампсонъ, русскіе богатыри. — Соломонъ и его жена.—Климка воръ, Соломонъ и Гэсэръ.—Сампсоновскія темы въ сѣверо-азіатскомъ фольклорѣ.—Киргизскій богатырь Джасыбай.—Летаніе по воздуху.—Сэцэнъ, отецъ Бёрте, жены Чингиса-хана.—Отголоски крестной легенды въ преданіи о Кириллѣ.—Построеніе храма для доставленной святыни.

Славянская легенда о солунскихъ братьяхъ иногда ихъ обоихъ направляетъ въ Корсунь, иногда одного Кирилла; во всякомъ случаѣ въ тѣсно понимаемой исторіи обрѣтенія мощей, несмотря на ея подробное изложеніе, Меѳодій совсѣмъ не упоминается. Ученые, которые принимаютъ корсунскую поѣздку за дѣйствительное событіе, объяснятъ это тѣмъ, что Меѳодій не принималъ участія въ поѣздкѣ, поэтому составители легендъ, не имѣя подъ рукой данныхъ объ его пребываніи въ Херсонесѣ, и не могли сообщить о немъ никакихъ фактическихъ подробностей; приплели же они къ своему разсказу имя Меѳодія безъ всякой исторической основы, по своему личному капризу. Другіе изслѣдователи, которые видятъ въ этой исторіи только легенду, не опирающуюся ни на какое событіе, объяснятъ тотъ же фактъ предположеніемъ, что позднѣйшіе составители легенды имѣли подъ руками двѣ или болѣе версій; въ однѣхъ трудъ обрѣтенія и доставленія святыни совершалъ одинъ человѣкъ, въ другихъ за нею ходили два брата. «Слово на перенесеніе мощемъ преславнаго Климента» разработано по первой версіи, но позднѣйшіе составители помнили и о двухъ братьяхъ, и иногда напоминали объ этомъ. Это не была ихъ личная выдумка: они основывались на слышанномъ.

Въ ордынскомъ фольклорѣ есть легенда о двухъ братьяхъ, которые совершаютъ вдвоемъ одинъ общій трудъ. Около озера Зайсана есть гора Калмы-тологой (*тологой* по-монгол. «голова»; часто это слово примѣняется къ отдѣльнымъ круглымъ холмамъ). Два брата, изъ которыхъ одного называли Сартактай, а другого имя легенда не знаетъ, несли эту гору на берега

Иртыша. Цѣль у нихъ по нѣкоторымъ варіантамъ или по аналогіямъ, которыя находятся въ преданіяхъ, записанныхъ въ той же мѣстности (см. Танг-тиб. окр. Китая, II, 212), была дурная: они несли ее, чтобы запрудить рѣку, произвести наводненіе и истребить живущее на землѣ. Такую тяжесть они могли на себѣ нести только подъ условіемъ, если они во время исполненія своей задачи не нарушатъ обѣтъ воздержанія отъ сношеній съ женщиной. Братъ, имени котораго легенда не сохранила, не удержался и провелъ ночь у своей жены; на слѣдующій день они подняли гору, но чудо прекратилось: къ горѣ возвратилась обычная ея тяжесть и она опустилась на землю тамъ, гдѣ и теперь лежитъ, задавивъ собою обоихъ братьевъ. Преданіе о Сартактаѣ, какъ о богатырѣ, имѣвшемъ намѣреніе если не запрудить рѣку, то перекинуть черезъ нее мостъ, существуетъ и въ Алтаѣ; здѣсь къ его имени приставляется еще членъ: Кэзэръ (Сартактай-Кэзэръ; Radloff, Proben, I, 188).

Эта легенда калмыками въ XVII ст. съ береговъ Зайсана была принесена на Волгу. Въ Астраханской губерніи есть гора Богдо; о ней калмыки разсказываютъ, что два святыхъ мужа несли ее на берега Волги (зачѣмъ, не извѣстно), но одинъ изъ нихъ что-то помыслилъ дурное, и гора опустилась и задавила ихъ (Нефедьевъ, Подробн. свѣд. о волжск. калмыкахъ, Спб., 1834, стр. 34). Здѣсь этимъ товарищамъ въ трудѣ уже не приписывается злого намѣренія и вѣроятно не приписывалось, потому что они названы святыми; правда, и зайсанскіе братья поднимаютъ и несутъ тяжелую гору только подъ условіемъ воздержанія отъ грѣха, но заповѣдь имѣетъ здѣсь болѣе практическое, чѣмъ моральное значеніе.

Названіе горы Калмы не дошло до Волги; оно замѣнено нарицательнымъ *богдо*, «святая», или «святыня». Это названіе даетъ понять, что это одна изъ легендъ о доставленіи (первой) святыни въ край, при чемъ нерѣдко случается, что, вслѣдствіе несоблюденія заповѣди, святыню не могли донести до мѣста; она остановилась на пути.

При помощи приведенныхъ данныхъ я строю такое предположеніе. Подобно тому, какъ калмыки въ XVII ст., задолго до нихъ уже хазары принесли эту легенду на Волгу; это была легенда о доставленіи въ край первой святыни хазарскаго культа;

дѣяніе приписывалось вѣроятно первому хазаръ-хагану, который и стоялъ вѣроятно въ легендѣ на мѣстѣ Сартактай-Кэзэра *). Отсюда легенда была перенесена, я догадываюсь, еще далѣе на западъ, именно въ Херсонесъ; островокъ въ морѣ, гдѣ будто бы были открыты мощи св. Климента, «блаженный отокъ» русской легенды, можетъ быть, назывался Калмы или именемъ, сходнымъ съ этою формой. Положеніе святой горы среди моря требовало измѣненія въ изложеніи легенды. О такихъ горахъ-островахъ разсказывали, что ихъ бросили боги съ неба; тамъ Сартактай несъ гору, чтобы запрудить рѣку и произвести гибельное наводненіе; здѣсь боги бросаютъ камень, чтобы заткнуть отверстіе, изъ котораго изливается вода, и прекратить наводненіе, угрожающее обратиться въ всемірный потопъ. Такимъ залогомъ благополучія, какъ этотъ островъ, служащій пробкой, представляется окаменѣвшій Кала-мэмбыръ въ тибетской Гэсэріадѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 22). Кала-мэмбыръ бросилъ своего противника въ море, но такъ какъ не успѣлъ выдернуть

*) Я связываю эту легенду съ первымъ хазаръ-хаганомъ, исходя изъ такой аналогіи. Въ литературѣ было указано, что хазаръ-хаганы не были свѣтскими государями; это были духовныя лица, отъ присутствія которыхъ въ странѣ ждали народнаго благоденствія. Это были живые онгоны или живые фетиши; съ ними были связаны такія же повѣрія, какія теперь населеніе Монголіи и Тибета связываетъ со своими гэгенами (см. въ моей статьѣ: „Монгольское сказаніе о Гэсэръ-ханѣ“ въ „Вѣст. Евр.“, 1890 г., сентябрь, стр. 133). Самый популярный гэгенъ въ Монголіи имѣетъ резиденцію въ Ургѣ; онъ извѣстенъ въ народѣ подъ спеціальнымъ именемъ „богдо-гэгенъ“. О первомъ изъ богдо-гэгеновъ, извѣстномъ въ народѣ подъ особымъ именемъ Ундуръ-гэгена, передается нѣсколько легендъ съ сказочными подробностями; очевидно на перваго гэгена перенесены и имя, и легенды съ того божества, воплощеніями котораго почитались и всѣ послѣдующіе богдо-гэгены. Если хазаръ-хаганы были дѣйствительно гэгены, то о первомъ изъ нихъ должны были существовать легенды, какъ и объ Ундуръ-гэгенѣ, легенды о томъ богѣ, воплощеніями котораго почитались хазаръ-хаганы. Хотя Ундуръ-гэгену не приписывается принесеніе первой святыни въ край, но онъ появляется все-таки въ преданіи о приносѣ первой святыни (именно въ преданіи объ Абатаѣ); вѣроятно были преданія, гдѣ это дѣло приписывалось Ундуръ-гэгену, во что, кажется, можно положительно вѣрить (см. ниже объ Ундуръ-гэгенѣ). Сходно съ этимъ и въ легендахъ о первомъ хазаръ-хаганѣ можно предполагать тему о приносѣ первой святыни.

изъ его тѣла вонженныхъ въ него своихъ зубовъ, то и самъ улетѣлъ въ море. Онъ обратился въ камень, стоящій на морскомъ берегу и сторожащій, чтобы море не вышло изъ береговъ,—повидимому тоже затычка; это также брошенный въ море камень, только небесное происхожденіе камня устранено; Кала-мэмбыръ самъ себя бросилъ въ море.

Повѣсть выдаетъ Кала-мэмбыра за брата Гэсэра; въ концѣ повѣсти, записанной мною, сказано, что Гэсэра застрѣлилъ пастухъ, землякъ Кала-мэмбыра; это какъ будто указываетъ на какія-то недружелюбныя отношенія между Гэсэромъ и Кала-мэмбыромъ, на какую-то ссору (ibid, 38). Въ томъ же варіантѣ есть разсказъ о боѣ или состязаніи Гэсэра съ Земпыромъ (ibid., 9) *); это можетъ быть тотъ же Мэмбыръ.

Гэсэріада даетъ двухъ братьевъ: 1) Гэсэръ и 2) Мэмбыръ; съ Мэмбыромъ связана гора **), появленіе которой въ странѣ обязано Мэмбыру. Не тѣ ли же это братья, невольно напрашивается вопросъ, которые несли гору Калмы? Если да, то мы открыли имя оставшагося безъ имени брата; онъ назывался Мэмбыръ (или можетъ быть Земпыръ). Не пастухъ Мэмбыра убилъ Гэсэра, а можетъ быть, наоборотъ, Гэсэръ убилъ Мэмбыра за то, что тотъ преступилъ заповѣдь относительно женщинъ, подобно тому, какъ Финіесъ ***) пронзилъ копьемъ Замбрія за то, что онъ, вопреки повелѣнію Господа, вступилъ въ связь съ мадіанитянкой.

---

*) Въ киргизской сказкѣ о Козаѣ владѣтель коня, прикованнаго въ желѣзномъ домѣ подобно Кала-Мэмбыру, называется Джангбыршы (Radloff, Proben, III, 112).

**) Гору, въ которую превратился Мэмбыръ, указываютъ въ вершинахъ Желтой рѣки. Маршруты путешественниковъ упоминаютъ въ той же мѣстности гору Ламатологой. Не испорченное ли Калмы-тологой?

***) Въ житіи свв. Кирилла и Меѳодія упоминается противникъ ихъ, жидъ Замврій (Замбрий, Зубрий), съ которымъ они имѣли преніе. Г. Казанскій указалъ, что это отголосокъ библейскаго разсказа. Фраза въ тропарѣ: „копіемъ словесь яко Замбрию проньзлъ еси мадіяньсцей ереси приложься горько", по мнѣнію г. Казанскаго, объясняется библейскимъ мѣстомъ (Числ. 25) о Финіесѣ, который копьемъ пронзилъ Замбрія, вступившаго въ связь съ мадіанитянкою (Казанскій, Сравнит. достоинство списковъ службы св. Кириллу, въ Кирилло-Меѳод. сборн., изд. Погодинымъ, М., 1865 г., стр. 304).

Въ южной Джунгаріи та же тема соединялась повидимому съ именемъ Аланъ-Хазаръ (вмѣсто Сартактай-Кэзэръ). На р. Таласѣ находятся развалины Тойма-кентъ и Ахыръ-ташъ. Г. Бартольдъ слышалъ объ нихъ такую легенду: постройкой Ахыръ-таша занимались два богатыря, отецъ и сынъ; отецъ строилъ, сынъ носилъ камни съ горъ; отецъ строго запретилъ сыну оглядываться по сторонамъ; сынъ не утерпѣлъ, взглянулъ на проходившую прекрасную царицу Тойма и пустился вслѣдъ за ней; царица и ея подруги бросали въ преслѣдователя комья земли, изъ которыхъ выросли семь холмовъ (Джиты-тепе); на мѣстѣ, гдѣ утомившаяся царица умерла, построили Тойма-кентъ *). Г. Дудинъ объ Ахыръ-ташѣ слышалъ слѣдующее: Аланъ-Хазаръ полюбилъ дѣвушку, но она выйдетъ за него только въ томъ случаѣ, если онъ построитъ городъ. Аланъ-Хазаръ съ горъ Буттамъ-буйнакъ принесъ камни и началъ строить. Онъ хотѣлъ прорыть горы Буттамъ-буйнакъ и провести рѣку Таласъ мимо своего города, такъ какъ въ мѣстности воды не было, но увидѣлъ другую красавицу, прежнюю забылъ и постройку бросилъ. Послѣ смерти великана изъ его голеней построенъ мостъ черезъ Аму-Дарью. Такое же преданіе разсказываютъ и о развалинахъ Ташъ-рабатъ на дорогѣ изъ Нарына въ Кашгаръ: два строителя, отецъ и сынъ, и та же причина недостроенности (В. Бартольдъ, Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію 1893—1894 г. въ Зап. Имп. Акад. Наукъ по ист.-фил. отд., т. I, № 4, стр. 13, 18 и 19). Это несомнѣнно отголоски алтайскихъ сказаній о Сартактай-Кэзэрѣ, которому приписывается намѣреніе построить мостъ черезъ Катунь **) и прорыть каналъ отъ

*) Кстати позволяю себѣ высказать догадку, что къ кругу этихъ легендъ относится и разсказъ о томъ, какъ Чандракирти украдкой взглянулъ на проповѣдывавшаго бога Авалокитешвару, отъ чего тотъ тотчасъ же окаменѣлъ (A. Schiefner, Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien, St.-Ptb., 1869, S. 154); первоначально было вѣроятно иначе: самъ богъ нарушилъ какую-то заповѣдь, на кого-то взглянулъ и за это обратился въ камень.

**) Въ Алтаѣ Сартактаю приписываютъ кучи камней, которые онъ несъ для постройки, но чѣмъ-то былъ прерванъ въ его работѣ и высыпалъ камни на землю. Въ Бѣлоруссіи валяющіеся камни въ поляхъ приписываютъ чорту; одинъ такой камень у дер. Чертовицы, Минск. у.; чортъ несъ его къ Нѣману, желая запрудить его, но пропѣлъ пѣтухъ

Алтая до Пекина, чтобы доставить воду алтайскихъ снѣговъ для какой-то дѣвицы, жившей въ Пекинѣ (Очерк. с.-з. Монг., II, 170; IV, 285—287). Вмѣсто семи холмовъ на сѣверѣ разсказываютъ о тридцати трехъ вершинахъ Ханъ-Хухэя, будто это тридцать три кучи земли, которыя Сартактай отбросилъ лопатой, когда рылъ каналъ. Тѣло его съѣли собаки; въ легендѣ Бартольда птицы и звѣри съѣли тѣло Семея, который въ третьемъ варіантѣ стоитъ на мѣстѣ Сартактая (тамъ же). Парное Аланъ-Хазаръ не чуждо берегамъ Волги; въ Елабужскомъ уѣздѣ вотяки приписываютъ остатки старины, валы, древнія могилы, пепелища какому-то вымершему народу, который они называютъ *аланъ-гасаръ*; это чудь русскихъ преданій; кости мамонтовъ вотяки приписываютъ тѣмъ же «аланъ-гасарамъ»; это были великаны; у сосѣднихъ татаръ тѣ же кости, а также и древности приписываются великанамъ, которыхъ они называютъ *олыпъ*, *алыпъ* *).

Между именами тѣхъ островов или скалъ, которые торчатъ среди среднеазіатскихъ озеръ, и къ которымъ прикрѣплены разсказы о разливахъ воды изъ отверстія, заткнутаго брошенною скалой, я не нашелъ ни одного, похожаго на форму Калмы.

и онъ его бросилъ. Такіе камни назыв. „Чертоу камень" (Этногр. Обозр. кн. XXVIII, 114).

*) Терминъ *аланъ* въ томъ же значеніи извѣстенъ и въ другихъ мѣстностяхъ Поволжья; при деревнѣ Больш. Турмѣ три кургана называются по-татарски Аланъ-аякъ (С. М. Шпилевскій, Древніе города и другіе булгарско-татарскіе памятники въ Казанской губ. Казань, 1877, стр 500). Г. Шпилевскій исправляетъ это имя въ *алыбъ-аякъ*, что по-татарски будетъ значить „нога великана", ссылаясь на мѣстное повѣріе, которое бугры приписываетъ великанамъ; эти великаны дѣлали шаги въ семь верстъ длиной, попадали ногой въ болото и отряхали ноги; грязь, упавшая съ ногъ, образовала бугры, почему они и называются вообще по-татарски *алыбъ тупрагы*, по-чувашски *олыбъ тупры*, „земля великана". Аланъ-аякъ не ошибка, какъ можетъ быть думаетъ г. Шпилевскій; аланъ то же самое, что олыпъ, и сдѣланный г. Шпилевскимъ переводъ „нога великана" прямо вытекаетъ изъ смысла названія Аланъ-аякъ. Мессершмидтъ гдѣ-то въ Сибири записалъ преданіе, что древнія могилы сложили *іелбиш*, т. - е. великаны (Радловъ, Сибирск. древности, 1888, т. I, стр. 16). Это средняя форма между „олыпъ" или „олыбъ" и „ельбегень", чудовище, великанъ-людоѣдъ по повѣрію алтайцевъ.

Только на Аральскомъ морѣ есть уединенный островъ по имени Барса-Кильмасъ, и притомъ снабженный легендой, но эта легенда другого содержанія; это легенда о раѣ, въ родѣ той, которую разсказывалъ новгородскому епископу Василію новгородецъ Моиславъ (А. Н. Веселовскій, Разыск. въ обл. дух. стиховъ, XIX, стр. 91—104). Хотя содержаніе этой легенды (мореплаватели одинъ за другимъ поднимаются на гору, приходятъ въ восторгъ отъ картины, которую представляетъ внутренность острова, убѣгаютъ туда и не возвращаются на корабль) оправдываетъ имя острова—Барса-кильмасъ, «если пойдешь, не придешь» (Энцикл. Словарь, изд. Плюшара, Спб., 1836, т. VI, стр. 35), но можно подозрѣвать, что оно не внушено содержаніемъ легенды, а имѣетъ архаическое происхожденіе. То же имя встрѣчается въ сказкѣ сибирскихъ татаръ, записанной г. Радловымъ (Radloff, Proben, IV, 443); тутъ именемъ Барса-Кильмесъ называется могущественный и злой персонажъ; судя по аналогіямъ съ другими сказками, указаннымъ въ моей статьѣ «Дочь моря въ степномъ фольклорѣ» (Этногр. Обозр., кн. XII, стр. 38—69), это морской царь или морское чудовище, соотвѣтствующее Чачъ-тархану башкирской сказки (ibid., 39) и Долману алтайско-бурятскихъ сказаній. Имя Чачъ-тарханъ напоминаетъ имя города Астрахани (Хаджи-тарханъ, Хозя-торокань); это ведетъ къ догадкѣ, что подобная сказка была пріурочена въ низовьяхъ Волги, и что вмѣстѣ съ формой тарханъ тутъ могла жить и форма Кильмасъ; можетъ быть такъ называлась гора Богдо, зайсанскій эквивалентъ которой и теперь называется Калмы.

Въ одной изъ своихъ статей («Дочь моря» въ Этногр. Обозр., кн. XII, стр. 38) я сопоставилъ башкирскую сказку о Чачъ-тарханѣ и его зятѣ Тулякѣ съ тюменско-татарской о Джиртушлюкѣ и съ монгольскою повѣстью о Гэсэрѣ. Тулякъ и Джиртушлюкъ отвѣчаютъ Гэсэру, Чачъ-тарханъ и Барса-Кильмесъ — Анъ-Долману *). Форма тарханъ встрѣчается и въ повѣсти о

*) Долманъ—чудовище, лежащее на днѣ морскомъ и слизывающее языкомъ людей, приближающихся къ берегу. Не этотъ ли образъ отразился въ книжномъ преданіи о Шадѣ, предкѣ народа Кимакъ (В. Бартольдъ, Отч. о поѣздкѣ въ Средн. Азію 1893 — 1894 г. въ Записк. Имп. Ак. Наукъ по ист.-фил. отд., т. I, № 4, стр. 105 и 106), именно въ видѣ крокодила, который жилъ въ рѣкѣ Иртышѣ и ухватилъ въ

Гэсэрѣ, только въ другомъ эпизодѣ. Это семь братьевъ кузнецовъ, которые носятъ имя Ходжугуръ-тарханъ.

Первый членъ по свойству монгольскаго языка опускать слогъ *гу* въ бурятскомъ далъ форму Хожиръ, преданіе о которомъ отожествляетъ его съ Ходжугуръ-тарханами. Отсюда же бурятскія формы Гужиръ, первый кузнецъ (Извѣст. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XIV, № 1—2, стр. 3), и Ханъ Гужиръ (о которомъ см. выше стр. 81). Оба эпизода о семи тарханахъ и объ Анъ-Долманѣ вышли, повидимому, изъ звѣзднаго культа; въ первомъ подъ семью тарханами (собственно подъ ихъ семью головами или черепами) разумѣлись семь звѣздъ Б. Медвѣдицы (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 83; Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. I, стр. 126); и во-второмъ нужно видѣть тѣ же семь звѣздъ въ семи товарищахъ, сопровождающихъ Гэсэра и Джиртушлюка, потому что семь товарищей, одаренныхъ необычайными свойствами, тоже сказками сближаются съ семью звѣздами Б. Медвѣддицы (Очерки с.-з. Монг., VI, 200—203; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 143). Семь тар-

---

воду съ берега жену Шада? Шадъ однажды, стоя на берегу Иртыша, услышалъ человѣческій голосъ и увидѣлъ только волосъ, плавающій въ водѣ. Онъ вошелъ въ воду и, вѣроятно, вытащилъ женщину, подобно Туляку башкирской сказки или Баба-Туклясу, отцу Идыгея киргизской, которые, схватившись за всплывшіе на водѣ волосы, вытащили изъ воды дѣвицъ, ставшихъ потомъ ихъ женами (Этногр. Обозр., кн. XII стр. 39). Начало исторіи о Шадѣ похоже на исторію Идыге; онъ бѣжалъ отъ своего старшаго брата въ такое мѣсто, гдѣ была большая рѣка и много дичи, и тутъ поставилъ свой шатеръ; это какъ будто Идыге, бѣжавшій отъ Тохтомыша за рѣку Адиль; въ преданіи о кимакахъ рѣка называется Иртышъ; преданіе сообщаетъ этимологію этого имени; къ Шаду пришло семь человѣкъ изъ племени татаръ, къ которому принадлежалъ и Шадъ; рабыня вышла къ нимъ и сказала: *ирнышъ*, т.-е. „остановитесь“! отсюда будто бы названіе рѣки. Семь товарищей напоминаютъ семь человѣкъ, которые, по одному киргизскому варіанту, бѣжали вмѣстѣ съ Идыге (Джиртушлюкъ всемеромъѣдетъ добывать дочь Барса-Кильмеса). Семь товарищей помогаютъ Идыгею овладѣть дочерью Сатъ-Темира; въ преданіи о кимакахъ иначе: Шадъ свою рабыню-любовницу нашелъ не на Иртышѣ, а увезъ съ собой, когда бѣжалъ изъ татарской земли. Въ заключеніе преданіе говоритъ, что кимаки поклоняются рѣкѣ (въ которой жилъ крокодилъ и которая называлась Иртышъ) и говорили: „рѣка—богъ кимаковъ“. Не произошло ли это названіе народа отъ формъ калмакъ или кильмесъ чрезъ опущеніе *л*?

хановъ являются, хотя и не враждебными, но посторонними для Гэсэра лицами (и онъ убиваетъ ихъ); въ другомъ же эпизодѣ семь человѣкъ, олицетворяющихъ тѣ же семь звѣздъ, составляютъ одну партію съ Гэсэромъ; число товарищей иногда уменьшается и возможенъ варіантъ, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ былъ одинъ Гэсэръ, т.-е. возможенъ варіантъ, въ которомъ созвѣздіе Б. Медвѣдица не распадалось на семь отдѣльныхъ персонажей, а понималось какъ одинъ человѣкъ. Въ такомъ варіантѣ вмѣсто имени Гэсэръ могло стоять Ходжугуръ-Тарханъ или Хожиръ-тарханъ. Въ киргизскихъ сказкахъ гэсэровскія темы стоятъ при именахъ Козай и Козу; отъ спариванія этихъ формъ съ формой тарханъ и произошло, повидимому, Хозя-Тороканъ, какъ прежде иногда писалось имя Астрахани. Гэсэровскій эпизодъ подъ видомъ сказокъ о Джиртушлюкѣ близко подошелъ къ Волгѣ; не мудрено, если онъ жилъ и при устьѣ Волги. Въ городѣ Астрахани могъ существовать культъ Хозя-Тороканя (Гэсэръ-хагана), имя котораго перешло и на самый городъ. Хозя, вѣроятно, перешло въ наши памятники отъ сѣверныхъ сосѣдей хазарской земли; это—мѣстное произношеніе; сами хазары, вѣроятно, произносили это имя Хазаръ и имя города было Хазаръ-Тарканъ. Такое парное и въ самомъ дѣлѣ сохранилось въ одной кавказской лѣтописи. Дербендъ-наме разсказываетъ, что Мерванъ съ арабской арміей вошелъ въ предѣлы Хазаріи и разбилъ войско хазарскаго хагана, состоявшее изъ аланъ и хазаръ; тогда хаганъ выслалъ къ нему навстрѣчу генерала Hazâr-Tarkhân'a во главѣ сорока тысячъ ратниковъ; Мерванъ выслалъ противъ него своего генерала также съ сорока тысячами ратниковъ; Хазаръ-Тарканъ былъ убитъ. Тогда хаганъ сказалъ, что послѣ этого онъ не имѣетъ болѣе силъ противостоять Мервану, покорился и принялъ исламъ (Kasem-beg, Derbend-nameh, St. Ptb., 1851, p. 190). Этотъ отрывокъ свидѣтельствуетъ, что въ хазарской землѣ былъ обычай давать личное имя Хазаръ-Тарканъ, а такъ какъ, вѣроятно, имена въ верхнемъ классѣ ордынскаго населенія заимствовались изъ народныхъ преданій, то отсюда становится вѣроятнымъ предположеніе, что въ хазарскомъ народѣ жили какія-то преданія о Хазаръ-Тарканѣ. Можетъ быть приведенное мѣсто изъ Дербендъ-наме и есть отголосокъ одного изъ такихъ преданій.

Подъ именемъ Долманъ или Дölмö и алтайское, и бурятское сказаніе разумѣютъ чудовище, которое кроется на днѣ морскомъ. По бурятскому сказанію, которое имѣетъ космогоническій видъ, было какое-то другое существо, повидимому, на небѣ, по имени Ата-Уланъ-тэнгэри; Ханъ-Тюрмасъ-тэнгэри вступилъ съ нимъ въ поединокъ и разрубилъ его пополамъ; одна половина упала въ море и стала Долманомъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 55) *); по тому же бурятскому сказанію тѣло Долмана усѣяно глазами; средній между ними—единственное уязвимое мѣсто **).

У алтайцевъ записанъ только отрывокъ, въ которомъ заключается разсказъ о томъ, какъ богатырь Тöрönъ-Музыкай убилъ Долмана (чудовище скрывалось на днѣ морскомъ; чтобы обнажить его, Музыкай долженъ былъ выпить море), и больше ничего ***). (В. Вербицкій, Алтайскіе инородцы. М. 1893, стр. 101). Бурятское и калмыцкое сказанія (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 107—113; Bergmann, Nomad. Streifereien unter d. Kalmüken, Riga, 1804, B. III, S. 252—279) полнѣе и умерщвленіе Долмана приписываютъ Гэсэру. И эта исторія кончается однимъ истребленіемъ чудовища; ни въ алтайскомъ, ни въ калмыцко-бурятскомъ нѣтъ разсказа о приносѣ сокровища. Но я предполагаю, что исторія кончалась такимъ разсказомъ и ходъ превращеній легенды могъ быть слѣдующій. Гэсэру приписывалось не только уничтоженіе морского чудовища, но и овладѣніе сокровищемъ, которое у него хранилось. Чудовищу давалось

---

*) По монгольской легендѣ богъ разрубилъ пополамъ Арахи, похитившаго напитокъ безсмертія; верхняя половина тѣла осталась на небѣ, нижняя упала на землю (Очерки с.-з. Монг., IV, 209, 210), т.-е. половина луны (первая четверть) видна на небѣ, а другая отсутствуетъ. Когда Шуно отстрѣлилъ ноги у колдуньи, онѣ упали на землю (Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этногр., т. I, в. 2, стр. 136).

**) У колдуньи, по ногамъ которой стрѣляютъ стрѣлки, на ногахъ глаза (Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 114); можетъ быть это были единственныя уязвимыя мѣста на ея тѣлѣ. Колдунья нигдѣ не названа; не называлась ли она Арахи?

***) Гэсэръ (Музыкай) въ тангутскомъ варіантѣ бросаетъ на землю Земпыра; въ киргизскомъ преданіи Мамырханъ, котораго я сближаю съ Мэмбыромъ, бросаетъ въ воду Есекеня; я думаю, тутъ стояло иногда Есугай, который у нѣкоторыхъ авторовъ является подъ именемъ Pesoukai или Музикà (Oppert, Presb. Johannes, 96).

имя Долманъ, Калмы и сходныя. Въ другихъ варіантахъ имена Долманъ, Калмы и т. п. были перенесены на сокровище; Гэсэръ убивалъ морское чудовище и приносилъ сокровище Калмы. Далѣе, могли быть варіанты, въ которыхъ морское чудовище не упоминалось; Гэсэръ шелъ къ морю и добывалъ сокровище Калмы, лежавшее на днѣ его. Эту послѣднюю редакцію можно дополнить изъ алтайскаго варіанта; алтайскій богатырь, чтобы добраться до чудовища, скрывающагося подъ водой, выпилъ море и тѣло чудовища обнажилось. Эта варварская редакція подъ книжнымъ вліяніемъ должна была измѣниться и приблизиться къ венгро-славянскимъ разсказамъ о драконахъ и Grabancias-djak'ѣ.

По венгро-славянскому повѣрію въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ иногда появляется драконъ; подобно Долману, онъ скрывается на днѣ озера; подобно тому, какъ Долманъ по алтайско-бурятскому повѣрію своимъ длиннымъ языкомъ слизываетъ скотъ и людей, идущихъ по сушѣ, такъ и драконъ глотаетъ живыя существа, приходящія къ берегу озера. Удалить чудовище изъ страны можетъ только Grabancias-djak, но онъ прибѣгаетъ къ средству болѣе культурному, чѣмъ средство алтайскаго богатыря; онъ выходитъ на берегъ озера и начинаетъ читать книгу. Тогда, подъ дѣйствіемъ чтенія волшебныхъ формулъ, драконъ высовываетъ голову; Grabancias-djak взнуздываетъ его, садится на него, улетаетъ на немъ въ землю негровъ и тамъ убиваетъ (Jagić, Archiv für slavische Philologie, B. II, S. 437 и слѣд.; B. IV, S. 611 и слѣд.).

Изъ предположенныхъ нами редакцій ордынскій фольклоръ сохранилъ двѣ: 1) Кэзэръ несетъ на своихъ плечахъ или на своей головѣ гору Калмы (или можетъ быть сокровище Калмы?); въ калмыцкомъ вмѣсто Калмы стоитъ *богдо*, „святыня". 2) Гэсэръ убиваетъ чудовище Долмана, которое было брошено съ неба и лежало на днѣ морскомъ; для того, чтобы достать его, онъ выпивалъ море (или можетъ быть произносилъ, стоя на берегу, волшебныя формулы).

Этимъ матеріаломъ, я думаю, воспользовалась славянская легенда для разсказа о херсонесской поѣздкѣ Кирилла. На легенду вліяла какая-то сказка о сокровищѣ или о народномъ палладіумѣ, за которымъ былъ отправленъ посолъ; легенда отпра-

вила его изъ Константинополя или Рима; она сохранила намеки на имя этого сокровища въ формахъ: папа Климентъ, Clemens, можетъ быть также попъ Соломонъ или Соламанъ, Соломонова чаша. Разсказъ о низверженіи Долмана съ неба въ море превратился въ разсказъ о Климентѣ, брошенномъ въ море съ якоремъ на шеѣ; волшебныя формулы замѣнились молебномъ на берегу моря.

Въ бурятской повѣсти о Гэсэрѣ низверженіе Долмана (Галъ-Дöлмö) съ неба приписывается Ханъ-Тюрмасу, а не его сыну, который потомъ воплотился на землѣ подъ именемъ Гэсэра. Но если нельзя указать памятника, приписывающаго Гэсэру паденіе Долмана, все-таки можно указать намеки въ памятникахъ на представленія о Гэсэрѣ, бросившемъ камень въ море. Первый случай уже былъ приведенъ выше: это преданіе о Сартактай-Кэзэрѣ, гдѣ второй членъ Кэзэръ очень близко подходитъ къ имени Гэсэръ. Второй случай я вижу въ бурятскомъ разсказѣ, записанномъ миссіонеромъ о. Затопляевымъ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Имп. Рос. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 108). Сынъ неба (тэнгріинъ-хобунъ) спустился на землю; разсказъ не даетъ ему особаго имени, но онъ сходенъ съ Гэсэромъ бурятской Гэсэріады тѣмъ, что онъ такой же сынъ царя неба (Эсэгэ-малана), какъ и Гэсэръ (сынъ царя неба Хормусты), и что онъ, подобно Гэсэру, также спустился съ неба на землю. На землѣ сынъ неба находитъ своего дядю Чингисъ-хана и помогаетъ ему овладѣть женой Шудурмана, т.-е. Шидургу, слѣдовательно это Хасаръ книжнаго монгольскаго сказанія, только въ другихъ родственныхъ отношеніяхъ; изъ меньшого брата онъ превратился въ племянника *).

*) „Сынъ неба“ предъ овладѣніемъ Шудурмановой женой подстрѣлилъ лисицу; разговоръ по поводу пролитой на снѣгъ крови лисицы указываетъ, что лисица здѣсь на мѣстѣ зайца монгольскаго преданія о Чингисъ-ханѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 229); но можетъ быть въ то же время эта лисица соотвѣтствуетъ и той волшебницѣ, которую убилъ Хасаръ. Въ тибетской Гэсэріадѣ мать Гэсэра является иногда подъ видомъ лисицы; наприм., для того, чтобы напомнить ему о забытой женѣ и побудить его къ поѣздкѣ добывать ее изъ плѣна (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 19). Можетъ быть и лисица бурятскаго преданія, раненая и проливающая кровь на снѣгъ, тоже мать Чингиса, съ умысломъ давшая себя ранить, чтобы навести сына на разговоръ о краса-

Въ этомъ же бурятскомъ разсказѣ къ «сыну неба» пріурочена тема о брошенномъ въ море камнѣ. «Сынъ неба» страдалъ отъ жажды, а воды не было; онъ ударилъ плетью по скалѣ, скала разсѣлась, изъ трещины потекла вода и стала заливать страну, такъ что «сынъ неба» долженъ былъ спасаться въ горы; онъ забрался на Сумбыръ-олу, т.-е. на самую высокую въ мірѣ гору *), но, видя, что воды и тамъ его достанутъ, началъ отламывать отъ вершины горы скалы и бросать въ отверстіе, которое сдѣлалъ плетью; послѣ восьми промаховъ, девятый камень попалъ въ цѣль и заперъ отверстіе. Образовавшееся озеро — нынѣшній Байкалъ, а брошенный камень, запирающій отверстіе,— скала, торчащая при истокѣ Ангары, такъ называемый «Шаманскій камень» **).

вицѣ женѣ Шидургуя. И, наконецъ, лисица, которая женитъ изгнаннаго братьями бѣдняка на царской дочери (Боролдая, Бухтана Бухтановича, Воденичаря), тоже можетъ быть мать этого бѣдняка, который, какъ я высказалъ выше догадку, едва ли не назывался также и Бодончаромъ, синонимомъ, по моему мнѣнію, Чингиса.

*) „Сынъ неба“ очутился въ положеніи Гугона. Къ Константинополю пріурочивалась, повидимому, тема о разливѣ водъ; на это указываетъ также и одно мѣсто въ „Откровеніяхъ“ Андрея Юродиваго. На вопросъ, правда ли, что во время свѣтопреставленія св. Софія не погибнетъ, а будетъ висѣть въ воздухѣ между небомъ и землею, Андрей сказалъ, что это неправда, но что дѣйствительно придетъ день, когда Богъ разгнѣванный нечестіемъ людей, посѣчетъ „персь“, удерживающую воды, скрывающіяся подъ Константинополемъ; онѣ зальютъ землю и только изъ водъ будетъ торчать одна колонна, которая стоитъ среди городской площади и на вершинѣ которой хранятся святые гвозди, принесенные императоромъ Константиномъ изъ Іерусалима,—тѣ гвозди, которыми было прибито тѣло Христа ко кресту (Макарьевскія Четьи-Минеи, Спб., 1870 г., стр. 209—216). Въ ордѣ подобныя представленія объ единственной точкѣ, не залитой водою, могли соединяться съ горой Сумбыръ; въ бурятскомъ разсказѣ объ образованіи озера Байкала вершина горы Сумбыръ представляется послѣднею точкою земной поверхности, которая будетъ залита. Въ одной записи монгольской космогонической легенды (Очерки с.-з. Монг., IV, 223) вначалѣ вся земля была залита водой; надъ водами поднимались только вершины двухъ горъ, изъ которыхъ одна Сумбыръ.

**) Тема о жаждѣ, которая томитъ человѣка въ безводной мѣстности, включалась, повидимому, и въ преданія о томъ богатырѣ, который былъ извѣстенъ подъ именами Сартактай-Кэзэръ, Аланъ - Хазаръ и вѣроятно, также Хасаръ; и Кэзэръ и Аланъ-Хазаръ пробуютъ снабдить

Въ этомъ сказаніи подъ брошеннымъ предметомъ разумѣется камень, а не живое существо, какъ въ другихъ случаяхъ, находящихся также въ связи съ Чингисъ-ханомъ. Въ тибетской Гэсэріадѣ Кала-мэмбыръ самъ себя бросаетъ въ море и обращается въ скалу, стоящую на берегу моря (Танг.-тиб. окраина Китая. II, стр. 22); тутъ тоже камень, но это окаменѣвшій человѣкъ. Если эпизодъ о поединкѣ Гэсэра съ Земпыромъ (ibid, 9) есть повтореніе поединка Мэмбыра, если имя Земпыръ то же, что Мэмбыръ, то мы получаемъ здѣсь опять противника съ именемъ Гэсэръ, какъ и въ разсказѣ о Долманѣ. Я принимаю разсказъ о Кала-мэмбырѣ за переходъ къ киргизскому преданію о томъ, какъ Уралтай-Мамыръ-ханъ бросилъ Есекеня въ воду, набивъ ему колодки на шею и ноги (Очерки с.-з. Монг., II, 149). Мамыръ можетъ быть принято за Мэмбыръ; послѣднее имѣетъ вставное *б*, которое является иногда при переходѣ монгольскихъ словъ въ тюркскій, наприм., гора Сумеру у тюрковъ Сумбуръ, суме, «монастырь» сумбе, и пр. Есекень это Есугай, имя отца Чингисъ-хана; Уралтай можетъ быть Хорилтай, имя одного изъ предковъ Чингисъ-хана. Выше (стр. 108) уже была высказана догадка, что Хорилтай можетъ быть то же самое, что Харалтукъ или Кирилтукъ; это царь тайджіутовъ, который набилъ колодки на шею и ноги Чингисъ-хана; тотъ бѣжалъ въ колодкахъ и спрятался въ воду—очевидно та же легенда, что и объ Есекенѣ, съ той разницей, однако жъ, что колодки и вода въ одной редакціи приписаны одной иниціативѣ, въ другой двумъ. Эти легенды сводятъ къ одному персонажу имена Уралтай, Хорилтай, Харалтукъ, Кирилтукъ. Это былъ персонажъ, который бросилъ что-то въ воду—камень или злое существо и т. п. По аналогіи съ Гэсэромъ могъ существовать разсказъ о томъ, какъ этотъ персонажъ отправлялся въ поѣздку съ цѣлью овладѣть предметомъ, сокрытымъ на морскомъ днѣ *).

безводную мѣстность водой посредствомъ канала. Соединеніе темы о жаждѣ съ темою о какой-то постройкѣ (зданія или моста) находится также и въ преданіи о папѣ Климентѣ, облегчившемъ муки страдавшихъ отъ жажды рабочихъ въ крымскихъ каменоломняхъ и въ преданіи о св. Женевьевѣ.

*) Имена въ сказаніяхъ о брошенномъ съ неба предметѣ или живомъ существѣ распредѣляются такимъ образомъ: Гэсэръ бросилъ Земпыра

Пользуясь данными этихъ сказаній, можно предположить, что на Востокѣ была такая комбинація: персонажу давалось имя Уралтай, Хорилтай, Харалтукъ или Кирилтукъ, или, если отбросить приставные концы: Уралъ, Хорилъ, Харалъ, Хоролъ (при переходѣ въ тюркскій языкъ эти двѣ послѣднія формы обратились бы въ Каралъ и Королъ) и Кирилъ; въ первой половинѣ сказки излагалась исторія рожденія и дѣтства этого персонажа; это былъ царевичъ, сынъ удаленной отъ престола и изгнанной царицы вслѣдствіе козней другой, враждебной ей, женщины. Мы уже знаемъ, что монгольскія сказки съ такимъ началомъ есть; это, во-первыхъ, сказка о царевичѣ Хараликѣ, во-вторыхъ, о царевичѣ Ойо-Чикиту, судьба котораго сходна съ царевичемъ Наранъ-Гэрэлъ. Во второй половинѣ сказки содержалось описаніе подвиговъ этого персонажа. О Хараликѣ и въ самомъ дѣлѣ разсказывается, что онъ ѣздилъ по дѣву дакини и привезъ ее; этой дакини дается значеніе сокровища, приносящаго счастіе; дѣвица, повидимому, находилась во власти какого-то могущественнаго существа, которое нужно было предварительно устранить, чтобы

(= Мэмбыра?), Ханъ-Тюрмасъ (т.-е. Ханъ-Хормуста монгольскихъ легендъ, царь неба, то же, что бурятскій Эсэгэ-Маланъ) Долмана, Кирилтукъ или Харалтукъ Чингиса (Темучина), Уралтай-Мамырханъ Эсекеня. Если Эсекень не память объ Есугаѣ, отцѣ историческаго Чингиса по книжному сказанію, а отголосокъ болѣе древней легенды о другомъ Чингисъ-ханѣ, миѳическомъ, и объ его небесномъ отцѣ, т.-е. объ Эсэгэ-Маланѣ, то на этомъ мѣстѣ могла стоять форма Цолмонъ, потому что въ бурятскихъ легендахъ встрѣчается такая замѣна; по одной легендѣ звѣзда Цолмонъ представляется пастухомъ скота, принадлежащаго царю неба Эсэгэ-Малану; по другой пастухъ называется Дебедеемъ, а хозяиномъ объявляется звѣзда Цолмонъ (Шашковъ, Народы Россіи, въ Жив. Обозр., 1879, № 19, стр. 411; Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 122). Если мы предположимъ существованіе разсказа, въ которомъ Уралтай-Мамырханъ бросалъ не Эсекеня (Эсугая), а Цолмона, то Цолмонъ, падающій съ неба, займетъ мѣсто Долмана. Формы Харалтукъ, Кирилтукъ, Уралтай, соединенныя съ бросающимъ персонажемъ, даютъ поводъ предугадывать, что и Карлу могли приписывать то же дѣйствіе; и въ самомъ дѣлѣ, Карлъ въ романѣ о четырехъ сыновьяхъ Aimon'a бросаетъ въ воду коня Баярда (Nisard, Hist. des livres populaires, t. II, p. 449; Баярдъ вышелъ на другой берегъ и по мѣстному повѣрію бѣгаетъ до сихъ поръ въ Арденскихъ лѣсахъ). При четырехъ братьяхъ было три оруженосца; всѣхъ было семь; у нихъ было четыре лошади, оруженосцы имѣли по коню, а че-

получить ее; этого прямо въ сказкѣ не говорится, но это можно заключать по аналогіямъ къ подробностямъ, которыми обставлена поѣздка Харалика. На пути къ своей цѣли Хараликъ встрѣчаетъ, во-первыхъ, какую-то чудовищную корову Ракша-Куринъ, которая ртомъ выкидываетъ огонь и облака, во-вторыхъ, толпу противныхъ ассуровъ. Хараликъ могъ получить дакини только подъ условіемъ, если онъ предварительно добудетъ печень коровы Ракша-Куринъ. Въ бурятской сказкѣ Ханъ-Гужиръ, чтобы получить руку дѣвицы, долженъ исполнить порученіе Гули-хана— добыть масло изъ печени (желчь?) Наранъ-Гэрэла; по пути къ послѣднему онъ встрѣчаетъ полусгнившаго богатыря Хухудоя (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Географ. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 61 — 78). Эти двѣ сказки о Хараликѣ и Гужирѣ могутъ быть приняты за версіи: въ обѣихъ герой идетъ добывать дѣвицу; въ обѣихъ нужно предварительно получить печень чудовища, которое мечетъ огнемъ (въ одномъ случаѣ корова Ракша-Куринъ, въ другомъ Наранъ - Гэрэлъ). Можетъ быть и имена тѣ же, хотя и сильно измѣненныя (вмѣсто Гэрэлъ—Хараликъ, вмѣсто ассуръ—Гужиръ), только приданы они не отвѣчающимъ

тыре брата ѣздили на одномъ Баярдѣ. Такое распаденіе числа семь на три и четыре напоминаетъ группировку звѣздъ въ Большой Медвѣдицѣ: три звѣзды въ хвостѣ и четыре звѣзды въ тѣлѣ. Баярдъ былъ брошенъ съ камнемъ на шеѣ; хотя тема и измѣняется въ томъ родѣ, что вмѣсто камня въ море бросается живое существо: Климентъ, конь Баярдъ, но камень все-таки сохраняется въ сюжетѣ; живое существо бросается съ камнемъ (или якоремъ) на шеѣ. Кромѣ Климента, христіанская легенда знаетъ еще другихъ брошенныхъ въ воду. Св. Исидоръ былъ брошенъ въ колодезь, по варіанту же у паломника Антонія въ море; Антоній въ 1200 г. видѣлъ въ Константинополѣ мраморный столбъ, къ которому святой былъ привязанъ и съ которымъ онъ вышелъ изъ моря (Сергій, Полный Мѣсяцесловъ, стр. 135). По словамъ Григорія Турскаго, язычники бросили въ (Черное) море свинцовый гробъ апостола Варѳоломея и онъ приплылъ въ Липару (Сергій, Полный Мѣсяцесловъ, стр. 255). Мэмбыръ упалъ въ море вмѣстѣ съ желѣзнымъ Асыномъ, въ котораго онъ впустилъ свои зубы. Въ своей книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 126, я сдѣлалъ предположеніе, что „желѣзный Асынъ“ явилось на мѣстѣ парнаго Темиръ - хасынъ, составленнаго изъ тюркскаго *темиръ*, „желѣзо“, „желѣзный“, и калмыцкаго *хасынъ*, „колъ“, „столбъ“, и прилагавшагося къ Полярной звѣздѣ. О Мэмбырѣ, повидимому, было представленіе, что онъ упалъ въ море, прикрѣпленный къ желѣзному столбу.

персонажамъ. Такъ, Гэрэлъ въ бурятской сказкѣ злое чудови
а Хараликъ въ тибетско-монгольской главное лицо, ѣдущее
дѣвицей; въ бурятской главное лицо названо Гужиромъ, а
тибетско-монгольской ассуры — злыя существа, препятствіе
дорогѣ главнаго лица. Въ сборникѣ Шиддикöръ именемъ Нара
Гэрэлъ названо главное лицо сказки; это гонимый мачехою
ревичъ (Хараликъ тоже гонимый мачехою) и бѣжавшій отъ н
онъ былъ по приказанію царя брошенъ въ озеро, но водя
богъ высадилъ его невредимымъ на берегъ (Этногр. Сборн., и
Геогр. Общ., т. VI, стр. 35—40).

Въ бурятской сказкѣ дѣвица находится въ рукахъ у зл
царя Гули-хана; въ сказкѣ о Хараликѣ такого царя при даки
нѣтъ, но Харалика въ поѣздку за дакини посылаетъ лама
рану-Гэрэлъ; онъ какъ будто на мѣстѣ Гули-хана. Изъ дв
препятствій на пути Харалика Ракша-Куринъ по обрисовкѣ
отвѣтствуетъ Наранъ-Гэрэлу, слѣдовательно ассуры стоятъ
мѣстѣ Хухудоя. Въ прежней, архаической редакціи, до преоб
зованія сказки въ буддійскую легенду, можно предположить,
тутъ вмѣсто толпы ассуровъ стояло одно лицо Ассуръ (т.-е. Гэсэ
Гужиръ?) Это былъ или богатырь, обрисованный въ родѣ Хухуд
и въ такомъ случаѣ дружественный главному герою, дававшій
оружіе для пораженія чудовища, или, можетъ быть, это бы
злой царь, во власти котораго находилась дакини *).

Исторія солунскаго Кирилла связана съ папой Клименто
апокрифическая автобіографія котораго, такъ называемые Rec
notiones, представляетъ передѣлку народной сказки. Т
является вопросъ, какъ понимать включеніе исторіи Фав
въ біографію папы, сосланнаго въ Херсонесъ и тамъ брошенн
въ море: или это результатъ компилированія, которое произ
дилъ составитель христіанской легенды при помощи дохристі
скихъ матеріаловъ, такъ что близость, въ которой очутил
Фавстъ и Кириллъ чрезъ посредство херсонесской легенды, я

*) Въ бурятской и монгольской версіяхъ повѣсти о Гэсэрѣ против
комъ Гэсэра выставляется Герелтей-ханъ (Altan Gereltu chan?); въ сказ
о Хараликѣ такое же противопоставленіе: Хараликъ и Ассуръ. Ск
ка могла имѣть такой видъ: Хараликъ (или Гэрэлъ, Кирилъ) ѣхалъ
царство Ассуръ-хагана (или Гэсэръ-хагана) за дѣвицей. Въ поѣздку м
быть вставленъ эпизодъ о добываніи со дна морского Долмана.

лась случайно, неожиданно для самой редакціи, или это сосѣдство обусловлено дохристіанской исторіей сюжета, она есть результатъ органическаго родства?

Сюжетъ, пріуроченный къ Фавсту, отчасти напоминаетъ сказку о Харликѣ и романъ о Бертѣ съ большой ногой. Въ жену Фавста Маттидію влюбился братъ Фавста и смутилъ женщину своею страстью; Маттидія остается вѣрною мужу, но она не хочетъ разсказать мужу о своемъ затрудненіи, боится поселить ссору между братьями и придумываетъ такой выходъ: она сочиняетъ, будто видѣла сонъ и во снѣ получила предостереженіе, если не оставитъ на нѣкоторое время свой домъ и своего мужа, семью ея постигнетъ несчастіе. Фавстъ вѣритъ, садитъ жену съ двумя сыновьями на корабль и отсылаетъ ее въ Аѳины, а при себѣ оставляетъ третьяго сына Климента, будущаго папу. На корабль напали разбойники, увели Маттидію въ плѣнъ и разлучили ее съ дѣтьми. Не получая извѣстій о женѣ, Фавстъ оставляетъ домъ на попеченіи сына Климента и, переодѣтый, отправляется искать жену и дѣтей. По торговымъ дѣламъ дома Климентъ долженъ былъ отправиться въ Александрію; здѣсь онъ слышитъ объ апостолѣ Петрѣ и плыветъ въ Антіохію, чтобы слышать его проповѣдь. Около Петра сходятся всѣ члены растерявшагося семейства, и постепенно ихъ родственныя связи раскрываются.

Начало исторіи Маттидіи напоминаетъ тѣ сказки, которыя извѣстны подъ именемъ сказокъ о косоручкѣ. Братъ мужа влюбляется въ его жену, одолѣваетъ ее своими приставаніями и, получивъ отказъ, оговариваетъ ее, и мужъ невинную свою жену выгоняетъ изъ своего дома; или ее отвозятъ въ лѣсъ или пустыню, какъ Берту, мать Карла, или опускаютъ въ лодкѣ безъ весла въ море и пр. Иногда мужъ, бросая жену въ лѣсу, отрубаетъ ей руки или надламываетъ ихъ, откуда и ея прозвище косоручка. Впослѣдствіи правда открывается, она возвращается въ домъ мужа и руки ея вновь прирастаютъ. Этотъ послѣдній мотивъ въ искаженномъ видѣ сохранился и въ исторіи Маттидіи; во время разлуки съ мужемъ у нея высохли руки, но апостолъ Петръ исцѣляетъ ихъ. Маттидія—это косоручка, съ тою разницею однако, что разсказъ о ней изложенъ подъ вліяніемъ сюжета о матери растерявшей дѣтей; опущеніе въ море въ лодкѣ, бочкѣ,

или ящикѣ замѣнено здѣсь добровольнымъ отправленіемъ на кораблѣ.

Вѣроятно были варіанты, которые седержали тѣ же собственныя имена, какъ въ Recognotiones, но стояли ближе къ сказкамъ о косоручкѣ, то-есть были варіанты, въ которыхъ шуринъ оговаривалъ Маттидію и ее бросали въ море въ лодкѣ съ сыновьями или съ однимъ сыномъ *); въ послѣднемъ случаѣ именемъ, похожимъ на Климентъ могъ называться тотъ сынъ, который сопутствовалъ матери; я хочу сказать, что подобное имя давалось тому персонажу (гонимому царевичу), который въ западныхъ сказаніяхъ явился подъ именами Кириллъ и Карлъ (подъ этими именами, я догадываюсь, скрывается богъ Арья-Бало).

Арья-Бало нѣкоторыми изслѣдователями признается за миѳъ о солнцѣ; всѣ сопоставленія сюжетовъ, сдѣланныя выше, совпадаютъ съ этимъ предположеніемъ. Можетъ быть и имя, которое стояло въ древней редакціи на мѣстѣ христіанскаго Климентъ, также было однимъ изъ синонимовъ солнца. Если формы Арья-Бало, Карлъ, Кириллъ приходится искать между свѣтилами, то не тамъ ли же слѣдуетъ искать и сходную съ Clemens, Климентъ, форму, если не въ приложеніи къ самому солнцу, то къ какой-нибудь другой звѣздѣ?

Въ самомъ дѣлѣ, мы здѣсь находимъ слѣдующія названія звѣзды Венеры: *Цолмонъ, Цолмунъ* у халха-монголовъ, *Цолмонъ* у дюрбютовъ, *Цолмынъ* у хухунорскихъ олетовъ, *Цолманъ* у монголовъ въ Хобдо, *Цолбанъ* у торгоутовъ, *Цолбанъ* у чулымскихъ татаръ, *Цолбынъ*, *Цолбы* у монголовъ въ Хобдо, *Цулпанъ* у тобольскихъ татаръ, *Чолбонъ* у солоновъ, у широнголъ-монголовъ (далда), у шира-ёгуровъ, хара-ёгуровъ и у якутовъ; *Чолпонъ* у сѣверо-кавказскихъ татаръ-горцевъ (у Эльбруса), *Чолмонъ* у монголовъ, теленгитовъ, алтайцевъ, *Уха-Солбонъ, Хуа-Солбонъ* у бурятъ, *Чолпанъ* у киргизъ, *Джильбы* у урянхайцевъ, *Солбанъ* у абаканскихъ татаръ, *Солбынъ*, *Солбы* у бурятъ, *Шолпанъ* у кондомскихъ татаръ; Вамбери

---

*) Этотъ мотивъ смутно слышится въ Климентинахъ. Когда Маттидія отплыла изъ Рима, шуринъ увѣряетъ ея мужа, что сонъ она выдумала съ цѣлью устроить побѣгъ съ любовникомъ.

приводитъ тюркскія имена Венеры: *Чолбанъ, Цölбöнъ, Чолманъ* (Очерки с.-з. Монг., II. 127; IV, 137, 731—732; Тангуто-тибетская окраина Китая, II, 337).

Рядомъ съ формами *цолмонъ*, *цолбанъ*, *солбанъ* (и можетъ быть *солванъ* въ родѣ того, какъ въ монгольскомъ рядомъ существуютъ и *альбинъ* и *альвинъ*, какой-то злой духъ), въ виду, во-первыхъ, фактовъ, которые сейчасъ будутъ приведены, во-вторыхъ, въ виду возможности обмѣна иниціаловъ *ч* и *ц* съ одной стороны и *к* съ другой *), я предложилъ бы допустить существованіе еще другихъ именъ для этой звѣзды, именно: *колмонъ*, *колбанъ*, *колванъ* **). Къ гадательной формѣ *колмонъ* близка дѣйствительно существующая въ тюркскихъ преданіяхъ форма Калмы; это имя горы, похоронившей подъ собою богатыря Сартактай - Кэзэра ***); я думаю, что такъ называлась звѣзда, имя которой было перенесено на землю вмѣстѣ съ легендой; подъ горой, которая обречена на неподвижное положеніе и въ которой содержится обезпеченіе отъ мірового потопа или по крайней мѣрѣ съ которой соединена тема о наводненіи, я думаю, слѣдуетъ разумѣть Полярную звѣзду, о чемъ будетъ рѣчь впереди. Близка къ этимъ формамъ также и форма Дöлмö или Дöлмöнъ, Дулманъ, которая уже встрѣчалась на предыдущихъ

---

*) Сибирскій хорекъ, Putorius sibiricus, по монгольски называется *солонго*, по бурятски *холонго;* русскіе въ Сибири зовутъ его *колонокъ;* здѣсь тотъ самый переходъ звуковъ, который предлагается для инициала въ имени звѣзды.

**) Названіе Венеры, которое напоминало бы какую-нибудь изъ этихъ формъ, въ тюрко-монгольской терминологіи мнѣ не встрѣтилось; только у ингушей (чеченцевъ) на Кавказѣ я записалъ названіе Венеры *Кулбу* (Очерки с.-з. Монг., IV, 735; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 338). Первый членъ парнаго Солбанъ-мергенъ, встрѣчающагося въ одной сказкѣ минусинскихъ татаръ въ сборникѣ г. Радлова, переведено г. Катановымъ „царица" (Катановъ, Алф. указ. собств. им., встрѣч. во II т. Образц. литер. тюркск. пл., соб. Радловымъ).

***) Въ формахъ Кильмесъ и Кильмасъ, которыя встрѣчаются въ тюркскихъ сказкахъ, окончанія *месъ* и *масъ* могутъ быть приняты за монгольское *манысъ* или *мангусъ*, *монгусъ* (многоголовое чудовище), которое въ тюркскомъ переходитъ въ *моосъ* и *мосъ*; затѣмъ, въ видахъ осмысленія, *мосъ* искажено въ *месъ* и *масъ* (кильмесъ, кильмасъ „не придетъ").

страницахъ, и которая отличается отъ предположенной формы *колмонъ* только иниціаломъ *).

Одинъ изъ русскихъ богатырей въ былинахъ носитъ имя *Колыванъ* или Самсонъ *Колыван*овичъ. На то, что это имя принадлежитъ звѣздному небу, указываетъ русская загадка: Велико поле *Колыбан*ское, много на немъ скота Астраханскаго, одинъ пастухъ какъ ягодка (Садовниковъ, Загадки русск. народа, Спб., 1876 г., № 1865, стр. 233, подъ литерой з); въ другой загадкѣ поле Карагайское, скотъ Тараканскій (лит. ж); въ третьей: море Коробанское, скотъ Тараканскій (стр. 234, лит. м). **) Всѣ кончаются упоминаніемъ о пастухѣ, который большею частью обрисовывается, „какъ ягодка"; иногда о немъ говорится: „одинъ пастухъ — ракитовъ кустъ" (лит. б); иногда ему придаются прилагательныя: лыжинскій (лит. в), вышинскій (д), ясенецъ (и). Связь Колыбана съ пастушескимъ дѣломъ, о чемъ свидѣтельствуютъ русскія загадки, которыя отгадываются такимъ образомъ: поле или море это небо, скотъ—звѣзды, а пастухъ—мѣсяцъ, совпадаетъ совершенно съ бурятскими повѣріями, по которымъ Уха-солбанъ представляется или пастухомъ стада небеснаго царя Эсэгэ-малана или обладателемъ (небесныхъ) стадъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 338) ***).

---

*) Сходный обмѣнъ *ч* и *т* въ нарѣчіяхъ тюрковъ Алтая въ названіи многоголоваго чудовища: *ельбегень, джельбегень, челъбегень, тельбегень;* у киргизъ этому названію соотвѣтствуетъ *джалмаусъ* (т.-е. джал-мангусъ). Параллельную съ этой форму съ подобнымъ окончаніемъ, но съ иниціаломъ *т* можно признать въ имени Талмасъ-ата или Талмасъ-ана; такъ называются развалины одного зданія въ Киргизской степи; приставки *ата*—„отецъ" и *ана*—„мать" показываютъ, что нѣкогда объ этомъ Талмасѣ были какія-то преданія (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 897).

**) Въ сказкѣ южно-сибирскихъ тюрковъ имя Тарканъ-зайсанъ носитъ пастухъ, который пасетъ скотъ старухи Айдангъ-Арыгъ (Radloff, Proben, II, 157, 161, 168).

***) По свидѣтельству Левшина (Описаніе киргизъ-кайсацк. ордъ и степей. Спб. 1832, ч. III, стр. 147), Венера, восходящая вечеромъ, когда гонятъ стада съ полей въ аулы или поутру, когда скотъ пускаютъ съ ночлега на паству, носитъ у киргизъ названіе *Чубанъ*-джулдузы, т.-е. „пастушьей звѣзды". Чубанъ или шопанъ по-киргизски „овечій пастухъ". Не образовалось ли это слово изъ названія Венеры Чулбанъ или Шолпанъ чрезъ опущеніе *л?* По киргизскому повѣрію

Богатырь Колыванъ въ русскихъ былинахъ стоитъ близко къ Святогору и Самсону; имя Колыванъ иногда и спаривается съ именами Святогоръ и Самсонъ: Самсонъ-*Колуванъ* (Русскія былины старой и новой записи подъ ред. Тихонравова и Миллера, М., 1894, отд. II, стр. 25), Самсонъ *Колыбанов*ъ (ibid., стр. 172 и 246), Самсонъ *Колыван*овичъ (ib., 201). Всѣхъ трехъ связываетъ одна общая тема или одно общее представленіе о столбѣ, который поддерживаетъ какое-то зданіе. Въ былинѣ о Святогорѣ это предположительный столбъ, который соединяетъ небо съ землей; Святогоръ высказываетъ желаніе, чтобы былъ такой столбъ; тогда онъ, ухватившись за него, перевернулъ бы землю и вселенную (Ждановъ, „Къ литерат. исторіи русск. былев. поэзіи" въ Кіевск. универ. Изв., 1881, № 1, январь, стр. 36; Гильфердингъ, Онежск. был., т. II, 1896 г., стр. 299). Въ онежской былинѣ это хвастанье усвоено рядомъ тремъ богатырямъ: Самсону, Святогору и Колывану (Гильфердингъ, Онежск. былины, изд. Ак. Наукъ, Спб., 1896, т. II, стр. 665). Въ былинѣ о Самсонѣ—это столбъ въ храминѣ; Самсонъ во время пи-

---

имя Чопанъ-ата (ата—„отецъ") носилъ предокъ барановъ, т.-е. первый баранъ на землѣ (Очерки с.-з. Монг., II, 153, прим. стр. 37). Въ тѣхъ частяхъ киргизской степи, которыя сильнѣе подверглись мусульманскому вліянію, и въ Туркестанѣ подъ этимъ именемъ разумѣется святой, покровитель барановъ (Очерки IV, 368, 896; Сб. свѣд. о кавказ. горцахъ, в. VI, ст. Преданія адаевцевъ, стр. 12). Имя этого святого пріурочено къ нѣкоторымъ мѣстностямъ; такъ, на р. Заревшанѣ недалеко отъ Самарканда (Матер. для стат. Турк. края, в. II, стр. 281) одна гора называется Чопанъ-ата (легенда о ней будетъ приведена ниже). На сѣв. берегу оз. Иссыкъ-куль находится мѣстность Чолпанъ-ата (Бартольдъ, Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію 1893—1894 г. въ Записк. Им. Ак. Наукъ по истор.-фил. отд., т. I, № 4, стр. 48); это, разумѣется, то же самое Чопанъ-ата, но съ сохранившимся звукомъ *л*. Въ виду этихъ данныхъ, кажется, можно не такъ истолковать одно мѣсто у Рашидъ-эддина, какъ это сдѣлалъ покойный оріенталистъ Березинъ; Рашидъ-Эддинъ говоритъ (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 256), что Чингисъ поручилъ Теке паству овецъ, сдѣлалъ его *суянъ-одон*'омъ, вар. *субанъ-одон*'омъ; Березинъ объясняетъ—шталмейстеромъ, завѣдующимъ императорскими конями, и предпочитаетъ чтеніе *суянъ-одонъ*, которое онъ переводитъ „отличная звѣзда". Предпочтительнѣе же, кажется, чтеніе Субанъ-одонъ, т.-е. звѣзда Субанъ; это Венера, киргизское ея имя Чубанъ по Левшину, пастухъ овецъ небеснаго царя Эсэгэ-Малана по бурятскому повѣрію.

ра враговъ въ этой храминѣ сдвигаетъ столбъ, на которомъ держался ея потолокъ, съ мѣста, чтобы обрушившійся потолокъ задавилъ его враговъ (Рыбн., III, № 1). Спариваніе именъ Самсонъ и Колыванъ или Самсонъ и Святогоръ наводитъ на мысль, что въ народныхъ дохристіанскихъ преданіяхъ о Колыванѣ и Святогорѣ была тема о разрушеніи храмины, потолокъ которой покоился на единственномъ столбѣ.

Другая тема, связанная съ именемъ Святогоръ, основана на представленіи о неподвижно лежащемъ каменномъ гробѣ; представленіе это родственно съ предыдущимъ: тамъ колонна, стоящая неподвижно и поддерживающая или храмъ или мірозданіе, здѣсь неподвижно стоящій гробъ. Святогоръ находитъ этотъ гробъ и ложится въ него, чтобы примѣрить, не придется ли онъ по его росту (Гильфердингъ, Онежск. был., изд. 1894, т. I, стр. 6; т. II, 1896 г., стр. 302).

Съ именемъ Колывана въ былинахъ эта тема не связана; она вновь встрѣчается при имени Соломона; Соломонъ видитъ людей, которые роютъ могилу; онъ спрашиваетъ, для кого они ее роютъ; оказывается для Соломона. Онъ ложится, чтобы примѣрить; могила оказалась какъ разъ по немъ; Соломонъ говоритъ имъ: „Я Соломонъ и есть!“ и велитъ засыпать (А. Н. Веселовскій, въ рецензіи на книгу Жданова: „Къ литер. исторіи русск. былев. поэзіи“ въ журналѣ М. Н. Пр., 1881, февраль, стр. 378) *). Идея о гробѣ съ особенной мотивировкой связана

*) Тема о человѣкѣ, похоронившемъ себя въ землѣ, встрѣчается не рѣдко въ степныхъ преданіяхъ (о монгольскомъ богатырѣ Эрке-мергенѣ, о киргизскомъ Джасыбаѣ), но къ Соломоновской версіи ближе всего преданія киргизское о шаманѣ Коркутѣ и тобольскихъ татаръ объ Акъ-Кобокѣ; тутъ есть и встрѣча людей, роющихъ могилу, и вопросъ, для кого она (Radloff, Proben, IV, 71; Вельяминовъ-Зерновъ въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., т. IV, 1859 г., стр. 283). Встрѣтивъ людей, которые роютъ могилу для Коркута, Коркутъ поочередно убѣгаетъ на западный край земли, на восточный, южный и сѣверный, и вездѣ встрѣчаетъ людей, роющихъ могилу для Коркута; онъ возвращается на середину земли и тутъ умираетъ; тутъ его и могила. Если эта легенда принадлежитъ къ звѣздному эпосу, то въ имени Коркутъ нужно признать имя Полярной звѣзды, занимающей центральное мѣсто на небѣ. Подобный же выводъ нужно сдѣлать и изъ Соломоновской версіи, т.-е. признать, что имена Цолмонъ или Солбанъ придава-

и съ женой Соломона: Соломонія, жена Соломона, притворяется мертвою, чтобы ее положили въ гробъ и увезли къ ея любовнику (А. Веселовскій, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, Спб., 1872, стр. 220—238). Г. Веселовскій приводитъ три версіи: 1) жену у Соломона отнимаетъ его братъ Китоврасъ; 2) жену у Соломона отнимаетъ царь Поръ и 3) въ русской былинѣ царь Василій Окульевичъ отнимаетъ у царя Саламана жену Саламанію; въ первой версіи исполнителемъ царскаго замысла выведенъ волхвъ, въ былинѣ Ивашка Торокашка или Иванъ поваренный. Всѣ три посла, и Торокашка, и волхвъ, и посолъ царя Пора поступаютъ одинаково, даютъ Соломоніи, иногда съ ея собственнаго согласія, забыдущаго питья; она обмираетъ, и Соломонъ въ первой и второй версіи хоронитъ жену. Въ этомъ состояніи царскій посолъ похищаетъ ее и увозитъ *). Эти три версіи даютъ представленіе о гробѣ, въ которомъ

лись иногда не Венерѣ, а Полярной звѣздѣ. Конечное *т* часто въ ордынскихъ архаическихъ именахъ замѣщается звукомъ *с* (Мангысъ, Мангытъ, Оросъ, Оротъ, Иргизъ, Иргитъ, Киргизъ, Кергитъ, Керлудъ); не будетъ ли поэтому Коркутъ версіей имени Киргизъ или Кыргызъ? Сѣверные монголы чудскія могилы своей родины мѣстами приписываютъ народу Баргунъ (Танг. тиб. окраина Китая, I, 311, въ гобійскомъ Алтаѣ), Баргутъ (Лопатинъ, Дневникъ Витимск. Эксп. 1865, обраб. Полѣновымъ, Спб., 1895, стр. 11, 13, въ баргузинск. окр. Забайк. обл.), въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Забайкалья народу Кергитъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 311), но чаще народу Киргизъ (монголы зовутъ эти могилы киргизинъ-уръ, кэрэксуръ, буряты агинской степи киргисэхурь); можетъ быть въ Монголіи существовали о киргизахъ тѣ же преданія, какія передаютъ русскіе о чуди, остяки о сывырахъ, что они сами себя похоронили въ землю. Изъ именъ звѣздъ къ этимъ формамъ ближе другихъ киргизское названіе Большой Медвѣдицы—Каракше.

*) Соломонъ отправляется отыскивать жену, подходитъ къ городу, встрѣчаетъ дѣвицу, пришедшую за водой къ источнику, и опускаетъ ей въ кувшинъ свой перстень—деталь, которая находится въ урянхайской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 377): Тунгъ-Каратты-ханъ идетъ отыскивать исчезнувшую свою жену, встрѣчаетъ у воды мальчиковъ и опускаетъ кольцо въ ихъ ведро. Выше, на стр. 98, я сближалъ форму Каратты съ другими сходными и между прочимъ съ Гариде или Ханъ-Гариде; съ этимъ послѣднимъ именемъ связанъ разсказъ о птицахъ, посаженныхъ на свору, съ просверленными носами (Очерки, IV, 173); тотъ же мотивъ въ мусульманской легендѣ является при имени Соломонъ (ibid., 367); такимъ образомъ имя Соломонъ въ разсказѣ о про-

лежитъ притворившаяся умершею или обмершая Солом
Можетъ быть не случайно преданіе о Климентѣ, о гро
котораго говорится въ Голубиной книгѣ, пріурочено къ К
ни, т.-е. къ Херсонесу, гдѣ во времена Константина Пор
роднаго разсказывали о Гикіи, притворившейся мертвою
ложенной въ гробъ *).

Этимъ фактамъ можно дать такое объясненіе. Въ варвар
докнижной редакціи обѣ эти темы—и о колоннѣ, на которо
коится сводъ мірового зданія, и о гробѣ, вѣковѣчно лежа
на вершинѣ Сѣверной горы,—были отнесены къ одной и т
звѣздѣ, я думаю, къ Полярной, судя по неподвижному по
нію, которое, само собою разумѣется, нужно усвоить гробу,
идеѣ о непоколебимости, связанной съ колонной. Звѣзда
носила имя Цолмонъ, какъ нынѣ называется въ тюрко-мон
скомъ мірѣ Венера. Имена Соломонъ и Колыванъ—иска
этого имени. Тема о гробѣ на Западѣ удержалась тольк
имени Соломонъ и при Святогорѣ, эквивалентѣ Колывана;
о колоннѣ—только при имени Колыванъ, а намеки на нее
и при Святогорѣ.

Имя Колмо мнѣ извѣстно изъ одного преданія Молог
уѣзда, которое я помѣстилъ въ своихъ Очеркахъ с.-з. Р
IV, 893. Былъ богатый бояринъ Колмо, который подковы
своихъ лошадей серебряными подковами. Сосѣдній князь К
скій (изъ села Капорья) соблазнился на его красивую
схватилъ боярина и бросилъ въ озеро, которое и теперь по
утонувшаго боярина называется Колмово. Въ свѣтлую п
на днѣ озера бываетъ видно серебряную подкову **). М
опущенія въ воду связанъ также съ именемъ Климки-
Это хитрый обманщикъ въ родѣ Сеньки Малаго, Яшки-ш

сверленныхъ носахъ птицъ замѣщается на Востокѣ формою Гари
разсказѣ о кольцѣ, опущенномъ въ ведро, формою Каратты.

*) Осѣдлые монголы въ сѣверномъ Тибетѣ вмѣсто именъ Со
или Цолмонъ звѣзду Венеру зовутъ Гегенъ-хотунъ—„свѣтлая зв
(Танг.-тиб. окр. Китая, II, 337, 338).

**) На Волгѣ чуваши разсказываютъ преданіе, что одна чуваш
дѣвушка, которую насильно хотѣли отдать замужъ, утопилась въ
и на днѣ рѣки и теперь видно грудное серебро утопленицы. К
скіе татары Каму называютъ Чулманъ или Чулманъ-Идиль.

пр. Его продѣлки кончаются тѣмъ, что царь велитъ бросить его въ воду (Аѳанасьевъ, Нар. русск. сказки, изд. 3-е, М., 1897 г., т. II. № 219, вар. б изъ Орловск. губ., стр. 342—343 и вар. е изъ Курской, стр. 345—346). Перенесеніе этого имени съ почтеннаго персонажа на нечестивца не должно удивлять; монгольскій «хитрый обманщикъ» Балынъ-Сенге народнымъ повѣріемъ, распространеннымъ отъ Забайкалья до Да-цзянь-лу въ Тибетѣ, считается воплощеніемъ бога Арья-Бало.

Зашили Климку въ куль, положили на бережокъ, пошли искать камень на шею; Климка въ кулѣ кричитъ, что онъ не годится въ воеводы и проситъ отпустить его; проходившій бояринъ поддался на этотъ обманъ, выпустилъ Климку, самъ сѣлъ на его мѣсто и былъ брошенъ въ воду *). Къ варіанту у Аѳанасьева сдѣлано примѣчаніе, что на Украйнѣ сказка эта извѣстна подъ именемъ «Климка-злодій». Ни у Рудченка, ни у Драгоманова имени Климки нѣтъ, но у Чубинскаго оно встрѣчается (Труды этногр.-стат. эксп. въ зап.-русск. край, Спб., 1876, II, 362) **); слѣдовательно

*) Варіанты этой сказки часто кончаются такимъ изворотомъ хитраго вора, чтобы избавиться отъ смерти. Въ русскихъ сказкахъ вора обыкновенно бросаютъ въ воду; въ монгольскихъ (Очерк. с.-з. Монг., IV, 236) его привязываютъ къ дереву; въ тибетской сказкѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 169) онъ самъ становится у столба, держится за него, будто приставленъ поддерживать столбъ, и заставляетъ простоватаго проходящаго мимо человѣка стать на его мѣсто, а самъ уѣзжаетъ на его лошади. Это та же тема, что и въ классическомъ миѳѣ о Геркулесѣ, который довѣрчиваго Атласа поставилъ на свое мѣсто и заставилъ вѣчно поддерживать небо. Г. Ждановъ установилъ посредствующій рядъ между этою темой и темой о Святогорѣ, примѣривающемъ гробъ (Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи, въ Кіевск. Универс. Извѣстіяхъ, 1881, № 1, январь, стр. 92 и 185); въ сербской сказкѣ герой добываетъ для царя вещи отъ дракона и самого дракона; онъ дѣлаетъ гробъ, драконъ ложится въ гробъ, чтобы примѣрить его; гробъ заколоченъ и отнесенъ царю; въ итальянской сказкѣ гробъ и людоѣдъ; въ греческой—ящикъ и „дракъ"; въ аварской на Кавказѣ—ящикъ и „картъ". Въ русской сказкѣ „Солдатъ и Смерть" Смерть велитъ Солдату лечь въ гробъ, но онъ притворяется, будто не умѣетъ лечь, и проситъ Смерть научить своимъ примѣромъ; Смерть ложится въ гробъ, Солдатъ захлопнулъ ее, набилъ на гробъ желѣзные обручи и бросилъ въ воду.

**) Сказка подъ № 98: „Клымъ и чорты". Она состоитъ изъ двухъ отдѣловъ; въ первомъ Клымъ, по предложенію самого пана, воруетъ у

оно было распространено въ южной Россіи, гдѣ жили и ле
о папѣ Климентѣ. Въ варіантѣ Драгоманова (Малорусск. на
пред. и разсказы, Кіевъ, 1876, стр. 343, сказка № 28 «Хі
дурень») младшій братъ выводитъ изъ терпѣнія старшихъ (
евъ своими обманами; они оставляютъ его въ завязаі
мѣшкѣ на берегу рѣки. Дурень кричитъ: «Эй, люди
хто їде розвяжіть мене». Ѣхалъ жидъ на ярмарку, развя
дурень сунулъ его вмѣсто себя. Сходная ситуація у Дра
нова же въ разсказѣ о Соломонѣ. Мать велѣла бросить

него коня, перстень и паню и продаетъ послѣднюю чертямъ; в
ромъ отдѣлѣ онъ выручаетъ паню отъ чертей; тутъ рядъ сост
съ чортомъ въ бѣгѣ, въ борьбѣ, кто кого пересмѣетъ. Коня кара
пять сторожей: одинъ держитъ за узду, другой за хвостъ, тре
ноги, четвертый сидитъ верхомъ, пятый вартуе коля стані. Въ с
озаглавленной „Сидіръ-Злодій" (стр. 621), коня караулятъ *четы*
ловѣка. У Аѳанасьева въ вар. *е* (стр. 345) одиннадцать сторожеі
нихъ *четверо* держатъ за ноги. У Садовникова (Самарск. сказки
стр. 139) воръ Кузька воруетъ собаку, жеребца и барыню; же
стерегутъ *четыре* сторожа. Въ нѣкоторыхъ варіантахъ вмѣсто о
вора три брата. По киргизскому повѣрію семь воровъ (семь з
Б. Медвѣдицы) стараются украсть двухъ лошадей или одну ло
прикованную къ желѣзной коновязи. Можетъ быть иногда и са
Медвѣдица представлялась лошадью, прикованною къ Полярной
дѣ; тогда четыре звѣзды тѣла Б. Медвѣдицы представлялись вѣ
но ея ногами; эти же четыре звѣзды могли внушить и число сто
въ приведенныхъ сказкахъ. Чтобы украсть барыню, Климка под
вается къ дереву, будто удавился: въ одномъ варіантѣ внизъ го
(Аѳан., № 219; вар. *е*), въ другомъ на красной или черной кр
Висѣніе головой внизъ внушено наблюденіемъ надъ летучею м
которая въ такомъ положеніи проводитъ день и которой народн
вѣріе приписываетъ хитрый характеръ (Очерки с.-з. Монг., IV
Танг.-Тиб. окр. Китая, II, 127). Красная кромка напоминаетъ одн
гольскую легенду о летучей мыши, которая посѣщаетъ свою люб
цу только по ночамъ. Чтобы узнать, гдѣ ночной посѣтитель бы
днемъ и кто онъ такой, любовница прикрѣпила ему красную ни
нашла его прижавшимся къ дереву (Очерки, IV., 174, вар. *ж*).
такъ же поступаютъ и жены Гэсэра, который посѣщаетъ ихъ т
ночью: они прикрѣпляютъ къ его платью нитку и потомъ нах
его на вершинѣ горы въ сонмѣ небожителей съ прикрѣпленною
кой на спинѣ (Очерки, IV, 254). Та часть повѣсти о Гэсэрѣ, въ
рой онъ носитъ имя Джоро или Зора, кажется вышла изъ эпоса
тучей мыши, который можетъ быть находится въ связи съ бур

мона въ море, заложивъ въ бочку съ желѣзными обручами *): семь лѣтъ плавала бочка и пристала къ берегу; два буйвола шли пить, Соломонъ услышалъ шорохъ и кричитъ: «Эй, хто тамъ ходе? вибейте у цій бочці дно!» буйволъ рогомъ вышибъ дно.

Это не блуждающая ситуація, которая случайно приспособилась къ двумъ различнымъ сюжетамъ; она очутилась въ обоихъ потому, что апокрифическій Соломонъ и Климка—персонажи родственные. Въ этомъ убѣждаетъ сравненіе малорусскаго преданія о Соломонѣ съ монгольскою повѣстью о Гэсэрѣ. Схема сказаній сходная. У Соломона увезена жена; онъ ѣдетъ возвращать ее; жена ведетъ себя, какъ измѣнница; Соломонъ убиваетъ царя, похитившаго его жену, а жену привязываетъ къ хвосту лошади. У Гэсэра также увезена жена; онъ ѣдетъ возвращать ее; она также измѣнница; Гэсэръ убиваетъ царя-похитителя, а жену разрубаетъ на части. Въ малорусскомъ преданіи особенно одна черта напоминаетъ жену Гэсэра. Жена Соломона (такая же измѣнница, какъ Рогмо-гоа, жена Гэсэра) была невѣрная и въ христіанской церкви не хотѣла молиться,—стояла прямо; она зоветъ Соломона въ свою церковь; но чтобы Соломонъ въ ея церкви не могъ вести себя подобнымъ же образомъ, она велѣла сдѣлать такія двери, которыя опускались бы сверху внизъ. Когда Соломонъ проходилъ въ нихъ, двери упали ему на затылокъ и онъ долженъ былъ поклониться. Рогмо-гоа уговариваетъ Гэсэра итти къ волшебнику ламѣ и поклониться ему; Гэсэръ упорству-

---

алтайскимъ эпосомъ о мудромъ Заря-цэценѣ или Яра-чиченѣ, хотя подъ этимъ послѣднимъ разумѣется ежъ, а не летучая мышь. Къ этому отдѣлу, повидимому, принадлежитъ и эпизодъ о томъ, какъ Гэсэръ воруетъ у Гуменъ-хана жену и подсовываетъ ему во время его сна мертвую собаку. Климка воръ въ нѣкоторыхъ варіантахъ воруетъ жену у барина въ то время, когда тотъ спитъ, и кладетъ подлѣ него вмѣсто барыни куль соломы (Чубинскій, 362) или колодку (Рудченко, вар. I, стр. 196).

*) Соломонъ въ бочкѣ напоминаетъ бурятскаго Шингыса въ бочкѣ и киргизскаго въ ящикѣ (см. выше стр. 18 и 19). Тутъ есть и еще одна черта изъ сказки о Шингысѣ. Когда мать соблазняетъ Соломона своею любовью, Соломонъ убѣгаетъ; двери были его матерью предусмотрительно заперты, но онъ говоритъ дверямъ: отчинитесь! и двери сами отворяются (см. выше стр. 33). Сходное поведеніе въ тюркской сказкѣ приписано женѣ Тохтомыша, которая навязываетъ свою любовь Идыгею, который, можетъ быть, ея сынъ.

етъ, но потомъ соглашается; волшебникъ-лама бьетъ его по головѣ своею книгой, и Гэсэръ обращается въ осла. Въ монгольскомъ разсказѣ нѣтъ соли малорусскаго разсказа, но оба разсказа сходны въ основной идеѣ—насиліе жены надъ культомъ мужа; кромѣ того, въ обоихъ сходный штрихъ—ударъ по головѣ *).

Поведеніе Гэсэра во время его молодости, когда онъ назывался Джоро, коварныя продѣлки надъ товарищами и надъ дядей Чотономъ **) и нѣкоторыя другія обстоятельства заставляютъ предполагать, что эта часть повѣсти о Гэсэрѣ представляетъ сводъ разсказовъ о хитромъ или продувномъ божкѣ, который назывался Джоро; это были разсказы въ родѣ тѣхъ, которые и теперь передаются въ Монголіи о хитромъ обманщикѣ Балынъ-Сенге. Тутъ нѣтъ мѣста, чтобы подробно развить отношеніе Гэсэріады къ темамъ сказки о хитромъ обманщикѣ; объ этомъ еще придется говорить въ XX главѣ.

---

*) Болѣе сходенъ разсказъ о Цзонкавѣ; гордый учитель, соперникъ Цзонкавы, входитъ въ келью Цзонкавы съ намѣреніемъ посрамить его и при входѣ не хочетъ ему поклониться, но ученикъ Цзонкавы, сидѣвшій на двери, сбросилъ съ его товарища шапку; тотъ нагнулся за шапкой, а вслѣдъ за нимъ и гордый учитель невольно поклонился Цзонкавѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 236—237).

**) Исторія Чотона кончается тѣмъ, что Гэсэръ бросаетъ его въ глубокій колодезь и заваливаетъ камнемъ съ надписью, которая совѣтовала проходящимъ не довѣряться рѣчамъ Чотона, если онъ будетъ просить вынуть его изъ колодезя. Чотонъ кричитъ со дна колодезя, что онъ дастъ золота и серебра тому, кто его освободитъ изъ колодезя. Одна женщина польстилась на богатство и подала ему веревку, Чотонъ вылѣзъ, сбросилъ женщину въ колодезь на свое мѣсто и прикрылъ камнемъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 30). Это конецъ изъ сказки о хитрецѣ; дурень малороссійской сказки проситъ освободить его изъ мѣшка, жидъ освободилъ, дурень сунулъ жида въ мѣшокъ на свое мѣсто и завязалъ; пришли братья и, не подозрѣвая подмѣны, бросили мѣшокъ съ жидомъ въ воду. И въ другихъ варіантахъ противникомъ хитраго обманщика является жидъ, а у Чубинскаго самъ обманщикъ называетъ Сидіръ злодій (Труды этн.-стат. экспед. въ зап.-русскій край, Кіевъ, 1878, т. II, стр. 621); Сидіръ воруетъ у пана коня, котораго караулятъ *четыре* человѣка, тройку лошадей и барыню; чтобы украсть тройку, Сидіръ напоилъ караульныхъ собакъ виномъ—и онѣ опьянѣли; очевидно, собаки на мѣстѣ какого-то человѣка; чтобы украсть барыню, онъ притворно повѣсился на деревѣ.

Подобно монгольской повѣсти, и сводный матеріалъ о Соломонѣ содержалъ въ себѣ темы о хитромъ человѣкѣ. Какъ на слѣдъ такого состава, можно указать на эпизодъ Соломона съ винокуромъ. Мать отсылаетъ Соломона къ винокуру, который долженъ, по сдѣланному раньше уговору, бросить Соломона въ горѣлку, но Соломонъ догадался бросить въ горѣлку самого винокура; это хитрый Балынъ-Сенге, котораго Ерликъ-ханъ велѣлъ схватить и бросить въ адъ, но который сумѣлъ устроить дѣло такъ, что Ерликъ самъ попалъ въ адъ *).

Въ малорусск. преданіи (Гринченко, Этногр. Матеріалы въ Земскомъ Сборникѣ Черниговъ. губ., 1896 г., № 6, іюнь, стр. 262, № 97) Христосъ вывелъ людей изъ ада, а Соломона оставилъ: Ты выйдешь самъ своею мудростью! Это намекъ не на мудраго Соломона, искусно творящаго судъ, а на хитраго Клима, который ухитрился приготовленную ему участь—свариться въ котлѣ съ горилкой (въ старинныхъ редакціяхъ по моему мнѣнію въ адскомъ котлѣ) заставилъ потерпѣть винокура, приготовлявшаго ему эту участь (и замѣстившаго вѣроятно царя ада древнихъ редакцій).

Замѣну имени Гэсэръ именемъ Соломонъ можно объяснить такимъ образомъ. Въ одномъ изъ эпизодовъ повѣсти о Гэсэрѣ является имя Долмонъ или Дулманъ: это противникъ Гэсэра, морское чудовище; въ другихъ сказаніяхъ чудовище могло получить другое имя, а имя Долмонъ могло перейти на персонажъ, которому присвоивалась роль Гэсэра. Имя же Долмонъ можетъ быть версія имени Чолмонъ (Венера), въ которой *ч* замѣнилось звукомъ *д* въ томъ же родѣ, какъ *ч* и *т* обмѣнились въ имени другого чудовища: Чельбегень и Тельпегень, съ которымъ по одной алтайской легендѣ воюетъ мѣсяцъ. Имя Чолмонъ или Цолмонъ было на Западѣ принято за библейское Соломонъ и такимъ образомъ Соломонъ явился облеченнымъ гэсэровскими темами.

Я ограничивался пока сравненіемъ гэсэровскихъ темъ съ одною только малорусской сказкой у Драгоманова. Но за предѣ-

---

*) Котлы съ горѣлкой въ малорусской сказкѣ на мѣстѣ адскихъ котловъ, какъ и въ сказкѣ о Маркѣ богатомъ; Соломонъ на мѣстѣ зятя Марки Василья.

лами этой сказки и еще найдутся параллели у сказанія о Соломонѣ съ монгольскою повѣстью. Соломонъ строитъ храмъ, построенныя стѣны разваливаются до тѣхъ поръ, пока не найшелся мудрый человѣкъ, подсказавшій секретъ. Вполнѣ такой темы въ Гэсэріадѣ нѣтъ, но Гэсэръ также строитъ храмъ (въ честь бога Арья-Бало). Нѣкоторыми штрихами этотъ эпизодъ напоминаетъ тибетское преданіе о построеніи главнаго храма въ Лассѣ; такъ же, какъ и ласскій храмъ, храмъ Гэсэра строится надъ водой, такъ что сначала вода покрывается настилкой; такъ же, какъ и въ тибетскомъ преданіи, въ разсказѣ Гэсэріады упоминается заткнутое отверстіе, изъ котораго, когда оно отомкнуто, изливаются воды; въ тибетскомъ же разсказѣ уже есть подробность, которой не достаетъ въ Гэсэріадѣ: тибетскій царь строитъ храмъ и стѣны его все падаютъ до тѣхъ поръ, пока не вывѣдана тайна отъ одного мудраго человѣка. О существованіи красавицы, ставшей потомъ женой Соломона, приноситъ извѣстіе птица; и въ Гэсэріадѣ птица открываетъ красавицу, его жену.

Разсказы и отрывочныя извѣстія о Колмо, Климкѣ и Колыванѣ, можетъ быть, только немногое изъ той большой эпики персонажѣ этого имени, которая жила нѣкогда на русской почвѣ; этотъ отрывочный матеріалъ долженъ быть пополненъ изъ соломоновскихъ сказаній. Связи, на которыя выше было указано, даютъ понять, что эти разсказы не обязаны своимъ появленіемъ въ этихъ географическихъ предѣлахъ христіанскому книжному воздѣйствію, а получили начало въ дохристіанскихъ религіозныхъ представленіяхъ. Преданіе о бояринѣ Колмо по своимъ именамъ могло бы быть принятымъ за отголосокъ книжнаго сказанія о кипрскомъ царѣ, отнявшемъ жену у Соломона (А. Веселовскій, Разысканія въ обл. дух. ст. въ Записк. Акад. Наукъ, т. XL, кн. II. стр. 17), если бы не было тѣхъ ордынскихъ матеріаловъ, которые были приведены выше; что же касается до этого сказанія о кипрскомъ царѣ и женѣ Соломона, оно само можетъ быть понято, какъ заносъ въ византійскую книжность съ сѣверныхъ береговъ Чернаго моря. Въ дохристіанское время въ этихъ странахъ жили представленія (вѣроятно соединенныя съ культомъ) о какомъ-то важномъ персонажѣ съ именемъ, которое по созвучію измѣнилось потомъ въ Clemen-

Климентъ и т. п. Это была, повидимому, форма Колыбанъ или Колыванъ; я предлагаю догадку, что этимъ именемъ называлась Полярная звѣзда и оно сохранилось въ Монголіи, какъ имя Венеры (Цолмонъ, Чолбанъ и пр.). Неподвижное положеніе звѣзды отразилось въ темахъ о гробѣ, неподвижно лежащемъ на высокой горѣ (гробъ Святогора, иногда Ильи Муромца, а также Соломона) *), о скалѣ, замыкающей отверстіе, изъ котораго воды готовы устремиться и залить землю (сюда относится и зайсанская гора Калмы), о человѣкѣ, брошенномъ въ море съ колодкой или съ якоремъ на шеѣ (Clemens) **), о колоннѣ, которая

*) Въ побывальщинѣ у Рыбникова Святогоръ наѣзжаетъ на кузнеца, кующаго человѣческую судьбу, у „Сиверныхъ горъ", но самъ онъ живетъ на Святыхъ горахъ (Рыбн., I, стр. 39—41 прим.). „Сиверныя горы" встрѣчаются и въ другихъ случаяхъ. Готовый гробъ Святогоръ находитъ на „Сиверныхъ горахъ" (Гильф., №№ 119, 267, 273; Рыбн., III, № 2: Барсовъ, № 1). Въ Сиверскихъ горахъ Александръ Македонскій заключилъ народы Гога и Магога (Сахаровъ, Эсхатологическія сочин. и сказ. въ древн.-русск. письменн. Тула, 1879, стр. 137). Эти Сиверныя горы—отголосокъ представленій о міровой горѣ, которая у монголовъ называется Сумыръ, Субуръ и т. п., а въ сказкахъ южносибирскихъ тюрковъ Sübür (Катановъ, Алфав. указатель собств. именъ, встрѣч. въ II томѣ Образцовъ народн. литер. тюркск. племенъ, собр. Радловымъ, Спб., 1888, стр. 70). Вѣроятно и въ записяхъ былинъ прошлаго вѣка слѣдуетъ считать болѣе древними формами городъ Сибирь, Киберь, а не Себежъ (Русск. былины стар. и нов. записи, М., 1894, отд. I, стр. 1, 2, 4—7, 9, 10); на имя Себежъ нужно смотрѣть, какъ на подновленіе книжнаго человѣка. Въ связи съ этой формой и 1) рыба Севръ, отъ движеній которой такъ же происходятъ волненія моря, грозящія покончить съ бѣлымъ свѣтомъ (Якушк. № XVI; см. Мочульскій, Ист.-литер. анализъ стиха о Голуб. книгѣ, стр. 138), какъ и отъ движеній птицы Страфилъ, и 2) баба Сиверьянишна.

**) Или съ каменнымъ столбомъ или, какъ Мэмбыръ, съ «желѣзнымъ Асыномъ», въ которомъ можно подозрѣвать названіе Полярной звѣзды Темиръ Хасынъ „желѣзный столбъ" (см. выше, стр. 187); Мэмбыръ (и сходныя формы Земпыръ, Джангбыршы) отличается почти только однимъ иниціаломъ отъ имени міровой горы Сумбыръ, которая народнымъ монгольскимъ повѣріемъ отожествляется съ Полярной звѣздой (см. выше стр. 128). Сюжетъ объ увозѣ жены разсказывается о Рамиро; у него увезена жена Artiga (дочь Alboazare'a); Рамиро ѣдетъ за ней; сцена у колодезя и кольцо; передъ казнью Рамиро трубитъ; освобожденіе. Конецъ: Рамиро привязываетъ женѣ жерновъ на шею и бросаетъ ее въ море (А. Н. Веселовскій, Разыск. въ области духовн. стиховъ, стр. 99). Не стояло ли Соломанея вмѣсто Артига?

поддерживаетъ сводъ или потолокъ храмины. Послѣдняя тема пріурочена къ главному храму въ тибетской Лассѣ, который монголамъ извѣстенъ подъ именемъ Эрдени-цзу (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 249). Другую легенду о построеніи этого храма (царь не можетъ построить его безъ помощи вѣщаго человѣка, который учитъ сначала прикрыть поверхность океана твердой настилкой) я принимаю за версію легенды о сотвореніи міра (богъ не можетъ создать міръ безъ помощи вѣщаго помощника, который достаетъ матеріалъ для настилки на поверхность океана; см. ниже гл. XVIII), и въ колоннѣ, поддерживающей сводъ зданія, вижу Полярную звѣзду.

И. Н. Ждановъ въ своей книгѣ «Къ литер. исторіи русск. былев. поэзіи» (въ «Кіев. Ун. Изв.», 1881 г., окт., 189) дѣлает предположеніе, что въ основѣ былины о Самсонѣ лежитъ библейскій разсказъ. А. Н. Веселовскій въ рецензіи на этотъ труд (въ Ж. М. Н. Пр., 1881, февр., 381) не соглашается съ таким предположеніемъ и думаетъ, что правильнѣе итти отъ Святогора к Самсону, а не наоборотъ. Мнѣніе г. Веселовскаго благопріятнѣе для моей гипотезы; я думаю, что къ Святогору и Колыван былъ пріуроченъ самсоновскій сюжетъ уже въ дохристіанско время и въ былину прибавлено изъ Библіи только нѣсколько штриховъ. Самсоновская тема распространена на всемъ сѣвер Азіи отъ Онежскаго озера до Байкала, даже до Якутска и д Лассы въ Тибетѣ. Въ Олонецкой губ. записаны преданія о Рахт и богатырѣ Гусѣ (Древн. и Нов. Россія, 1876 г., № 6, стр. 197 въ ст. Новыя данныя русскаго эпоса) съ сходными чертам Гусю измѣняетъ жена; ея любовникъ, атаманъ разбойниковъ его товарищи вяжутъ Гуся, и атаманъ уводитъ женщину в баню. Гусь, освобожденный сыномъ, идетъ къ банѣ, выдерги ваетъ матицу и упавшій потолокъ давитъ атамана съ его то варищами. Г. Ждановъ указалъ также на сходную сказку Жолобчукѣ (Драгомановъ, Малор. пред. и разск., 399—401) Въ Якутскѣ записанъ разсказъ о томъ, какъ казаки-завоева тели обманули якутовъ: подвѣсили въ башнѣ тяжелую плашк нацѣпили подъ нею корольковъ и ленточекъ и пригласили яку товъ съ ихъ княземъ Дыгыномъ на пиръ; когда пришедш якуты заглядѣлись на корольки и ленты, казаки подрубили в ревки и спустили плашку; она упала и придавила всѣхъ (Ді

нео. На крайнемъ сѣверо-востокѣ Сибири, Спб., 1895, стр. 229). Едва ли эти разсказы можно вывести изъ библейскаго разсказа *). Скорѣе они находятся въ связи съ преданіями, распространенными въ сѣверной Азіи о людяхъ, задавленныхъ каменной массой или добровольно зарывшихся въ землю. Извѣстна сказка о Чуди, которая выкопала ямы, прикрыла ихъ потолками, подрубила подпорки потолковъ и такимъ образомъ сама себя похоронила въ этихъ ямахъ. Въ Тобольской губерніи это разсказываютъ о народѣ Сывыръ (Патканов, О происхожденіи слова Сибирь въ Сибирскомъ сборникѣ, приложеніе къ газ. «Вост. Обозр.», за 1891 г., кн. II, Спб., 1892, стр. 127).

Въ своей книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 212, 335, я припомнилъ по этому поводу киргизское повѣріе о высокой горѣ Сауръ, подъ которой будто бы погребенъ богатырь, грозившійся погубить міръ, гдѣ также было указано мною на сходство этого имени съ именемъ міровой горы Субуръ, Сымыръ, Сумбыръ, съ именемъ храмовыхъ буддійскихъ башенъ субурганъ или сувурганъ и съ киргизскимъ именемъ сурка—*сууръ*, *соввуръ*, о которомъ по всей сѣверной Монголіи распространены повѣрія, что это обращенный въ звѣрка человѣкъ; это былъ стрѣлокъ, который захвастался или загордился предъ Богомъ, стрѣлялъ по солнцу или по Плеядамъ, посрамился и въ отчаяніи зарылся въ землю. Это преданіе можетъ быть слѣдуетъ видоизмѣнить: стрѣлокъ зарылся въ землю, чтобы спрятаться отъ возмездія, котораго ожидалъ отъ разгнѣваннаго Бога **). Если дѣйствитель-

---

*) Якутская версія можетъ быть окажется въ какихъ-нибудь отношеніяхъ къ циклу легендъ, въ которыхъ подъ видомъ человѣка подразумѣвается медвѣдь; на медвѣдей въ Сибири строятся большія ловушки, которыя называются по-русски „пастью"; звѣря придавляетъ тяжелый потолокъ, какъ только онъ потревожитъ насторожку. Медвѣдь по-монгольски иногда называется *утыганъ*, у саянскихъ тюрковъ сокращенно *утукъ*, *утыгъ*, *атыгъ* (Очерки с.-з. Монг., II, 139, прим. стр. 27; IV, 161). Утыганъ также по-монгольски значитъ старѣйшина.

**) Балъ-Дорчжи, выстрѣлившій по нечестивому царю, имѣвшему бычьи рога, бѣжалъ и спрятался въ пещеру (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 200, 250). Къ числу прячущихся персонажей относится и Чингисъ-ханъ (ibid., стр. 266). Въ русскихъ легендахъ Христосъ, очевидно стоящій на мѣстѣ какого-то языческаго бога, бѣгаетъ отъ преслѣдователей и прячется подъ траву, откуда названія травъ христохоронка, христо-

но связь между стрѣлкомъ, зарывшимся въ землю и обрати шимся въ сурка, и богатыремъ, подавленнымъ горою Сауръ, с ществуетъ, то и въ этомъ гордомъ стрѣлкѣ, и въ богатыр лежащемъ подъ горою Сауръ, слѣдуетъ видѣть все того же б гатыря Сартактай-Кэзэра, который подавленъ горою Калм тологой. Въ преданіи о послѣднемъ появляется и черта, котор недостаетъ въ предыдущихъ разсказахъ: сношеніе съ женщ ной уничтожаетъ богатырскую силу. Я выше говорилъ уже, ч это преданіе о двухъ братьяхъ, несшихъ гору, перенеслось о Зайсана въ низовья Волги. Изъ промежуточнаго между Зайс номъ и Волгой пространства до сей поры мнѣ не было извѣст отголосковъ этого сюжета, но въ прошломъ 1897 г. лѣтомъ киргизской степи путешествовалъ французскій путешественни г. Лабэ (Labbe) и ему удалось записать слѣдующую легенду горѣ Джасыбай въ Баянъ-аульскомъ округѣ, которую онъ м передалъ устно. Былъ богатырь Джасыбай, который однажд вернувшись домой, нашелъ свой домъ разореннымъ; отецъ мать его были убиты, юрты сожжены, скотъ угнанъ. Джасыб отправился на высокій перевалъ хребта, который отдѣлялъ к чевья киргизъ отъ калмыковъ (калмакъ?), и, догадавшись, ч зло сдѣлано калмыками, отломилъ отъ хребта скалу и броси ее на калмыцкое стойбище; она подавила собою весь калмыцк народъ, который былъ виденъ съ хребта. Послѣ этого онъ во вратился на перевалъ вмѣстѣ съ каменною глыбой, котору бросилъ въ калмыковъ, и поселился на перевалѣ; когда онъ в дѣлъ на плоскости появившихся калмыковъ, онъ бросалъ въ ни каменную глыбу и снова съ нею возвращался на гору *). Ког

продавка, христовъ прикрытъ; очевидно прятавшееся существо пре ставлялось небольшихъ размѣровъ въ родѣ сурка монгольскихъ п вѣрій; богатырь, обратившійся въ сурка, въ нѣкоторыхъ варіанта называется Эрхе (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 345). На древнемъ хр стіанскомъ памятникѣ, найденномъ въ китайскомъ городѣ Си-ань-ф Христосъ названъ именемъ Эрке (Палладій, „Старин. слѣды христіа ства въ Китаѣ“ въ Вост. Сборн., Спб., 1872, т. I, стр. 72); такое пр мѣненіе этого имени было, очевидно, въ большомъ употребленіи, п тому что по этому имени, какъ думаетъ о. Палладій, и христіане монголовъ назывались архаунъ, у тюрковъ восточной Азіи—ѣркеун у китайцевъ—ѣликеунъ.

*) Въ „Хожденіи“ Карла два габа: Оливье хочетъ потревожить к

же сталъ старъ, онъ велѣлъ вырыть яму, поднялъ свою каменную глыбу надъ своей головой, началъ пятиться по направленію къ ямѣ и пятился до тѣхъ поръ, пока не упалъ въ нее; гора, или каменная масса, придавила его. Это и есть теперь гора Джасыбай. Эту же самую легенду слышалъ г. Лабэ о горѣ Арганаты къ востоку отъ сѣвернаго конца озера Балхаша *), и въ третій разъ въ мѣстности еще болѣе южной, къ сѣверу отъ города Копала. Кажется, та же легенда жила и въ Туркестанѣ, судя по отрывочному преданію о горѣ Чупанъ-ата, находящейся на р. Заревшанѣ, близъ Самарканда; преданіе напечатано въ Справочн. книжкѣ Самаркандской обл. на 1897 г., в. V (Самаркандъ, 1897), стр. 226. Какой-то жестокій царь подступилъ къ Самарканду; осажденные жители молились Богу и по ихъ молитвѣ изъ Сиріи явилась гора и покрыла все непріятельское войско. Когда самаркандскіе жители пошли осматривать внезапно явившуюся гору, на склонѣ ея они нашли пастуха (чупанъ—пастухъ) со стадомъ барановъ, перенесеннаго вмѣстѣ съ горой изъ Сиріи—народное объясненіе названія горы. Чупанъ вѣроятно стоитъ на мѣстѣ Чулпанъ, т.-е. на мѣстѣ звѣзды Зарницы, которая, какъ выше сказано, по бурятскому представленію служитъ пастухомъ стадъ у царя неба (см. выше стр. 186).

Въ баянъ-аульской легендѣ такая же подавившая богатыря гора, какъ и въ зайсанской легендѣ о Сартактай - Кэзэрѣ **);

лонну, на которой держится потолокъ дворца Гугона и уронить дворецъ; другой пэръ хочетъ бросить въ дворецъ каменную глыбу, которая разрушитъ дворецъ.

*) Арганаты—вѣроятно испорченное киргизами монгольское Эргенеты. Въ восточной Монголіи есть гора Дзыргиле, у которой будто бы Гэсэръ отсѣкъ вершину; вѣроятно онъ несъ ее куда-то, но гора не захотѣла двигаться дальше, остановилась на этомъ мѣстѣ, и Гэсэръ отсѣкъ ея верхнюю половину, подобно тому, какъ это сдѣлалъ Абатай со статуей (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 302).

**) Сартактай-Кэзэръ не погребаетъ себя подъ горой добровольно, но можетъ быть и о немъ были такія преданія. Въ русской сказкѣ у Худякова (Великорусск. сказки, в. 3, Спб., 1862, 164) на гробъ наѣзжаетъ Иванъ Косыревъ съ товарищами; происходитъ примѣриваніе гроба, но Косыревъ остается внѣ гроба; что этотъ эпизодъ не лишенъ связи съ монгольскою повѣстью, видно, мнѣ кажется, изъ того, что Косыревъ лижетъ пѣну, идущую изъ гроба, въ родѣ того, какъ Гэсэра его жена мажетъ сокомъ изъ тѣла убитаго Мангыса (Танг.-тиб. окр.

имя горы Калмы (часто произносятъ Калмыкъ-тологой) слыш
въ названіи народа калмакъ, подавленнаго горою *). Баян
аульская легенда ближе къ былинѣ о Сампсонѣ; хотя въ не
отсутствуетъ женщина, зато въ ней каменная громада давит
не одного богатыря, а и его враговъ также; только это она д
лаетъ не за одинъ разъ, какъ въ былинѣ, а въ два или болѣ
моментовъ. Яма, въ которую падаетъ Джасыбай, сближаетъ б
янъ-аульскую легенду съ преданіями о зарывшихся добровольн
сывырахъ, а также и съ преданіями о гробѣ Святогора и Сол
мона **). Смерть Джасыбая напоминаетъ смерть Василья Бу
слаева; Джасыбай *пятится* къ смертельной ямѣ; Василій ска
четъ *взадъ-пятки* черезъ камень, лежащій на вершинѣ Сорочин
ской горы, спотыкается и умираетъ.

Если бы не было приведенныхъ сейчасъ данныхъ, то можн
было бы былины о Святогорѣ и преданія о Рахтѣ и Гусѣ
даже якутское о Дыгынѣ принять за отраженія апокрифич
скихъ легендъ о библейскомъ Сампсонѣ, но это становится н
возможнымъ въ виду распространеннаго по всему сѣверу Имп
ріи преданія о чуди и сывырахъ, подрубившихъ подпорки
опрокинувшихъ на себя потолки своихъ жилищъ,—преданія, к
торое на той же самой почвѣ суживается въ преданіе объ одном
богатырѣ, подавленномъ горою или задавившемъ себя каменно

Китая, II, 26). Въ апокрифическомъ сказаніи Моисей ложится въ гро
(Ждановъ, Къ лит.-ист. русск. был. поэзіи, въ Кіевск. Унив. Изв., 188
№ 4, апр., стр. 184). Это можетъ быть еще случай, когда на средне
ковое преданіе о Моисеѣ повліяло имя Музыкай, эквивалентъ Гэсэр

*) Повидимому, имя калмакъ придавалось какому-то злому существ
Въ южно-сибирскомъ преданіи о Шуно враждебный царь, собирающій
поработить отца Шуно, названъ царемъ кара-калмаковъ (царь Черны
калмыкъ у Вербицкаго, Алтайскіе инородцы, М., 1893, стр. 117).

**) Въ другихъ сибирскихъ преданіяхъ (въ Алтаѣ и въ Прибайкаль
древнія могилы приписываются народу Китанъ. Въ сказкахъ сиби
скихъ тюрковъ встрѣчается персонажъ Киданъ-ханъ; къ его проти
нику Акъ-Кобоку пріурочена тема о готовой могилѣ, въ которую о
ложится (Radloff, Proben, IV, 71). Я думаю, это разсказывали также
о Киданъ-ханѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 333). Акъ-Кобокъ, ложа
въ могилу, говоритъ (подобно Симону волхву у св. Ипполита), что о
на третій день воскреснетъ; этого, впрочемъ, не случилось, но не по т
причинѣ, какъ въ исторіи Симона волхва, а потому, что его прежд
временно потревожили въ могилѣ.

громадой. Приведенныя данныя свидѣтельствуютъ, что въ Средней Азіи существовало преданіе о стрѣлкѣ или богатырѣ, загордившемся или захваставшемся предъ Богомъ,—о богатырѣ, который хотѣлъ уничтожить свѣтила, потушить свѣтъ, сдѣлать наводненіе, истребить жизнь на землѣ. Объ этой демонической личности будетъ еще рѣчь въ главѣ о легендѣ о сотвореніи міра. Этотъ богатырь киргизамъ былъ извѣстенъ подъ именемъ Джасыбая, монголамъ въ восточной Монголіи подъ именемъ Эрхе *), и въ западной подъ именемъ Сартактай-Кэзэра (т.-е Гэсэра?) **).

---

*) Имя русскаго богатыря Рахта можно сблизить съ монгольскимъ Эрхе. Этого Эрхе, стрѣляющаго по свѣтиламъ и старающагося потушить свѣтъ, можно счесть за одно лицо съ Арахи, Ареха, Арахалунъ монгольскихъ повѣрій, которому приписывается затменіе солнца и луны; звукъ *л* въ тюркскомъ можетъ перейти въ *т* (какъ въ словѣ *арсланъ*—„левъ", по-киргизски *арыстанъ);* черезъ это должна явиться форма Арахатунъ, напоминающая малорусское Арехта, великорусское Ярахта. Другое имя Гусь похоже на Гусъ въ парномъ Балынъ Гусъ; такъ называлось во времена Рычкова кладбище близь города Билярска въ Казанск. губ., гдѣ былъ похороненъ царь Балынъ-гозя (Шпилевскій, древн. гор. каз. губ., 61); эти *гусъ, гозя* можетъ быть то же, что Козу, Козай, тюркскія замѣны имени Гэсэръ по моей догадкѣ.

**) Гэсэръ былъ одинъ изъ немногихъ монгольскихъ богатырей, преданія о которыхъ получили локализацію; это былъ, повидимому, полукосмогоническій богатырь. Изъ бурятскаго варіанта повѣсти о немъ можно вынести представленіе, что онъ раздавалъ имена урочищамъ, подобно тому, какъ Сампсонъ увѣковѣчилъ свои подвиги именами мѣстностей: Брошенная (ослиная) челюсть, Источникъ взывающаго. Гэсэръ сжигаетъ свои сѣдло, стрѣлы и лукъ и говоритъ, что когда онъ будетъ проѣзжать черезъ долины Сѣдловую, Луковую и Стрѣлочную, то обзаведется новыми сѣдломъ, лукомъ и стрѣлами; дядя Чотонъ вѣритъ ему и сжигаетъ свои сѣдло, лукъ и стрѣлы (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 70). Тотъ же пассажъ въ бурятскомъ преданіи о Шуно; и здѣсь упоминаются три долины: Сѣдельная, Лучная и Стрѣльная (Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 47). Въ одномъ древнемъ уйгурскомъ памятникѣ Огузъ-ханъ раздаетъ имена не урочищамъ, а народамъ, но также сообразно приключеніямъ во время похода (W. Radloff, Das Kudatku bilik. Th. I, St.-Ptb., 1891, S. XII u. folg.; дорогу ханскому войску указываетъ волкъ). Въ бурятскомъ разсказѣ о Чингисъ-ханѣ и Тэнгріинъ-хубунѣ, т.-е. сынѣ неба, подъ которымъ, какъ выше было сказано, надо разумѣть Чингисова брата Хасара (т.-е. Гэсэра?), опять встрѣчается раздаваніе именъ урочищъ; смотря по приключеніямъ, которыя случились съ „сыномъ неба" и его спутникомъ

Если районъ распространенія преданій о зарывшихся людяхъ простирался на западѣ до Онежскаго озера, почему же бы не могло до тѣхъ же предѣловъ распространяться и средне-азіатское преданіе о богатырѣ, похоронившемъ подъ каменною тяжестью и себя и своихъ враговъ? Изъ этихъ матеріаловъ могла составиться былина въ родѣ былины о Самсонѣ-Колыванѣ, которая впослѣдствіи книжными людьми была ближе подогнана къ библейскому разсказу. Самсонъ сливается съ Святогоромъ; это произошло вѣроятно оттого, что въ народныхъ преданіяхъ и тема о богатырѣ, похоронившемъ себя подъ камнемъ на высокой горѣ, и тема о богатырѣ, посѣтившемъ свою невѣсту во время ея сна или безсознательнаго состоянія, были обобщены однимъ именемъ. А. Н. Веселовскій въ своей упомянутой выше рецензіи на книгу г. Жданова (стр. 373) побывальщину о Святогорѣ у своей спящей суженой и ранѣе въ другой статьѣ свелъ со сказкой, которая потомъ оказалась и въ сборникѣ смоленскихъ сказокъ у Добровольскаго (Смоленскій Сборникъ, 1891 г., ч. I, стр. 455) въ смоленскомъ варіантѣ герой названъ Игромъ, т.-е. второй

Чингисомъ, долины получили имена Темной, Бѣлой, Воющей, Голодной (Зап. Вост.-сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн. т. I, в. 1, стр. 110) Чингисъ и Тэнгріинъ-хубунъ охотятся за огненной лисицей, которая можетъ быть такой же благодѣтельный руководитель, какъ и волкъ предыдущаго сказанія. Въ этомъ же бурятскомъ преданіи сходно с народной легендой о Сампсонѣ (Ждановъ, Къ лит.-ист. р. был. поэзіи Кіевъ, стр. 130—131) Тэнгріинъ-хобунъ, т.-е. сынъ неба умираетъ от жажды, бьетъ плетью по скалѣ и изъ трещины струится вода. Карл и Кириллъ, совершившіе подобное чудо, срубаютъ дерево. Не мірово ли дерево, эквивалентъ колонны, единственной опоры, поддерживающей сводъ храмины? Если это оно, то оно стояло ранѣе источника Могла быть такая послѣдовательность: Карлъ и Кириллъ срубают дерево, колеблютъ сводъ небесный, наказаны жаждой, смиряются и затѣмъ слѣдуетъ чудо съ водой. Раздачу названій урочищъ, наконецъ находимъ въ сказкѣ сибирскихъ тюрковъ о Козу-Курпешѣ; Айбасъ Кулъ ѣдетъ вѣстникомъ отъ красавицы Баянъ-Сулу къ Козу-Курпешу отъ приключеній его въ дорогѣ урочища получаютъ разныя имена Сандыкъ-тасъ, гдѣ упалъ ящикъ, Джаур-тагы, гдѣ устали лошади, Т мирчи, Казанкабъ, гдѣ упали уполовникъ, мѣшокъ для котла и т. п (Radloff, Proben, III, 270—273). Вѣроятно, были другіе варіанты, въ которыхъ эта раздача приписывалась самому Козу-Курпешу, такъ как не Айбасъ, а Козу стоитъ на мѣстѣ Гэсэра (а слѣдовательно и Сар тактаій-Кэзэра).

половиной имени Святогоръ (Игръ = огоръ). И въ восточномъ фольклорѣ тема о богатырѣ, кидающемъ или носящемъ горы,—я имѣю тутъ въ виду Сартактай-Кэзэра, — и темы изъ сказки объ Игрѣ объединены также однимъ именемъ. Богатырь этотъ, повидимому, назывался Кэзэромъ или Гэсэромъ. Данныя сказки объ Игрѣ позволяютъ сближать ее съ повѣстью о Гэсэрѣ, именно съ эпизодомъ о Гуменъ-ханѣ; Гэсэръ похищаетъ драгоцѣнности изъ сундуковъ небожительницы Мандзанъ-Гёрмё во время ея сна; Игръ также злоупотребляетъ тѣмъ, что засталъ Ирину спящею; русская сказка начинается тѣмъ, что три брата, въ томъ числѣ и Игръ, по приказанію отца, отправляются объѣзжать царство; такими же тремя братьями и такимъ же порученіемъ царя-отца начинается и бурятская сказка о Гэсэрѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 47—49). Наконецъ, появленіе рядомъ имени Колыванъ также объясняется отношеніями этихъ сюжетовъ къ Гэсэру; какъ выше уже былъ сдѣланъ намекъ, Колыванъ это версія имени Долманъ, которое является въ повѣсти о Гэсэрѣ, хотя и на мѣстѣ его противника; это отголосокъ имени горы Калмы, подъ которою задавленъ Сартактай-Кэзэръ и имя которой могъ носить и самъ подавленный богатырь, какъ киргизскій Джасыбай носитъ имя горы, подъ которой онъ нашелъ смерть. Подобно баянъ-аульскому богатырю, можно предполагать, и богатырь, подавленный горою Сауръ, самъ назывался Сауромъ.

Если я правъ, что варварская форма Калмы преобразилась на Западѣ въ имя Clemens, то надо полагать, судя по обстановкѣ, въ которой является это имя, оно придавалось какому-то важному персонажу, стоявшему можетъ быть въ центрѣ культа; поэтому-то на Западѣ оно обратилось въ перваго по времени папу; повсюду легенды связываютъ это имя съ исторіей введенія христіанства въ мѣстности. Преданія о монастырѣ Сенъ-Дени Клименту приписываютъ посылку первыхъ проповѣдниковъ во Францію; съ нимъ связана и херсонская легенда; легенда о введеніи христіанства у славянъ заставляетъ славянскихъ апостоловъ предварительно обрѣсти мощи св. Климента, какъ будто съ этого приступа только и можетъ начаться самая проповѣдь; св. Владиміръ, крестившій Русь, также приноситъ въ Кіевъ мощи св. Климента.

Владиміръ, кромѣ мощей св. Климента, принесъ еще изъ Корсуня въ Кіевъ мощи св. Фифа. Не свидѣтельствуетъ ли это о томъ, что сказаніе о св. Климентѣ передавалось въ южной Россіи съ присоединеніемъ къ нему исторіи Фавста, потому что смежность въ преданіи о Владимірѣ двухъ именъ Климента и Фифа намекаетъ на принадлежность Фифа къ легендѣ о Климентѣ, а въ этой легендѣ нѣтъ другого имени ближе къ Фифу, какъ Фавстъ? Излишнее въ окончаніи этого имени (Фав-стъ) то же самое, что въ нѣмецкомъ Papst. Не принадлежитъ ли Сѣверу и терминъ папа, который такъ устойчивъ въ русскихъ легендахъ при имени Климентъ? Южный ли это папа, заимствованный изъ католическаго міра, или это какая-то варварская форма, найденная легендой въ сѣверныхъ преданіяхъ?

Подобно тому, какъ сказка объ Эрдени-Хараликѣ какъ будто составлена изъ двухъ сказокъ—въ первой ея половинѣ содержится исторія гонимой его матери, во второй разсказъ о его собственныхъ подвигахъ,—и автобіографія Климента распадается на двѣ части; въ первой половинѣ заключается разсказъ о несчастной Маттидіи и объ ея дѣтяхъ, во второй участіе Климента въ борьбѣ апостола Петра съ Симономъ волхвомъ. Первая половина несомнѣнно происходитъ отъ сказки, схему которой она сохраняетъ въ цѣльномъ видѣ; во второй половинѣ также слышно если не цѣльную сказку, то сказочные отрывки; она разсказываетъ какъ апостолъ преслѣдовалъ Симона волхва изъ города въ городъ; въ это время Симонъ далъ Фавсту, отцу Климента, какую-то жидкость и посовѣтовалъ помазать ею лицо; Фавстъ исполнилъ совѣтъ и его лицо сдѣлалось похожимъ на Симона. Петръ употребилъ это чудо въ свою пользу; Фавстъ, по приказанію Петра, вышелъ къ народному собранію, былъ принятъ собраніемъ за Симона, и началъ обличать себя, говорить, что истинное ученіе проповѣдуетъ Петръ, а онъ, Симонъ, лжеучитель. Это мѣсто, въ которомъ апостолу приписано такое лукавое поведеніе, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что авторъ Климентинъ пользовался для своего произведенія какимъ-то свѣтскимъ памятникомъ (сказкой) и не могъ освободиться отъ его колорита. Въ мотивахъ этой второй половины автобіографіи римскаго папы дѣйствительно можно усмотрѣть или отголоски сказочныхъ мотивовъ или намеки на нихъ. Из—

мѣненіе лица встрѣчается въ русскихъ и монгольскихъ сказкахъ; отъ съѣденныхъ листьевъ одного кустарника лицо человѣка искажается, отъ другихъ листьевъ возстановляется прежній видъ (тибетская сказка, записанная мною въ восточномъ Тибетѣ въ Тарсандо и еще не напечатанная) *); лжеучитель лама-волшебникъ кладетъ на темя Гэсэра изображеніе осла и тотъ обращается въ осла; чтобы возстановить прежній видъ Гэсэра, осла обмываютъ (Schmidt, Die Thaten, S. 275). Другая вставка, преслѣдованіе апостоломъ Симона волхва изъ города въ городъ, могла явиться подъ вліяніемъ сказокъ съ подобнымъ мотивомъ. Въ сказкахъ часто встрѣчается разсказъ о человѣкѣ, котораго преслѣдуютъ или за похищеніе предмета, служащаго залогомъ благоденствія, или за похищеніе напитка безсмертія или за похищеніе вѣщаго знанія. Въ Шиддикöрѣ юноша подслушалъ или высмотрѣлъ у семи волхвовъ (въ варіантѣ: у семи волшебниковъ, находящихся у Бурхана-бакши, Очерки с.-з. Монг., IV, 198) искусство превращаться въ звѣрей и птицъ; волхвы гонятся за нимъ и хотятъ убить его; и онъ, и они совершаютъ превращенія, сначала бѣгаютъ по землѣ, потомъ, обратившись въ птицъ, летятъ по воздуху. Кончается исторія безконечными хожденіями юноши за Шиддикöромъ, что похоже на покаянный трудъ. Сходный мотивъ есть и въ сказаніяхъ о Чингисъ-ханѣ: онъ хочетъ убить царя Шидургу Тюльгуна, чтобы отнять у него его жену, и гоняется за нимъ, сначала по землѣ, потомъ по воздуху; оба совершаютъ превращенія, обращаются въ птицъ, летаютъ, наконецъ, спускаются на землю, и здѣсь Чингисъ-ханъ убиваетъ своего противника (Алтанъ-Тобчи, 27; Ssanang Ssetzen, Geschichte, 103). Въ другихъ разсказахъ превращеній и преслѣдованія нѣтъ, но изъ предыдущаго сюжета сохранилось летаніе по воздуху подъ самое небо. Въ ламайской легендѣ лжеучитель Пахала сначала диспутируетъ объ истинѣ съ учителемъ Арьянъ-Дива, а потомъ, побѣжденный имъ, поднимается на воздухъ и достигаетъ

*) Въ малорусской сказкѣ казакъ Мамарыга даетъ дѣвицѣ съѣсть сначала черныя ягоды; тѣло ея обрастаетъ рогами; отъ другихъ ягодъ рога отпадаютъ; сказка эта, записанная въ Полтавской губ., еще не напечатана. Варіантъ у Гринченко (Земск. Сборн. Черниг. губ., 1896 г., № 184; Грушевскій, Этнографичний Збірникъ. У Львові, 1895 г., № 3).

до Сансарійнъ-курдэ, или до мірового колеса, т.-е. до вершины неба; по одному варіанту Арьянъ-Дива гонится за нимъ, по другому остается на землѣ. Кончается тѣмъ, что Арьянъ-Дива связываетъ заклинанія, посредствомъ которыхъ Пахала поднимался на воздухъ, и Пахала долженъ опуститься на землю и признать превосходство противника. Арьянъ-Дива заточилъ его въ келью; въ этомъ заточеніи образъ мыслей у Пахалы измѣнился, онъ сдѣлался почитателемъ Будды и написалъ покаянную молитву (см. Этногр. Обозр., кн. XXVI, ст. „Мелкія фольклорист. замѣтки. 6. Змѣй Горынычъ и Тугаринъ Змѣевичъ, стр. 605) *). Такое же отношеніе къ культу и въ бурятскомъ шаманскомъ преданіи о древнѣйшемъ могущественномъ шаманѣ Бохоли, который настолько успѣлъ въ вѣщемъ знаніи, съ такимъ успѣхомъ помогалъ людямъ въ болѣзняхъ, что люди перестали умирать. Шаманъ могъ спускаться на дно морское и подниматься подъ самое небо, но онъ рискнулъ подсмѣяться надъ самимъ царемъ неба Эсэгэ-маланомъ и тотъ осудилъ его искупать свою дерзость вѣчною пляской на вершинѣ одной горы (Извѣстія Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XI, №№ 1—2,

---

*) Русское преданіе приписываетъ такой полетъ Соломону; ставъ царемъ, Соломонъ вздумалъ измѣрить небо, сдѣлалъ „кругъ“ и полетѣлъ; ап. Петръ (явившійся тутъ подъ вліяніемъ легенды о Симонѣ волхвѣ) говоритъ ему: Стань Соломонъ! тутъ твоя граница, если дальше пойдешь, не вернешься (Драгомановъ, Малор. нар. пред., стр. 102). Въ монгольскомъ Арьянъ-Дива подобною же рѣчью останавливаетъ Пахалу; онъ говоритъ ему, что онъ долетѣлъ до „колеса міра“ и что если далѣе полетитъ, погибнетъ: пусть Пахала броситъ впереди себя прядь своихъ волосъ, если не вѣритъ; Пахала бросаетъ волосы и они превращаются въ прахъ. Потомъ Соломонъ опускается и на дно морское. Въ другомъ варіантѣ (ibid., 103) Соломонъ получаетъ ударъ по шеѣ въ то время, какъ проходилъ въ двери. И въ монгольскомъ преданіи та же черта: Пахала сидитъ на воротахъ монастыря и ногой бьетъ по головамъ всѣхъ проходящихъ въ ворота монаховъ. На ту же смежность этихъ двухъ мотивовъ—летаніе по воздуху и ударъ по головѣ—можно указать и въ повѣсти о Гэсэрѣ, въ которой есть полетъ въ воздухѣ (внутри шаманскаго бубна), нисхожденіе въ адъ (вмѣсто морского дна) и ударъ по головѣ, который дѣлаетъ ему волшебникъ книгой (дверей или воротъ нѣтъ). Такое же соединеніе и въ скандинавской сагѣ о Суттунговомъ винѣ: есть и ворота, съ готовящимся ударомъ по головѣ и летаніе по возудху (см. ниже, гл. XX).

стр. 89). Вѣроятно, въ ламайской легендѣ Пахала, подобно бурятскому Бохоли, также представитель черной вѣры, т.-е шаманской, въ противоположность ламамъ. представителямъ желтой вѣры, т.-е. буддизма. Разсказъ о Шидургу и Чингисъ-ханѣ—чистая сказка, отношеніе къ культу въ которой едва замѣтно *); въ Шиддикорѣ культовой элементъ яснѣе; преслѣдованію подвергается человѣкъ, похитившій вѣщее знаніе. Еще яснѣе онъ въ разсказахъ о шаманѣ Бохоли и о лжеучителѣ Пахалѣ. Бохоли—соперникъ самого Бога въ вѣщемъ знаніи Пахала—соперникъ Арьянъ-Дивы въ ученіи объ истинѣ.

Можно предположить, что за разсказомъ Климентинъ стояла сказка о двухъ противникахъ, изъ которыхъ одинъ у другого похитилъ вѣщее знаніе или которые учили двумъ разнымъ ученіямъ; одинъ противникъ преслѣдовалъ другого, они совершали превращенія, поднимались на воздухъ или одинъ изъ нихъ поднялся, а другой ниспровергъ его, подобно тому, какъ Эсэгэ-маланъ низложилъ шамана Бохоли или Арьянъ-Дива лжеучителя Пахалу. Подобная сказка могла локализироваться; первыя стадіи преслѣдованія могли пріурочиваться къ извѣстнымъ городамъ; въ дальнѣйшемъ измѣненіи чудесное, т.-е. превращенія и летаніе въ воздухѣ, было опущено, и такимъ образомъ была получена редакція Климентинъ. Въ «Постановленіяхъ апостольскихъ» (русск. перев. I. Н., Казань, 1864, VI, 9) Симону волхву приписывается полетъ къ небу и Петру его ниспроверженіе. Подобное преданіе и увлекло составителя Климентинъ къ сближенію Симона волхва съ персонажемъ, отвѣчающимъ Пахалѣ и его эквивалентамъ, и онъ втянулъ народную сказку въ исторію Климента.

Сказка о преслѣдованіи одного персонажа другимъ можетъ быть сведется къ легендамъ о Большой Медвѣдицѣ. По монгольскому повѣрію Большая Медвѣдица, *Долонъ бурханъ* (семь бурхановъ), украла звѣзду у Плеядъ и Плеяды съ тѣхъ поръ гоняются за Б. Медвѣдицей по небу. По осетинскому повѣрію

*) Культовой оттѣнокъ разсказу придаютъ звѣзды Плеяды и Зарница; сказаніе можетъ быть принято за разсказъ о пріобрѣтеніи звѣздъ Мечинъ (Плеяды) и Чолбонъ (Зарница), выдаваемыхъ тѣмъ же самымъ преданіемъ за источники вѣщаго знанія (добывать воду въ пустынѣ и устранять войну).

Полярная Звѣзда погубила воспитанника у семи аталыковъ, т.-е. у семи звѣздъ Б. Медвѣдицы. По киргизскому—семь воровъ, т.-е. семь звѣздъ Б. Медвѣдицы, хотятъ украсть лошадей, прикованныхъ на цѣпи къ Полярной Звѣздѣ (Очерки с.-з.Монг., II, 125; IV, 193, 194, 735, 736; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 321). Остяки въ Б. Медвѣдицѣ видятъ или лося и трехъ охотниковъ, которые за лосемъ гонятся, или во всѣхъ семи звѣздахъ этого созвѣздія видятъ лося, за которымъ гонится Тункъ-похъ (по мнѣнію г. Патканова мѣсяцъ; S. Patkanof, Die Irtysch-Ostjaken, St.-Ptb. 1897, S. 117—119). Народъ могъ представлять, что или Плеяды (или кто-нибудь другой) преслѣдуютъ Б. Медвѣдицу или Б. Медвѣдица преслѣдуетъ Плеяды, въ которыхъ такъ же, какъ и въ Б. Медвѣдицѣ, иногда насчитывается семь звѣздъ. Есть основаніе думать, что въ Плеядахъ нѣкоторыя сказанія видѣли древняго могущественнаго шамана (см. ниже въ гл. XXIII), и можетъ быть это же созвѣздіе подразумѣвалось иногда подъ видомъ шамана Бохоли. Оно же или семь звѣздъ Б. Медвѣдицы являются, я догадываюсь, подъ видомъ семи волхвовъ въ Шиддикöрѣ или семи волшебниковъ Бурхана-бакши въ моихъ «Очеркахъ».

Выше (стр. 179) было уже высказано предположеніе, что то же созвѣздіе Б. Медвѣдицу слѣдуетъ разумѣть подъ семью тарханами въ эпизодѣ Гэсэріады о Гуменъ-ханѣ. И эпизодъ о Гуменъ-ханѣ и разсказъ о семи волхвахъ—это легенды о Б. Медвѣдицѣ; въ обоихъ сказаніяхъ совершается похищеніе: Гэсэръ похищаетъ эрдени и убѣгаетъ, юноша похищаетъ у семи волхвовъ вѣщее знаніе и убѣгаетъ. Обладательница эрдени хотя и бросаетъ вслѣдъ за Гэсэромъ черепа тархановъ и молоко изъ своихъ грудей *), но не гонится за похитителемъ, какъ гонятся семь волхвовъ. Однако и здѣсь возможна была погоня. Выше (стр. 210) уже было указано на сходство этого эпизода съ смоленской сказкой объ Игрѣ; Ирина, стоящая на мѣстѣ спящей матери Гэсэра и спящей невѣсты Святогора, гонится

---

*) Киргизка, желая проклясть своего сына, выдаиваетъ молоко, обращая струю къ небу (Ученыя Записки Имп. Казанск. универс., годъ LXIV, кн. XI, 1897 г., ноябрь, ст. Диваева: Киргизская былина о Бикетъ-батырѣ, стр. 54).

за Игромъ (Добровольскій, Смоленскій Сборникъ, Спб., 1891, стр. 460) *).

Гэсэръ вѣроятно такой же представитель праваго ученія, какъ и Арьянъ-Дива. Онъ похищаетъ эрдени съ неба и приноситъ ихъ на землю; это такая же легенда о приносѣ святыни и объ основаніи въ странѣ праваго культа, какъ и тибетская легенда о Гари, который принесъ въ Лассу первую святыню Эрдени-Цзу. Имя святыни—эрдени—одно и то же, только въ одномъ случаѣ это семь чудотворныхъ предметовъ, въ другомъ одна статуя. Эрдени пригодились Гэсэру при дворѣ Гуменъ-хагана при его бѣдахъ точно такъ же, какъ іерусалимскія реликвіи пригодились Карлу при дворѣ Гугона. Для тибетской святыни тотчасъ же начинаютъ строить храмъ; въ эпизодѣ о Гуменъ-ханѣ этой темы нѣтъ, но въ другомъ мѣстѣ повѣсти о Гэсэрѣ ему приписывается построеніе храма. Вѣроятно этотъ послѣдній отрывокъ о храмѣ стоялъ ближе къ эпизоду о похищеніи эрдени и именно служилъ ему окончаніемъ. Эпизодъ о Гуменъ-ханѣ это былъ разсказъ о замѣнѣ стараго культа новымъ, и если Гэсэръ былъ подвижникъ новаго культа, т.-е. желтаго буддизма, то Гуменъ-ханъ былъ представителемъ культа стараго—шаманства. На тюркскихъ нарѣчіяхъ шаманъ называется *камъ*, на древне-тюркскомъ *каманъ*, по-тунгусски *саманъ*. Стоитъ ли

*) Въ записяхъ повѣсти о Гэсэрѣ, находящихся у меня подъ рукой, я нашелъ два случая, въ которыхъ описывается побѣгъ и погоня: 1) Небесный отецъ Гэсэра гоняется за сыномъ, 2) Гэсэръ гоняется за своимъ дядей Чотономъ; оба эпизода уже изложены выше, въ главѣ „Гуменъ-ханъ“ (стр. 150). Можетъ быть слѣдуетъ обоихъ противниковъ сблизить съ Гуменъ-ханомъ; въ варіантѣ о зачарованномъ царѣ (Гумъ-ханѣ), помѣщенномъ мною въ Очеркахъ, IV, 495, царя освобождаетъ отъ чаръ его сынъ; можетъ быть и въ Гуменъ-ханѣ нужно видѣть отца Гэсэра. Онъ названъ китайскимъ царемъ; это можетъ быть позднѣйшій домыселъ архаическаго Кидэнъ-ханъ или Кôдôнъ-ханъ, встрѣчающагося въ тюркскихъ сказкахъ; ниже, въ главѣ „Иванъ Годиновичъ“, я изложу свои соображенія въ пользу сближенія съ Кидэнъ-ханомъ и Чотона. Чотонъ называется дядей Гэсэра; отношеніе дяди къ племяннику въ сказаніяхъ иногда замѣщаетъ отношеніе отца къ сыну. На основаніи этихъ соображеній я подозрѣваю, что въ эпизодѣ о Гуменъ-ханѣ была погоня; Гуменъ-ханъ, могла разсказывать забытая версія, истощивъ свои средства для погибели Гэсэра, самъ лично пускается преслѣдовать Гэсэра.

въ зависимости отъ этихъ формъ имя Гуменъ-ханъ (ср. в моихъ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 495—Гумъ-ханъ), отвѣтъ н этотъ вопросъ слѣдуетъ ожидать отъ оріенталистовъ *).

На Западѣ эту тему—споръ представителей стараго и новаг ученія—связали съ именами Климента и Кирилла. Въ Климе тинахъ она отразилась на исторіи апостола Петра и Симон волхва; кромѣ того Клименту приписывается одна изъ редакці сказанія о двѣнадцати пятницахъ (Климентовская редакція въ другой редакціи (Елевферіевской) содержится разсказъ спорѣ о вѣрѣ Тарсѣя съ Елевферіемъ; въ Климентовской р дакціи этой темы нѣтъ, но не потому ли, что эта тема имѣл какое-то отношеніе къ Клименту, имя Елевферій явилось в парижской легендѣ о трехъ первыхъ проповѣдникахъ христіан ства: Діонисіи, Елевферіи и Рустикѣ, посланныхъ въ Париж папой Климентомъ? Не на этомъ ли предполагаемомъ предані покоится утвержденіе монаха Гильдуина, что Діонисій Парих скій есть одно лицо съ Діонисіемъ-Ареопагитомъ? Послѣдні извѣстенъ, какъ противникъ религіозной системы Симона волхв и его сочиненія, такъ называемыя Ареопагитика, содержат въ себѣ главнымъ образомъ полемику съ Симономъ волхвом (Schneider, Areopagitica. Die Schriften des heiligen. Dionisius vo Areopag. Regensburg. 1884) **).

Летаніе по воздуху мотивируется различно: шаманъ Бохол ищетъ на небѣ душу, похищенную изъ одного человѣческа тѣла ***); Пахала убѣгаетъ отъ преслѣдованія своего противн ка; Александръ Македонскій средневѣковыхъ романовъ и Сол монъ апокрифовъ хотятъ изслѣдовать какъ тайны дна морск го, такъ и тайны неба ****). Если подобная цѣль приписывалас

*) Слово *гоминъ*, второй членъ въ имени Чандрагоминъ, Даранат толкуетъ чѣмъ-то въ родѣ духовнаго званія (Schiefner, Gesch. d. Bu dhismus in India, St.-Ptb., 151).

**) Ученіе Симона волхва было въ связи съ наблюденіемъ надъ л ной. Діонисій Ареопагитъ до принятія христіанства занимался астр номіей въ Геліополисѣ.

***) Царь неба Эсэгэ-маланъ разсѣкъ бубенъ шамана Бохоли поп ламъ (Извѣстія Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XI, №№ 1—2, ст 89); это можетъ быть принято за намекъ на фазы луны.

****) Остяцкое преданіе разсказываетъ о двухъ мудрыхъ старикахъ вѣроятно шаманахъ, которые сговорились изслѣдовать небо и подзе

также и летанію Пахалы. то не скрывается ли подъ именемъ Арьянъ-Дивы другой арья, именно Aria-bhata *), которому приписываются древнѣйшія индѣйскія астрономическія сочиненія?

Выше (стр. 213) было сказано, что преслѣдованіе съ превращеніями пріурочено также и къ именамъ Чингиса и Шидургу-Тюльгуна. Шидургу-Тюльгунъ одаренъ вѣщимъ знаніемъ; онъ, спасаясь отъ гнавшагося за нимъ Чингиса, обращался въ змѣя, въ птицу гаруди, въ барса и, наконецъ, въ юношу (Алтанъ Тобчи, 143),—все это черты, сближающія его съ фигурой древнѣйшаго шамана монгольскихъ легендъ. Вѣроятно, его же нужно разумѣть подъ бурятскимъ шаманомъ Гурте, котораго можно было, какъ и Шидургу, умертвить только подкладкой изъ обуви (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 2, стр. 111). Тѣло убитаго шамана, брошенное въ рѣку, плыветъ противъ теченія воды; этотъ мотивъ есть и въ книжномъ преданіи, только отнесенъ онъ къ женѣ Шидургу-Тюльгуна, которую захватилъ Чингисъ-ханъ. Я думаю, что имя Гурте явилось въ бурятскомъ разсказѣ вмѣсто Бурте, какъ называлась въ другихъ разсказахъ жена Чингиса. Выше на страницахъ 94, 95, 134 и 135 были приведены данныя, на которыхъ можно основывать догадку, что шаману, который въ бурятскомъ преданіи названъ Гурте, приписывался увозъ жены Чингисъ-хана, и что поэтому этого шамана слѣдуетъ считать тожественнымъ съ шаманомъ Таинъ-Тирхиномъ, который увезъ жену у Чингисъ-хана, и съ шаманомъ Даинъ-тере-тарханомъ, который увезъ дочь у Ойродъ-хана и былъ, подобно Гурте, обезглавленъ, только чудо съ тѣломъ послѣ обезглавленія въ двухъ случаяхъ разное: тѣло Гурте поплыло вверхъ по рѣкѣ, тѣло Даинъ-тере-тархана пошло вслѣдъ за отрубленной головой, какъ бы живое. Эта послѣдняя черта сближаетъ Даинъ-тере-тархана съ Діонисіемъ парижскимъ, которому была отрублена голова по повелѣнію префекта Сисинія. Если въ самомъ дѣлѣ Шидургу-Тюльгунъ одно лицо съ обез-

---

ный міръ, и одинъ отправился на небо, другой спустился подъ землю (Очерки с.-з. Монг., IV, 847).

*) У J. Dowson'а въ A classical dictionary of Hindu mythologie указаны статьи объ Arya-Bhata: 1) Witney'я въ Journ. Amer. Or. Society за 1860, 2) Dr. Bhau Dājī въ J. R. A. S. за 1865 и 3) Barth'а въ Revue Critique за 1875.

главленнымъ шаманомъ, то отрубленная голова не на мѣст по сближеніямъ, сдѣланнымъ выше, Діонисій отвѣчаетъ Чи гису. Это заставляетъ предположить, что на Востокѣ могъ бы разсказъ, въ которомъ о Чингисѣ передавалось, что онъ бы шаманъ *) и что онъ увезъ у кого-то жену и былъ обезглавле

Бурте, жена Чингиса, была дочь Дай-сэцэна. Монгольское *цэнъ, сэчэнъ, цэцэнъ, чэчэнъ,* киргизское и алтайское *шэшэн* бурятское *сысынъ, сэсэнъ* значитъ «мудрецъ». Одинъ изъ чет рехъ халхаскихъ хановъ носитъ титулъ Цэцэнъ-хана. О Бур въ книжныхъ памятникахъ сохранилось извѣстіе, что она бы похищена у Чингисъ-хана; могъ быть разсказъ о томъ, что о была похищена не изъ дома мужа, а изъ дома отца Сэцэна, в родѣ того, какъ шаманъ Даинъ-тере-тарханъ похитилъ дочь О родъ-хана или подговорилъ ее бѣжать съ нимъ; что похити ее шаманъ Чингисъ; Сэцэнъ, стоявшій на мѣстѣ Ойродъ-хан посылаетъ погоню за Чингисомъ и ему была отрублена голов Такая редакція совпала бы съ легендой о св. Діонисіи, кот рому по приказанію Сисинія была отрублена голова, только же щины тутъ не находится. Сисиній является и въ житіи св. Кл мента, папы римскаго. Климентъ тайно обратилъ въ христіа ство жену Сисинія, а потомъ и его самого. Третій Сисиній бы извѣстенъ въ Солуни; онъ замучилъ трехъ сестеръ (архи Антонинъ, Поѣздка въ Румелію. Спб., 1879, стр. 104 Данныя изъ тюрко-монгольскаго фольклора вызываютъ в просъ, не принадлежитъ ли имя Сисиній дохристіанскому изл женію исторіи о чудѣ съ обезглавленнымъ тѣломъ? **).

---

*) Банзаровъ говоритъ, что монголамъ былъ извѣстенъ какой-то ш манъ, сынъ неба, Чингисъ-Хаджиръ (Черная Вѣра, 1891, Спб., ст 12, 78).

**) Шешены очень часто фигурируютъ въ сказкахъ. Киргизы знаю легенды о Кэрпэкъ-шешенѣ, т. е. объ ежѣ. Буряты также имѣютъ л генды объ ежѣ; и въ киргизскихъ и въ бурятскихъ легендахъ этотъ зв рокъ изображается мудрецомъ; въ бурятской легендѣ онъ помогае Эсэгэ-малану женить его сына (Очерки с.-з. Монг., II, 146; Извѣст Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XIV, №№ 1—2, стр. 21). Може быть разсказы лѣтописи, какъ Эсугаій женилъ своего сына на доче Дай-сэцэна по совѣту, послѣдняго, есть отголосокъ бурятскихъ леге Въ тюркскихъ сказкахъ Ерень-чиченъ или Джиренше-шешенъ так занятъ отыскиваніемъ мудрой жены своему сыну (Radloff, Proben,

Три памятника: сказаніе о Гэсэрѣ и Гуменъ-ханѣ, хожденіе Кирилла къ хазарамъ и вояжъ Шарлеманя—построены въ одной схемѣ. Гэсэръ идетъ къ Гуменъ-хагану, Кириллъ къ хазаръ-хагану, Карлъ—къ Гугону; Гэсэръ предварительно заходитъ на небо, чтобы запастись спасительными реликвіями; Карлъ то же почему-то не прямо направляется къ Гугону, а сначала дѣлаетъ крюкъ къ іерусалимскому патріарху; тотъ очень кстати даритъ ему три реликвіи, которыя потомъ пригодились Карлу, когда ему угрожала опасность отъ короля Гугона. Я думаю, что Карлъ предвидѣлъ это и небезсознательно завернулъ напередъ въ Іерусалимъ, да, вѣроятно, и въ легендѣ о Кириллѣ поѣздка въ Херсонесъ имѣла первоначально не такой индифферентный характеръ; вѣроятно святыня была нужна для успѣха миссіи Кирилла.

Всѣ три сказанія, повидимому, кончались разсказомъ о построеніи зданія для помѣщенія принесенныхъ святынь. Карлъ строитъ для іерусалимскихъ реликвій храмъ въ Ахенѣ (Leon Gautier, Les épopées françaises, III, p. 284). Кириллъ приноситъ мощи въ Римъ; здѣсь для помѣщенія ихъ строятъ особую церковь. Эта подробность—самый естественный конецъ исторіи приноса святыни. Въ тибетской легендѣ Гари приноситъ въ тибетскую столицу первую буддійскую святыню —статую Чжу-рембучи, какъ ее называютъ по-тибетски, или Эрдени-цзу *), какъ ее зовутъ монголы, и тибетскій царь принимается строить для нея храмъ. Абатай привозитъ первую буддійскую святыню въ Монголію и строитъ для нея монастырь и храмъ на р. Орхонѣ подъ названіемъ Эрдени-цзу (конечно, по имени самой святыни). Въ

197; IV, 201; Очерки с.-з. Монг., IV, 362—363). Буряты знаютъ еще трехъ Гургулдаевыхъ сысыновъ (Зап. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по Этн., т. I, в. 1, стр. 102); сказка о нихъ, кажется, версія тюркской сказки о Джиренше-шешенѣ (судя по состязанію съ мудрой дѣвицей въ иносказаніяхъ). Сидѣнье въ ямѣ, въ которую Джиренше-шешенъ брошенъ по приказанію царя, сближаетъ его съ бурятскимъ Бохакомъ, въ сказаніи о которомъ я вижу отголоски преданія о шаманѣ, противникѣ Чингиса (см. выше, стр. 93). Словомъ, сказка о Джиренше-шешенѣ стоитъ въ связи съ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ, и Джеренше-шешенъ, вѣроятно, скрывается подъ видомъ Дай-сэцэна.

*) Рембучи то же, что эрдени, значитъ „драгоцѣнность", „сокровище".

эпизодѣ о Гуменъ-ханѣ этого мотива нѣтъ, но нѣсколько стр
ницъ выше (165) я сказалъ, что отдѣльно отъ этого эпизода въ Гэ
ріадѣ есть подобный разсказъ; Гэсэръ строитъ храмъ въ чес
бога Арья-Бало (Авалокитешвары). Тутъ есть нѣкоторыя черт
которыя сближаютъ эту постройку съ тибетскимъ первымъ бу
дійскимъ храмомъ; и тотъ и другой строятся на водной п
верхности, для чего вода сначала покрывается помостомъ; і
храмѣ Гэсэра есть отверстіе, изъ котораго, когда оно отм
кается, льется вода; въ тибетской легендѣ также есть разска
о колодезѣ, который, напоивъ скотъ, аккуратно замыкают
очевидно вода изъ него также сама изливалась, какъ и и
отверстія въ храмѣ Гэсэра, какъ только его отмыкали; вслѣ
ствіе несоблюденія одной заповѣди, отверстіе отомкнулось
вода залила страну. Появленіе въ Гэсэріадѣ этого отдѣльна
эпизода свидѣтельствуетъ, что или эпизодъ о Гуменъ-ханѣ ко
чался иначе, именно построеніемъ храма для помѣщенія эрден
или подъ рукой у редактора Гэсэріады былъ разсказъ о Гэсэр
гдѣ добываніе и примѣненіе эрдени излагалось иначе, хотя ко
чалось также построеніемъ храма, и редакторъ изъ этого ра
сказа воспользовался только его концомъ.

Конечно, построеніе храма въ христіанской легендѣ легко об
ясняется, не прибѣгая къ предположенію о заимствованіи, н
въ виду другихъ совпаденій легенды съ восточными разсказа
о доставленіи святыни, можно эту подробность вмѣнить дохр
стіанскому изложенію сюжета *).

Съ именемъ Климента, Clemens, могла притти и тема о з
трудненіяхъ при постройкѣ храма, въ родѣ тѣхъ, которыя и
пытывалъ тибетскій царь Сронцзанъ-Гамбо или Соломо
славянскихъ сказаній. Эта тема могла быть принесена сю
безъ посредства Талмуда,—кочевниками средней Азіи. Она и

*) Въ одномъ показаніи мощи св. Климента были доставлены
Херсонесъ изъ Анкиры (архим. Сергій, Полный мѣсяцесловъ Восто
I, стр. 372); храмъ, который построилъ Гэсэръ въ честь Арьябало, н
зывался Энгерикеннъ-цзу. Былъ, впрочемъ, другой Климентъ, мно
страдальный мученикъ Анкирскій (при Діоклетіанѣ † 312 г.); его
лова хранилась въ часовнѣ при церкви пророка Иліи въ Константи
полѣ (Кондаковъ, Византійскія церкви въ Трудахъ VI археол. съѣз
Одесса, 1887, т. III, стр. 58).

вѣстна въ Тибетѣ и пріурочена къ главному храму въ Лассѣ, извѣстна также и бурятамъ къ сѣверу отъ Байкала; послѣдніе разсказываютъ, что Эсэгэ-маланъ, царь неба, строитъ Печжинъ-сутланъ, но не можетъ построить. Возведетъ стѣны, покроетъ зданіе крышей, оставитъ одинъ только уголъ не покрытымъ, призоветъ человѣка и спроситъ: готово ли зданіе? Какъ только тотъ скажетъ: «не готово», стѣны падаютъ; и это продолжалось до тѣхъ поръ, пока одинъ человѣкъ не сказалъ «готово» вопреки тому, что видѣлъ. Уголъ самъ собою покрылся *). Эсэгэ-маланъ по-бурятско-шаманскому представленію—царь неба, поражающій молніями, то же, что Хормуста у другихъ монголовъ, то же, что Индра индійской миѳологіи. По бурятскому представленію онъ обладатель стадъ, а Солбанъ или Цолмонъ (звѣзда Венера) его пастухъ **); другое показаніе называетъ пастуха Дебедеемъ, а Солбана или Цолмона ставитъ на мѣстѣ Эсэгэ-малана; подобное смѣшеніе Эсэгэ-малана съ Цолмономъ можно предполагать и въ другихъ случаяхъ; иныя редакціи могли Цолмону приписывать построеніе зданія, стѣны котораго падали, какъ стѣны храма Соломона. Можно догадываться, что Дебедей тожественное лицо съ шаманомъ Тубутомъ, соперникомъ Чингисъ-хана) и что подъ его собакой Бурте скрывается женщина Бурте, жена Чингисъ-

---

*) Корриганы (демоны) осуждены плясать съ припѣвомъ: lundi, mardi, до тѣхъ поръ, пока кто-нибудь не подскажетъ: dimanche! Дровосѣкъ подсказалъ и пляска кончилась; гномы сказали ему: ты разрушилъ чары, заставлявшія насъ претерпѣвать страданія (А. Веселовскій, Критич. и библіогр. замѣтки, въ Ж. М. Нар. Пр., 1878, январь, стр. 159) Очевидно корриганы совершали трудъ покаянія, на который были обречены за какой-то проступокъ, въ родѣ того, какъ бурятскій шаманъ Гыргенъ былъ осужденъ Эсэгэ-маланомъ вѣчно плясать за то, что совершилъ кражу у Эсэгэ-малана, царя неба (ст. Шашкова въ Живописн. Обозр., 1879 г., № 19, стр. 414). Вѣроятно и постройка храма, который все разрушается, также иногда понималась, какъ покаянный трудъ.

**) Монгольское преданіе обратило Цолмона въ пастуха вѣроятно на томъ же основаніи, на какомъ киргизы называютъ эту звѣзду „пастушьей звѣздой“. Пастухъ приходитъ въ аулъ только вечеромъ, предъ закатомъ солнца; и Цолмонъ является предъ закатомъ солнца; утромъ стадо уходитъ, и за нимъ уходитъ пастухъ; въ то же время исчезаютъ съ неба звѣзды и послѣднимъ удаляется съ небосклона Цолмонъ.

хана *). Такимъ образомъ на монгольской почвѣ встрѣчаются блейскія сюжеты о Саулѣ, царѣ Давидѣ и о Соломонѣ, при че соотвѣтвующіе персонажи стоятъ если не въ тѣхъ же, то крайней мѣрѣ въ близкихъ отношеніяхъ. Если Эсэгэ-маланъ жественъ съ Эсэгэ, отцомъ Чингисъ-хана, если Тубутъ одно и именъ Чингиса и если Эсэгэ-маланъ и Цолмонъ синонимы, Цолмонъ приходится отцомъ Чингису (Тубуту).

Бурятское преданіе связано съ темой объ отмѣнѣ обыч умерщвлять стариковъ; Эсэгэ-маланъ казнилъ своихъ подд ныхъ поочередно до тѣхъ поръ, пока очередь не дошла до ного человѣка, который секретно кормилъ своего спрятанн отца, по закону подлежавшаго смерти. Отецъ далъ сыну вѣтъ сказать: «готово», недостроенный уголъ самъ достро ся **) и Эсэгэ-маланъ отмѣнилъ законъ умерщвленія старико Другая бурятская легенда объ отмѣнѣ этого обычая то связана съ именемъ Эсэгэ-малана, но событіе излагается и че. Царь видитъ на днѣ моря блестящую чашу и посылае поочередно людей доставать ее; люди бросаются въ море и нутъ. Спрятанный и тайно кормимый отецъ учитъ сына в сто того, чтобы нырять въ воду, итти за чашей на верши горы, потому что въ водѣ видно только отраженіе золотой ши, находящейся на горѣ. Высокое положеніе чаши даетъ водъ догадываться, что подъ чашей надо разумѣть какую-н будь звѣзду. Мы видѣли, что одно бурятское преданіе стави рядомъ съ Эсэгэ-маланомъ звѣзду Цолмонъ, Венеру (это стухъ Эсэгэ-малана); можетъ быть и въ легендѣ о золотой ча отражающейся въ морѣ, то же слѣдуетъ въ этой чашѣ видѣ

*) Бурятское преданіе разсказываетъ, что Дебедей оставилъ ст Цолмона на три дня безъ присмотра и гдѣ-то прогулялъ вмѣстѣ собакой Бурте; за это Цолмонъ жестоко избилъ и искалѣчилъ пасту я догадываюсь, что вина Дебедея была значительнѣе, что вмѣсто со ки Бурте тутъ стояла женщина Бурте, вѣроятно жена Цолмона, и Дебедей обвинялся въ ея похищеніи.

**) Въ витебской легендѣ о горѣ Зміявицѣ жители не могли засып Змѣя; онъ сбрасывалъ насыпанную на него землю до тѣхъ поръ, п одинъ вѣщій человѣкъ не бросилъ на него три лаптя земли; тогда р метанная земля надвинулась, покрыла все тѣло змѣя и образовала го (Никифоровъ, Простонар. прим. и повѣр. въ витеб. Бѣлорусскіи, В 1897, стр. 302).

звѣзду Цолмонъ *). Повидимому, Цолмонъ изображалась въ сказкахъ, какъ предметъ поисковъ; изложенная легенда могла имѣть такой видъ: Эсэгэ-Маланъ хочетъ добыть Цолмонъ, но не можетъ до тѣхъ поръ, пока не является ему на выручку человѣкъ заточенный. Чингисъ-ханъ, сынъ Есугая, получаетъ отъ побѣжденнаго Шидургу въ даръ звѣзды Мечинъ (въ Алтанъ-Тобчи Мечитъ) и Цолмонъ; вѣроятно эти звѣзды были предметомъ поисковъ Чингисъ-хана; но прежде, чѣмъ получить Мечинъ и Цолмонъ, Чингисъ долженъ былъ взять городъ Шидургу-Тюльгуна; осада однако не удается до тѣхъ поръ, пока онъ не обратился за помощью къ стрѣлку, привязанному къ стѣнѣ (въ варіантахъ, вѣроятно, заточенному въ яму и пр.; см. выше, стр. 74, 76 и сл.).

Выше былъ указанъ случай замѣщенія Эсэгэ-Малана Цолмономъ; Цолмонъ является не пастухомъ Эсэгэ-Малана, онъ самъ обладатель стадъ, т.-е. поставленъ на мѣстѣ Эсэгэ-Малана. Если эта замѣна была дѣло обычное, то легенда объ отмѣнѣ обычая умерщвлять стариковъ могла имѣть такой видъ: Цолмонъ строилъ дворецъ и поочередно казнилъ своихъ подданныхъ за неудачные отвѣты, послѣ чего стѣны постройки разрушались; это продолжалось до тѣхъ поръ, пока одинъ мудрый старецъ не далъ совѣта. Тѣ же темы и въ тибетской легендѣ о построеніи храма въ Лассѣ: 1) стѣны, которыя послѣ ихъ возведенія, разрушаются до тѣхъ поръ, пока не полученъ совѣтъ мудраго старца, и 2) поочередное избиваніе подданныхъ, только эти двѣ темы здѣсь разобщены; храмъ строитъ царь Сронцзанъ-Гамбо, а губитъ людей царь Ландарма; въ гадательной легендѣ, значитъ, Цолмонъ соединяетъ въ себѣ и миролюбиваго Сронцзана и злого Ландарму. Легенды Передней Азіи о Соломонѣ также представляютъ эти двѣ темы; въ однѣхъ легендахъ Соломону

*) Гора, на вершинѣ которой находится золотая чаша, можетъ быть міровая гора Сумбыръ, къ версіямъ имени которой Субуръ, Сюбюръ и др. слѣдуетъ, можетъ быть, причислить и имя города Сибирь или Киберь, встрѣчающееся въ старыхъ записяхъ нашихъ былинъ. Не въ зависимости ли отъ этого спаренія именъ Киберь и Цолмонъ подобное спареніе въ мологской легендѣ—Капорскій князь и бояринъ Колмо? Подобная пара и во французской легендѣ о происхожденіи небесной эпистоліи: Tibery и Coloman (см. выше въ гл. „Юсунъ-сульде", стр.

приписывается постройка зданія, которое разваливается, пока не полученъ совѣтъ мудраго человѣка; въ другихъ онъ является царемъ губителемъ; въ послѣднемъ случаѣ вмѣсто людей—птицы; Соломонъ, уступая настояніямъ жены, собираетъ птицъ, протыкаетъ имъ носы, держитъ на сворѣ и хочетъ изъ ихъ костей и пуху устроить колыбель для сына, рожденія котораго ожидаетъ. Птицъ спасаетъ находчивость одной мудрой птицы (совы). Эта тема есть и въ Монголіи; на мѣстѣ Соломона въ монгольскомъ варіантѣ царь птицъ Ханъ-Гариди (Очерки с.-з. Монг.. IV, 173 и 759); вѣроятно въ другихъ варіантахъ на мѣстѣ Ханъ-Гариди стояло Цолмонъ, которое и сохранилось въ легендахъ Передней Азіи въ видѣ Соломонъ.

Къ апокрифическому сказанію о построеніи Соломонова храма нѣкоторыми частностями прикасается легенда о крестномъ древѣ,—и можетъ быть потому, что въ сказаніи о Кириллѣ былъ подробный разсказъ о построеніи храма для помѣщенія святыни, мощей Clemens'а, съ тѣми же деталями, какъ въ легендѣ о Соломоновомъ храмѣ, мы и находимъ въ немъ намеки на легенду о крестномъ древѣ.

Кириллъ, подобно Моисею на Мöррѣ, обращаетъ горькія воды въ сладкія; сама редакція вспоминаетъ чудо на Мöррѣ и вставляетъ въ уста Кирилла такую молитву къ Богу: «Тотъ, Кто нѣкогда израильтянамъ претворилъ горькую воду въ сладкую, Тотъ усладитъ и для насъ горечь этой воды» (Бильбасовъ, Кириллъ и Меѳодій, Спб., 1871, стр. 174). Средство, употребленное Моисеемъ для опрѣснѣнія водъ, состояло въ томъ, что онъ положилъ въ нихъ три дерева крестъ-на-крестъ или сплелъ вмѣстѣ три разныхъ дерева, кедръ, певгу и кипарисъ; на этомъ мѣстѣ выросло «Моисеево извитее древо», удивлявшее всѣхъ красотою своего извитія. Его срубили, предназначая для храма, который строилъ тогда Соломонъ, но оно не пригодилось: то

---

125). Низаръ думаетъ, что эти имена заимствованы изъ французской исторіи, но не окажется ли, что они происходятъ изъ доисторическаго фольклора? Не называлась ли именемъ Коломанъ сама эпистолія, средство, дѣлавшее недѣйствительными удары меча? Въ Алтанъ-ТобчиШудургу даетъ Чингису звѣзду Цолмонъ, которая должна „уничтожить его враговъ" (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. VI, стр. 143).

оказывалось велико, то мало *); его положили возлѣ храма (М. Соколовъ, Матеріалы и замѣтки по старин. слав. литературѣ. М. 1888; в. 1, стр. 76—78). Кириллъ на своемъ обратномъ изъ хазарской земли пути встрѣчаетъ дубъ, который сплелся своими вѣтвями съ черешней; это и есть можетъ быть, «извитее дерево» Мёрры. Кириллъ срубаетъ дерево; тутъ, можетъ быть, не досказано, что дерево было употреблено на постройку храма.

При сравненіи легенды о Кириллѣ съ эпизодомъ о Гуменъханѣ оказались опущенія какъ въ легендѣ противъ эпизода, такъ и въ эпизодѣ противъ легенды. Такъ, въ легендѣ нѣтъ темы о царѣ, влюбленномъ въ свою покойную жену; но эта тема есть въ ахенской легендѣ при имени Карла. Съ другой стороны, въ эпизодѣ нѣтъ постройки храма, но она, какъ мы видѣли, все-таки есть въ Гэсэріадѣ, только помѣщена въ другомъ мѣстѣ. Кромѣ того, несходство замѣчается въ разсказѣ о пріобрѣтеніи благодѣтельнаго предмета; эрдени, которыя соотвѣтствуютъ мощамъ Климента, пріобрѣтаются инымъ путемъ; но и тутъ Гэсэріада доставляетъ нѣкоторыя данныя, позволяющія предполагать, что о Гэсэрѣ могъ существовать разсказъ, болѣе приближающійся къ легендѣ о Кириллѣ. Выше было указано на эпизодъ въ Гэсэріадѣ съ Долманомъ; это существо лежитъ на морскомъ днѣ; въ алтайскомъ варіантѣ говорится, что для того, чтобы добыть его, нужно осушить море; это достигается не чтеніемъ молитвъ или не пѣніемъ ихъ; богатырь выпиваетъ море, чтобы обнажить Долмана. Венгерскія повѣрія, какъ мы видѣли выше, приближаютъ эту подробность къ христіанской легендѣ. Самое имя Долманъ также въ другихъ образцахъ замѣняется болѣе похожимъ Кильмесъ, именно въ тюркской сказкѣ о Джиртушлюкѣ (Radloff, Proben, IV, 443). Эта сказка имѣетъ нѣсколько сходныхъ чертъ съ эпизодомъ о Долманѣ; Джиртушлюкъ ѣдетъ къ Кильмесу (собственно къ Барса-Кильмесу) съ семью товарищами; Гэсэръ къ Долману ѣдетъ также съ товарищами; у него не насчитывается того же числа, но, кажется,

*) Въ монгольской легендѣ о построеніи храма въ монастырѣ Эрдени-цзу не могутъ сдѣлать нижнюю половину статуи въ дополненіе къ привезенной изъ Тибета верхней половинѣ; мастеръ „либо велики сдѣлаетъ ноги, либо малы“ (Очерки с.-з. Монг., IV, 339).

судя по нѣкоторымъ соображеніямъ *), ему давалось эт число товарищей. Убивъ Кильмеса, товарищи спорятъ о том кому должна принадлежать завоеванная у Кильмеса женщин (его дочь Кöнеръ-сулу); точно такъ же и Гэсэровы товарищи спо рятъ и хотятъ дѣлить жену Долмана послѣ его смерти. Сказк о Джиртушлюкѣ и Кильмесѣ еще одинъ мотивъ прибавляет къ перечисленнымъ параллельнымъ мотивамъ къ христіанской легендѣ. Поѣздку къ Кильмесу Джиртушлюкъ сдѣлалъ по тре бованію царя змѣй, который въ образѣ змѣи окружилъ кольцом караванный поѣздъ отца Джиртушлюка и выпустилъ его из кольца только подъ условіемъ, чтобы онъ отдалъ ему своег сына Джиртушлюка; получивъ Джиртушлюка, царь змѣй посы лаетъ его къ Кильмесу съ порученіемъ привезти дочь Кильме са (Кöнеръ-сулу). Какъ Джиртушлюкъ поражаетъ Кильмеса по просьбѣ царя змѣй, такъ Гэсэръ убиваетъ Долмона по просьб царя Ганга-Задана (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 107), съ тон разницей однако, что Ганга-Заданъ не употребляетъ насилі надъ Гэсэромъ; обложного змѣя въ этомъ эпизодѣ нѣтъ, зат онъ есть въ другомъ эпизодѣ Гэсэріады, въ эпизодѣ о построе ніи храма; тутъ самъ Гэсэръ обращается или въ обложног змѣя или въ рои осъ и шмелей и принуждаетъ людей проходя щаго каравана взяться за постройку храма (ibid., 11; Schmidt Die Thaten, S. 83). Можно предположить, что обложной змѣ стоялъ въ эпизодѣ о Долмонѣ, что Ганга-Заданъ, подобно царя змѣй, окружилъ Гэсэра своимъ тѣломъ и заставилъ отправиться противъ Долмона. Когда Кириллъ дамасскій пришелъ въ Солуне городъ этотъ оказался осажденнымъ болгарами, которые требо вали у солунянъ, чтобы они выдали имъ Кирилла, самимъ Бо гомъ имъ назначеннаго, подобно тому, какъ царь змѣй требо валъ выдачи Джиртушлюка. По аналогіи съ двумя предыдущи ми разсказами, болгарамъ Кириллъ былъ нуженъ для того, что бы послать его противъ какого-то злого существа въ родѣ Дол мона **).

---

*) Въ другомъ эпизодѣ (о Гуменъ-ханѣ) Гэсэра выручаютъ изъ н настей четырнадцать эрдени, которыя какъ будто замѣщаютъ тут профессіональныхъ товарищей; четырнадцать удвоеніе числа семи.

**) Въ книжномъ монгольскомъ сказаніи тайджіуты окружили стан вище вдовой матери Темучина (т.-е. Чингисъ-хана) и сказали: мы ва

При помощи данныхъ, которыя здѣсь собраны, можно предположить такую схему занимающаго насъ сюжета. Было представленіе о какомъ-то угнетателѣ народа; иногда этотъ насильникъ представлялся чудовищемъ, живущимъ на днѣ морскомъ. Избавить угнетенныхъ отъ этого насильника могъ только одинъ человѣкъ; узнавъ это, угнетенные или осаждаютъ отца его, шедшаго съ караваномъ (какъ царь змѣй осаждаетъ отца Джиртушлюка), или осаждаютъ городъ, въ которомъ живетъ тотъ человѣкъ. Человѣкъ выданъ и приступаетъ къ освобожденію угнетенныхъ. Онъ или набираетъ семь товарищей съ спеціальнымъ вѣщимъ знаніемъ каждый или отправляется за семью спасительными средствами; въ резиденціи насильника его выручаютъ или проявленіе вѣщаго знанія спутниковъ или захваченные съ собой средства (эрдени).

Этотъ освободитель угнетенныхъ въ тюркской сказкѣ названъ Джиртушлюкомъ, въ монгольской Гэсэромъ. Переносъ сюжета на Кирилла я объясняю тѣмъ, что были версіи, въ которыхъ имя Гэсэръ придавалось насильнику, а освободитель назывался какимъ-то именемъ, близкимъ къ имени Кириллъ, наприм. Гэралъ, Хараликъ (Харалтукъ, Кирилту). Угнетенные обращались съ просьбою о помощи къ Гэрэлу, тотъ отправлялся противъ насильника Гэсэра. Подходящая перестановка именъ находится во второй половинѣ монгольской сказки о Хараликѣ, о которой уже было говорено выше.

Хараликъ отправляется по небесную дѣву, которая представляетъ собою источникъ счастія. На пути къ ней ему встрѣчаются чудовищная корова Куринъ и толпа безобразныхъ ассуровъ. Толпа ассуровъ вмѣсто одного злого чудовища могла явиться въ позднѣйшей редакціи подъ вліяніемъ буддійско-ламайскихъ представленій объ ассурахъ, ведущихъ войну съ тэнгріями; раньше тутъ могъ стоять одинъ персонажъ, который можетъ быть назывался Ассуромъ, т. е. тутъ на злого персонажа было перенесено имя Гэсэръ (Хасаръ, Хазаръ), которое въ другихъ случаяхъ прилагалось къ свѣтлому лицу. О коровѣ сказано, что только добывъ ея сердце и печень, Хараликъ можетъ достигнуть

никакого вреда не сдѣлаемъ, выдайте намъ только Темучина (Ssanang Ssetzen, 67). Царь этихъ тайджіутовъ Харалтукъ или Кирилтукъ увелъ Темучина въ плѣнъ и набилъ ему на шею колодку.

цѣли своей поѣздки, т. е. добыть небесную дѣву; онъ получи: сердце и печень коровы, но какъ они были примѣнены къ дѣл не разсказано; тутъ пропускъ, который нужно пополнить и темъ догадки. Очевидно небесная дѣва или находилась въ плѣн у кого-то или была дочь свирѣпаго отца, который держалъ въ заточеніи; порядокъ въ расположеніи эпизодовъ такой: сна чала пріобрѣтеніе сердца и печени, потомъ встрѣча съ отврат: тельными ассурами и наконецъ небесная дѣва; если искать тут насильника, то, руководствуясь порядкомъ эпизодовъ, придетс признать его въ гадательномъ Ассурѣ, замѣненномъ толп ассуровъ, такъ какъ эпизодъ объ ассурахъ—ближайшій къ п слѣднему эпизоду о пріобрѣтеніи небесной дѣвы. Сердце и п чень, одаренныя цѣлебнымъ свойствомъ, въ другихъ случая: приписываются персонажу Наранъ-Гэрэлъ; можно допустит что и здѣсь на мѣстѣ коровы Куринъ стояло это имя, но К ринъ вытѣснила его, имя Наранъ-Гэрэлъ сдѣлалось вакан нымъ и перенесено на ламу (Нарану-Гэрэлъ), который, ка: мы видѣли, явился Харалику, вмѣсто ангела, возвѣстивша въ христіанской легендѣ Кириллу повелѣніе отправиться въ стр ну человѣкоядцевъ булгаръ. Имя Наранъ-Гэрэлъ могъ носи и самъ главный герой сказки вмѣсто имени Хараликъ, такъ ка: въ другихъ сказкахъ принцъ, гонимый мачехой, называется и немъ Наранъ-Гэрэлъ, именно въ V гл. монгольск. сборни Шиддикöръ, на что было уже указано выше (стр. 102; Этно: Сборн., в. VI, 35—40). Если центральный персонажъ сказ назывался Наранъ-Гэрэломъ, то персонажъ, сердце и пече котораго нужно было добыть, уже не могъ удержать за соб то же самое имя.

Въ редакціи, предшествовавшей солунской легендѣ, на мѣс Долмона, который обнасиловалъ царство Ганга-Задана, мо стоять Хазаръ-Хаганъ (Асуръ, асуры?), который обнаси валъ царство болгаръ такъ же, какъ Долмонъ Ганга-Задана. болгары ищутъ помощи у Кирилла подобно тому, какъ Ган Заданъ просилъ ее у Гэсэра, или еще лучше, какъ царь змѣ обнасилованный Барса-Кильмесомъ, искалъ своего освободите въ Джиртушлюкѣ. Они осадили Солунь и просятъ выдать и Кирилла, въ родѣ того, какъ царь змѣй окружилъ карава Джиртушлюкова отца и просилъ выдать ему только Джир:

шлюка *). Кириллъ на мѣстѣ Гэсэра; онъ долженъ освободить болгаръ отъ насильника, какъ Гэсэръ освободилъ Ганга-Задана. Въ эпизодѣ о Гунга-Заданѣ какъ будто произошло перемѣщеніе именъ: имя Гэсэръ-хаганъ (Хазаръ-хаганъ) съ освободителя перенесено на насильника, а освободителю дано имя насильника Герелтей (Кириллъ), который, хотя не въ эпизодѣ о Ганга-Заданѣ, а въ другихъ эпизодахъ Гэсэріады, является противникомъ Гэсэра.

Пересмотръ подробностей легенды о Кириллѣ показываетъ, что почти всѣ онѣ находятся въ двухъ монгольскихъ памятникахъ: въ сказкѣ о Хараликѣ и въ повѣсти о Гэсэрѣ. Только нѣтъ тамъ голубя, несущаго алфавитъ; остальныя же подробности если отсутствуютъ въ сказкѣ, то находятся въ повѣсти, такъ что легенду о Кириллѣ можно принять за христіанизированную сказку, содержаніе которой было въ родѣ сказки о Хараликѣ, дополненной изъ Гэсэріады. Вѣроятно сказка о Хараликѣ и повѣсть о Гэсэрѣ строились изъ однихъ и тѣхъ же матеріаловъ, но нѣкоторые эпизоды вошли только въ сказку, другіе же только въ повѣсть; такимъ образомъ сказка и повѣсть разошлись, но можетъ быть была и такая редакція, въ которой всѣ эпизоды были скомбинированы вмѣстѣ и вотъ эта-то комбинація и послужила основой христіанской легендѣ, т. е. паннонскому житію и такъ называемой солунской легендѣ. Этой же связью Гэсэріады со сказкой о Хараликѣ объясняется и ахенская легенда; если на Харалика переносились сюжеты съ Гэсэра, то могъ на него перейти и эпизодъ о Гуменъ-ханѣ, а если легенды о Хараликѣ превращались въ романы о Карлѣ, то и эпизодъ о Гуменъ-ханѣ долженъ былъ явиться при имени Карла.

Въ дохристіанскомъ освѣщеніи эта комбинація имѣла вѣроятно такой видъ. Кириллъ (на Востокѣ версіями этого имени были формы Хараликъ, Харалтукъ, Кирилту, Гэрэлъ) слышитъ голосъ, повелѣвающій ему итти къ болгарамъ человѣкоядцамъ (въ сказкѣ о Хараликѣ это лама Нарану-Гэрэлъ, повелѣвающій итти къ

*) Я вижу этотъ мотивъ—осада, какъ предварительная мѣра—отразившимся въ разсказѣ о Гэсэрѣ, который самъ въ видѣ змѣя или въ видѣ тучи изъ шмелей и осъ окружилъ караванъ купца, чтобы вынудить у него услугу.

человѣкоядцамъ страны Удіяны, въ сказаніи о Карлѣ можетъ быть ангелъ, повелѣвающій итти спасать Imphen'a отъ нашествія короля Gealwer'a); человѣкоядцы болгары стояли тутъ на мѣстѣ обжорливаго чудовища въ родѣ дракона.

Болгары осадили митрополита Іоанна въ Солуни и требуетъ выдачи Кирилла; Кириллъ выданъ. Онъ былъ имъ нуженъ, можетъ быть для того чтобы, въ свою очередь отправить его противъ своего противника (Хазаръ-кагана?). Для того, чтобы выполнить свою задачу, укротить Хазаръ-кагана, которому вѣроятно придавался въ этомъ сказаніи насильническій характеръ, Кириллъ обзаводился оберегающимъ отъ напасти средствомъ, подобно тому, какъ Гэсэръ добывалъ сначала (семь эрдени?), чтобы обезопасить себя отъ злыхъ дѣйствій Гуменъ-хагана. Въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ эти семь эрдени замѣнены (семью?) товарищами, которыхъ онъ набираетъ по пути; каждый изъ нихъ одаренъ особой сверхестественной профессіей (напримѣръ одинъ изъ нихъ способенъ выпить цѣлое море и пр.) и эти профессіи потомъ спасаютъ Джиртушлюка (отъ семи?) гибелей, которыя приготовляетъ ему насильникъ Барса Кильмесъ.

Въ сказкѣ о Кириллѣ вѣроятно такимъ оберегающимъ средствомъ послужилъ предметъ, который находился на морскомъ днѣ и который въ христіанской легендѣ, вѣроятно по созвучію, замѣнился мощами св. Климента. Благодаря этому средству Кириллъ одерживалъ верхъ надъ Хазаръ-каганомъ; въ архаической редакціи состязаніе вѣроятно имѣло видъ поединка, или по крайней мѣрѣ состязанія въ чудесахъ и вѣщемъ знаніи, и въ позднѣйшей только редакціи этотъ видъ состязанія преобразился въ богословскій диспутъ. Отъ Хазаръ-кагана Кириллъ возвращался назадъ, увозя съ собой можетъ быть дѣвицу (подобно Гэсэру, Джиртушлюку, Харалику и др.), которая съ преобразованіемъ сказки въ строго культовую легенду должна была исчезнуть изъ сказанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ была забыта и роль того оберегающаго средства, которое онъ досталъ съ морского дна. Это средство могло пригодиться и впредь, а потому для храненія его нужно было построить зданіе. Поэтому сказка заканчивалась построеніемъ храма или святилища. Какъ въ христіанской легендѣ, такъ и въ повѣсти о Гэсэрѣ эта тема поставлена на дальній планъ, но въ другихъ варіантахъ она

могла занимать такое же выдающееся положеніе, какъ и въ сагѣ о построеніи храма Соломономъ.

Глава XIV.

Козни противъ царевича.

Тюркская сказка объ Идыге и Тохтамышѣ и библейскій разсказъ о Саулѣ и Давидѣ.—Идыге и Чингисъ.—Поклонная гора въ Монголіи и киргизской степи.—Заговоры противъ Чингиса. — Шидырванъ во главѣ заговора монгольскихъ князей.—Сказки о ворующемъ Карлѣ и о ворующемъ Едженъ-ханѣ.—Романы о Макерѣ и Бланшифлерѣ и монгольская сказка о заподозрѣнной царицѣ.—Романъ о Валентинѣ и Орсонѣ и сказка о Бэгэръ-Меджитѣ (Арджи-Бурджи).

Въ статьяхъ: «По поводу новыхъ привлеченій къ былинѣ о Добрынѣ» (Этногр. Обозр., кн. XXII, стр. 56—61) и «Тюркская сказка объ Идыге» (Живая Стар., 1898, вып. III и IV, стр. 294), я занимался отношеніями сказанія о Чингисъ-ханѣ къ тюркской сказкѣ объ Идыге и Тохтамышѣ и къ библейскому разсказу о Саулѣ и Давидѣ. Тюркская сказка представляетъ болѣе совпаденій съ библейскимъ разсказомъ, чѣмъ монгольское сказаніе. Вотъ вкратцѣ указанныя въ тѣхъ статьяхъ параллели.

Давидъ—овечій пастушокъ, призванъ на службу къ царю Саулу.—Идыге—овечій пастушокъ, призванъ на службу къ хану Тохтамышу.

Женщины городовъ, по которымъ проѣзжали вмѣстѣ Саулъ и Давидъ, кричали, что Давидъ вдесятеро болѣе избиваетъ враговъ еврейскаго народа, чѣмъ Саулъ; это превознесеніе Давида огорчаетъ Саула; онъ начинаетъ думать, что Давидъ отниметъ у него тронъ.—Жены Тохтамыша говорятъ ему, что по нѣкоторымъ признакамъ онѣ заключаютъ, что звѣзда слуги Идыге выше его, Тохтамышевой, и Тохтамышъ боится, чтобы Идыге не отнялъ у него тронъ.

Саулъ идетъ къ волшебницѣ и та вызываетъ тѣнь Самуила; престарѣлый Самуилъ говоритъ, что царству Саула предстоитъ конецъ.—Тохтамышъ приглашаетъ къ себѣ ворожею Сафаръ-дау; это дряхлый старикъ съ отвисающею нижнею челюстью;

Сафаръ-дау говоритъ, что царство Тохтамыша отойде
Идыге.

Саулъ посылаетъ отрядъ вооруженныхъ людей съ п
ніемъ окружить домъ Давида и убить его, но Давидъ сп
въ окно по веревкѣ и убѣгаетъ.—Тохтамышъ велитъ
людей, вооруженныхъ ножами, окружить юрту, въ кото
ходился Идыге, и поразить его ножами, когда онъ буде
ходить въ двери, но Идыге выскочилъ изъ юрты въ д
отверстіе и убѣжалъ.

Давидъ имѣетъ друга Іонафана, который предупрежда
о зломъ намѣреніи Саула; онъ даетъ объ этомъ знать з
бросая стрѣлы.—Идыге имѣетъ друга въ лицѣ Джанбая (въ
ношеніи западныхъ тюрковъ было бы Янбай), который соо
своему другу о заговорѣ хана знаками, бросая въ него
цей, завязанной узломъ.

Давидъ скрывается подъ скалой Азиль; Іонафанъ у
ваетъ его возвратиться.—Идыге скрывается за рѣкой
Джанбай уговариваетъ его возвратиться.

Саулу отрублена голова.—Тохтамышу отрублена голов
менитаго упрека, сказаннаго Давидомъ убійцѣ Саула, а
тянину, тюркская сказка не сохранила, но онъ есть въ
ніи о Тохтѣ и Ногаѣ, кочевавшихъ въ началѣ XIV ст.
ной Россіи, и это намекаетъ, что мотивъ этотъ былъ въ
о Тохтамышѣ.

Отношенія персонажей тюркской сказки къ персонажа
крифическихъ христіанскихъ сказаній о Давидѣ и Соломо
ливаются введеніемъ въ сказку судовъ; эти суды при
Идыге *). Судъ о ребенкѣ, о которомъ спорятъ двѣ мат

*) Въ сборникѣ г. Гринченка („Этнограф. матер., собр. въ
и сосѣдн. губ.", в. 2 въ Земскомъ Сборникѣ Черн. губ., 1896
іюнь, стр. 262) помѣщена сказка: „Про царьского сына", варіан
ки „О премудромъ Соломонѣ" (Драгомановъ, Малор. пред.,
Царевичъ (въ варіантѣ г. Гринченка онъ не названъ по име
брошенный изъ царской семьи въ дѣтствѣ, растетъ въ семьѣ
Онъ играетъ подъ вербой съ своими сверстниками; дѣти из
его своимъ царемъ. Когда они играли въ коньки, т.-е. ѣздил
лочкахъ, одинъ хлопчикъ укралъ конька у товарища; дѣтс
присудилъ повѣсить его. То же самое разсказано въ барабинско
объ Идыге въ сборникѣ г. Радлова. Этотъ фактъ не можетъ

реданъ разсказомъ о двухъ хозяинахъ, спорящихъ о верблюженкѣ; но въ двухъ варіантахъ (одинъ записанъ въ горахъ Тарбагатай, другой къ с. отъ Балхаша) разсказъ вполнѣ совпадаетъ съ библейскимъ. Чтобы установить независимость киргизской сказки отъ западныхъ вліяній, этихъ двухъ записей, сдѣланныхъ сравнительно недалеко одна отъ другой (верстъ 600—700), недостаточно; мотивъ, этотъ, однако, встрѣчается и въ другихъ частяхъ Азіи; въ якутской сказкѣ два мужа спорятъ о женѣ; тутъ есть предложеніе разрубить ее (Очерки с.-з. Монг., IV, 639); въ тангутской двѣ женщины спорятъ о ребенкѣ, но приказанія разрубить нѣтъ; судья прибѣгаетъ къ другому средству для открытія истины (разсказъ записанъ мною въ Да-цзянь-лу и еще не напечатанъ) *).

Въ своей статьѣ о тюркской сказкѣ я старался выяснить, что въ нѣкоторыхъ редакціяхъ этой сказки Идыге представлялся сыномъ царя Тохтамыша и что онъ, подобно Соломону нашихъ народныхъ разсказовъ, младенцемъ былъ удаленъ изъ дворца; въ визирѣ Джанбаѣ, который находитъ мальчика Идыге, постановляющаго мудрыя рѣшенія, и доставляетъ его хану, можно видѣть царскаго совѣтника, который по порученію Давида идетъ отыскивать его потеряннаго сына Соломона и угадываетъ его по мудрымъ его отвѣтамъ.

Сказаніе о Чингисъ-ханѣ имѣетъ слѣдующія совпаденія съ тюркской сказкой.

нятъ, какъ заимствованіе, сдѣланное татарской сказкой у русской; онъ можетъ быть истолкованъ только въ томъ смыслѣ, что въ русской сказкѣ къ имени Соломонъ пріуроченъ какой-то варіантъ сказки объ Идыге,—пріуроченъ, вѣроятно, потому, что въ немъ можетъ быть стояло на мѣстѣ Идыге другое варварское имя въ родѣ Цолмонъ или Солбанъ.

*) Въ виду того, что всѣ якуты считаютъ себя крещеными и что заимствованія изъ христіанскихъ преданій непремѣнно нужно ожидать у нихъ, можетъ быть не слѣдуетъ придавать значенія, что въ той же сказкѣ, гдѣ мотивъ о спорящихъ изъ-за жены мужьяхъ, находится имя Арджиманъ-Джарджиманъ, напоминающее монгольское Арджи-Бурджи, съ которымъ также связаны суды, подавшіе поводъ къ сближенію монгольской сказки съ западными сказаніями о Соломонѣ. Тангутскій случай оказывается вставленнымъ въ легенду о построеніи храма въ Лассѣ, которая содержитъ въ себѣ рядъ параллелей къ Соломоновской сагѣ (см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 197 и сл.).

Идыге служитъ у хана Тохтамыша.—Чингисъ служитъ у ки рейскаго хана Вана *).

Джанбай, приготовлявшій вино (конечно изъ молока) для став ки Тохтамыша. узналъ, что Тохтамышъ замышляетъ убит Идыгея, и предупреждаетъ послѣдняго.—Человѣкъ, вносившій ку мысъ въ юрту одного изъ заговорщиковъ, подслушалъ разго

---

*) Идыге во время своей жизни пастушкомъ игралъ съ дѣтьми и былъ избранъ ими въ цари; сказка разсказываетъ объ его судебных приговорахъ, изъ которыхъ одинъ напоминаетъ судъ Соломона. Этот мотивъ пріуроченъ къ царю Бикаръ-Мадзади въ монгольской сказк Арджи-Бурджи (Арджи-Бурджи, Спб., 1858, стр. 1—3), къ Александр въ средневѣковомъ романѣ „Александрія" (А. Н. Веселовскій: Из исторіи романа и повѣсти, Спб., 1886, стр. 150), къ Чандрагуптѣ (Ми наевъ: Индѣйскія сказки, Ж. М. Н. Пр., 1874 г., ноябрь, 77; въ отдѣльн изд., Спб., 1877, нѣтъ); въ сказаніяхъ о Чингисъ-ханѣ яснаго ука занія на этотъ мотивъ нѣтъ, но подозрѣвать его существованіе в нихъ можно. Мудрые суды описываются въ монгольскомъ сборник Арджи-Бурджи, которымъ въ наукѣ уже пользовались для сближені съ апокрифическими сказаніями о Соломонѣ. Именемъ Арджи-Бурдж называется царь, во владѣніяхъ котораго дѣти играютъ и избирают изъ своей среды царя, который и чинитъ мудрые суды. Сборникъ ж этотъ содержитъ намеки на сказаніе о Чингисъ-ханѣ. Чингисъ-хан воюетъ съ Ванъ-ханомъ кирейскимъ, т.-е. съ ханомъ народа Киреит (или можетъ быть Кирей); война кончается тѣмъ, что Ванъ-ханъ убит какими-то двумя лицами, которыя въ Юань-чао-ми-ши названы Хо рису-Баджу и Тунгъ-шялъ; Чингисъ овладѣваетъ царствомъ Вана и объявляетъ себя ханомъ. Въ сказкѣ Арджи-Бурджи Бикаръ-Мадзади идетъ воевать съ царемъ шимнусовъ; при немъ его товарищъ Шялъ они убиваютъ царя и Бикаръ-Мадзади садится на царскій престолъ Сходная черта и въ томъ, что Ванъ убитъ въ то время, когда уто лялъ свою жажду (въ сказкѣ объ Идыге Тохтамышъ пьетъ кумысъ) царь шимнусовъ предъ поединкомъ съ Бикаръ-Мадзади выпилъ вино которое ему подставилъ послѣдній. У именъ, которыя сопоставляются этими двумя разсказами, въ сказаніи Хорису-Маджу и Тунгъ-шялъ въ сказкѣ—Бикаръ-Мадзади (въ моей записи Гэгэръ-Меджитъ, Очерки с.-з. Монг., II, 154) и Шялъ сходны вторые члены: Маджу и Мадзади (Меджитъ), Шялъ и Шялъ. Въ моей записи вмѣсто книжнаго царя шим нусовъ стоитъ Ухырь Бама-ханъ; Бама, повидимому, испорченно Ванъ; Ухырь на мѣстѣ Киреитъ, Кирей. Ухырь собственно значит „корова"; это „Корова-царь" напоминаетъ монгольскаго Ерлика с бычьей головой, который, дѣйствительно, есть царь ада, т.-е. цар злыхъ духовъ, царь шимнусовъ. Имя хана Бурджи ср. съ Боорчи: такъ назывался самый главный изъ девяти урлуковъ Чингисъ-хана. Это

воръ и узналъ изъ него, что Ванъ-ханъ хочетъ погубить Чингиса, и извѣщаетъ послѣдняго о заговорѣ.

Идыге убѣгаетъ съ преданными ему семью товарищами и скрывается за рѣкой.—Чингисъ, узнавъ о заговорѣ, удаляется съ своими вѣрными товарищами и прячется въ пустынной мѣстности Бальджіуна *). (Не въ разсказѣ о заговорѣ Вана, а въ

можетъ быть предокъ поколѣнія Борджигитъ, къ которому принадлежалъ и самъ Чингисъ-ханъ; Боорчи и Чингисъ можетъ быть смѣшивались; въ однихъ варіантахъ первымъ урлукомъ могъ стоять Чингисъ-ханъ, въ другихъ Боорчи (или Борджи). Разсказъ объ избраніи Чингиса царемъ передается въ двухъ видоизмѣненіяхъ; по одному татары, не вынося притѣсненій Вана, убѣгаютъ и тотчасъ же дѣлаютъ Чингиса царемъ; по другому—Чингисъ объявляется царемъ послѣ того, какъ онъ побѣдилъ и убилъ Вана. Вотъ въ первомъ-то варіантѣ и могли стоять мудрые суды при имени Чингиса. У Марка Поло какъ будто намекъ на это въ словахъ, что Чингисъ своимъ умомъ и справедливостью во время своего бѣгства или изгнанія привлекъ на свою сторону многихъ людей. Въ эпосъ о Карлѣ этотъ мотивъ также проникъ. Въ хроникѣ Weihenstephan'a въ то время, какъ Карлъ воспитывается у мельника, дѣти признаютъ его своимъ вождемъ въ играхъ. Г. Парису это напоминаетъ Кира у Геродота (G. Paris, Histoire poétique de Charlemagne, Paris, 1865. p. 229).

*) Г. Ф. Миллеръ въ прошломъ столѣтіи записалъ, очевидно, у бурятъ особый видъ преданія о бѣгствѣ Чингиса. Ханъ Бадарингой-Цаганъ-тынгири разболѣлся; Шигемуни явился въ видѣ ламы и объяснилъ, что болѣзнь наслана за незнаніе закона и прекратится, если ханъ посвятитъ въ духовное званіе своего сына съ девятью знатными служителями, но тѣ вмѣстѣ съ царевичемъ бѣжали изъ государства, покорили встрѣченный ими народъ и царевича избрали ханомъ. Нужно было по обычаю дать имя новому хану; прилетѣла птица и стала кричать: чингисъ! чингисъ! (Миллеръ, Опис. сибирск. царства, 1750, стр. 5; см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 123). Преданіе получило ламайскую окраску; въ шаманской редакціи, вѣроятно, на мѣстѣ Шигемуни стоялъ шаманъ, который открывалъ хану, что для своего исцѣленія онъ долженъ принести въ жертву Ерлику своего сына; по народнымъ разсказамъ будто бы обреченнаго Ерлику въ выкупъ (джоликъ) за душу больного изгоняли изъ человѣческаго общества въ степь. Бѣгство Чингиса—это эпическое толкованіе обряда изгнанія человѣка въ выкупъ Ерлику. Чингисъ убѣгаетъ съ девятью товарищами (не съ девятью ли урлуками?), Бохакъ въ бурятскомъ преданіи убѣгаетъ съ девятью братьями енгутами (Зап. Вост. сиб. отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 129; ср. въ Алтанъ-Тобчи, стр. 133, Ssanang Ssetzen, Gesch. d. O.-Mong., 75, убѣгаетъ Уранъ-Чинкуй енгутскій), въ киргизской сказкѣ Идыге убѣгаетъ съ

другихъ отдѣльныхъ преданіяхъ Чингисъ убѣгаетъ съ девятью товарищами или съ семью поколѣніями) *).

Спустя нѣкоторое время, Идыге нападаетъ на Тохтамыша Тохтамышъ убѣгаетъ; въ одномъ мѣстѣ онъ спѣшился, чтобы утолить свою жажду; тутъ его настигаетъ сынъ Идыгея и отрубаетъ ему голову.—Чингисъ, собравъ своихъ единомышленниковъ, нападаетъ на Вана; Ванъ убѣгаетъ, скитается въ пустынѣ; тамъ, гдѣ онъ спустился съ лошади, чтобы напиться его убиваютъ и отрубаютъ ему голову.

Надо полагать, что въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ были и розыски потеряннаго царевича. Во-первыхъ, въ киргизскомъ преданіи есть прямое указаніе, что біи идутъ приглашать убѣжавшаго Чингиса возвратиться къ народу; во-вторыхъ, монгольское преданіе о Чингисѣ, брошенномъ въ степи подъ деревомъ, по аналогіи съ калмыцкимъ преданіемъ о Цоросѣ (см. выше стр. 25) должно продолжаться разсказомъ о народныхъ старѣйшинахъ

семью товарищами (Живая Старина, годъ седьмой, в. III и IV, 1898 стр. 302). По аналогіи съ Чингисъ-ханомъ, можно предположить, что Тохтамышъ, отъ котораго убѣгалъ Идыге, подобно Бадарингою, былъ также одержимъ какою-то болѣзнью. Имя Чингису въ другихъ преданіяхъ даетъ шаманъ Тубутъ, а не птица (шибо). Крику птицы могло даваться и другое значеніе. Преданіе о Чингисѣ-младенцѣ сходно съ славянскимъ книжнымъ разсказомъ о Навуходоносорѣ; во время мороваго повѣтрія въ Вавилонѣ всѣ прокаженные со знакомъ на лбу изгонялись изъ города; когда моръ кончился и изгнанные возвращались нашли мальчика подъ деревомъ, котораго кормила коза, а на деревѣ сидѣла сова. Стали выбирать царя; когда Навуходоносоръ проходилъ подъ воротами, рогъ „съ измирномъ" закипѣлъ. Вѣроятно въ разсказѣ о Чингисъ-ханѣ крикъ птицы стоялъ на мѣстѣ рога „съ измирномъ" Отрывки параллельнаго разсказа сохранились въ киргизскихъ преданіяхъ. У хана заболѣлъ сынъ болѣзнью, которая называется алаша и заключается въ появленіи пятенъ на тѣлѣ. Такихъ людей по обычаю отдѣляли; ханъ отослалъ сына, давъ ему сто человѣкъ; мать и бабушка также дали по сту. Изъ этихъ трехсотъ и образовались три киргизскія орды или три сотни (джузъ) (Оч. с.-з. Монг., IV, 368). Эти изгнанные люди посадили царевича на полосатый (аласа) коверъ, подняли его и назвали ханомъ Алаша (Оч. с.-з. Монг., II, 149).

*) Имена девяти товарищей у Миллера совпадаютъ съ именами урлуковъ у Шмидта; каждый изъ нихъ отнесенъ къ какому-нибудь племени; эти племена также совпадаютъ у Миллера и Шмидта, но имена семи поколѣній у Гайтона только отчасти.

идущихъ отыскивать народившагося царя. Тутъ такая же двукратность, какъ въ классическомъ миѳѣ объ Ахиллесѣ: сначала его отыскиваютъ спрятаннаго въ домѣ царя Ликомеда, потомъ, когда Ахиллесъ былъ уже воиномъ, вожди войска идутъ приглашать его, удалившагося въ палатку на морскомъ берегу, возвратиться къ войску. Двукратность замѣчается и въ сказкѣ объ Идыге: первая встрѣча Джанбая съ мудрымъ Идыге можетъ быть признана за конецъ разсказа о визирѣ, искавшемъ и нашедшемъ потеряннаго царевича; Джанбай, ѣдущій къ рѣкѣ Адиль за Идыге,—это отголосокъ разсказа о біяхъ, ѣздившихъ вверхъ по рѣкѣ отыскивать удалившагося Чингиса (см. выше стр. 24, 33, 35).

Въ статьѣ «Тюркская сказка объ Идыге» (Жив. Стар., 1898, в. III и IV, стр. 294) я указалъ на нѣкоторыя основанія подозрѣвать, что это имя Идыге-би было извѣстно и въ Монголіи. Въ особенности къ нему близко имя бурятскаго шамана Одюгэ-бö (Очерки с.-з. Монг., IV, 24). Преданіе, которое я записалъ, разсказываетъ объ этомъ шаманѣ, что онъ скралъ платье дѣвы лебеди въ то время, какъ она купалась, и такимъ образомъ принудилъ ее стать его женой, т.-е. къ нему пріуроченъ тотъ же инцидентъ, какъ и къ бурятскому Хоридою. Если оріенталисты-фольклористы найдутъ возможнымъ признать тожество Чингисъ-хана и Хоридоя (см. выше, стр. 92), то этимъ самымъ Чингисъ-ханъ отожествляется и съ шаманомъ Одюгэ-бö. Объ Идыге-би не говорится подобнаго, но исторія о дѣвѣ, слетающей къ водѣ и тутъ плѣненной, вставлена въ исторію Баба-Тукляса, отца Идыге-би'я (Жив. Старина, 1891 г., вып. 4, стр. 156). Это совпаденіе именъ и мотивовъ убѣждаетъ, что и въ киргизской степи сказка объ Идыге первоначально разсказывала о шаманѣ Идыге и только впослѣдствіи, когда шаманство здѣсь заглохло, бö Идыге превратился въ би'я Идыге *).

Въ центральной части киргизской степи въ горной группѣ Улу-тау одна гора носитъ имя Идыге будто бы потому, говорятъ киргизы, что на ея вершинѣ находится могила этого богатыря. Такое народное объясненіе происхожденія имени этой горы можетъ быть явилось только въ позднѣйшее время, когда

*) *Бö* по монг. „шаманъ", *би* по кирг. „судья".

сказаніе объ Идыге уже секуляризировалось, когда было поза то, что это шаманъ, когда онъ обратился въ народной пам въ ханскаго визиря. Имя горы могло возникнуть еще въ время, когда въ этихъ степяхъ существовало такое же пов неніе горамъ, какое еще и теперь находимъ въ Алтаѣ и Монголіи. Гора Идыге была, вѣроятно, поклонною горой и Ид былъ духъ или геній этой горы *). Кажется, что и въ Мон ліи была поклонная гора сходнаго имени. Въ тѣ времена, ко въ Монголіи господствовалъ тюркскій языкъ, была какая славная гора, своимъ именемъ напоминающая киргизскую.

По китайскимъ лѣтописямъ во времена существованія въ верной Монголіи кочевого тюркскаго государства (Тугю или' кюэ китайскихъ лѣтописей) ханская ставка обыкновенно на дилась у горы Ду-гинь или Юй-ду-гинь (О. Іакинѳъ, Собр. св о народ. Средн. Азіи, ч. I, отд. 2, стр. 276).

Позже Сананъ-Сэцэнъ упоминаетъ гору Ieke Ütük (Больш Ютюкъ) и говоритъ, что при подошвѣ ея былъ похороненъ Чи гисъ-ханъ (Ssanang-Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mong., S. 109); въ танъ-Тобчи (стр. 148) это имя въ формѣ Екэ-Утукъ. При

*) Въ Алтаѣ есть гора Адыганъ (на правомъ берегу Катуни). время (всемірнаго?) потопа предокъ нынѣшняго человѣчества спа на плоту, который и теперь лежитъ на горѣ Адыганъ; повидимо вершина Адыгана первою вышла изъ водъ; значитъ Адыганъ соотв ствуетъ міровой горѣ Сумбуръ. По повѣрью алтайцевъ, кто взойд на эту гору, тотъ уже не возвратится оттуда (Очерки с.-з. Монг., 208; однородное повѣрье съ киргизскимъ объ островѣ Барса-Кильм на Аральскомъ морѣ). Гора эта называется также Эдиганъ (журн Миссіонеръ, 1876, № 5, стр. 38). По словамъ г-жи Швецовой (Алтай калмыки въ Записк. западно-сиб. отд. Геогр. Общ. за 1897 г., кн. XX стр. 13 отд. отт.) въ Алтаѣ нѣсколько горъ, которыя носятъ имя Адыг или Атаганъ или Эдиганъ; къ этимъ горамъ прикрѣплено предані богѣ или духѣ Атаганѣ, о которомъ передаются тѣ же мотивы, к и объ Яикъ-ханѣ (Чаикъ-ханѣ) и Намѣ (спасеніе на плотѣ или кора во время всемірнаго потопа). Послѣ смерти Атагана тѣло его леж три мѣсяца на горѣ, гдѣ его похоронили, а потомъ Атаганъ подня на небо,—повидимому, отголосокъ монгольскаго книжнаго сказані шаманѣ Тубутъ-тэнгри, котораго убилъ Чингисъ-ханъ и тѣло ко раго три дня лежало въ запертой юртѣ, послѣ чего исчезло чер дымовое отверстіе. Идыге убѣгаетъ изъ юрты Тохтомыша чер дымовое отверстіе.

впаденіи мотивовъ въ сказаніи о Чингисѣ съ одной стороны и въ сказаніи объ Идыге съ другой совпаденіе и въ названіяхъ горъ, у которыхъ указываются преданіемъ ихъ могилы, не лишено значенія. Изъ современныхъ названій горъ въ сѣверной Монголіи наиболѣе подходитъ къ перечисленнымъ формамъ имя единственной снѣжной, слѣдовательно самой величественной, горы въ Хангаѣ,—Отханъ-тэнгри, лежащей въ вершинахъ р. Дзабхына (см. Очерки с.-з. Монголіи, I, 237) *).

Чрезъ посредство тюркской сказки сказаніе о Чингисѣ роднится съ библейскимъ разсказомъ. Чингисъ отвѣчаетъ тюркскому Идыге и библейскому Давиду; Ванъ—тюркскому Тохтамышу и библейскому Саулу. Въ монгольскомъ сказаніи совпаденій съ библейскимъ разсказомъ меньше, чѣмъ въ тюркской сказкѣ, но въ лѣтопись, конечно, не все попало изъ устной редакціи преданія о Чингисъ-ханѣ. Прежде она, конечно, была полнѣе и ближе къ тюркской сказкѣ и къ библейскому разсказу. Въ пользу того, что отношеніе сказанія къ библейскому разсказу дѣйствительно существовало, говоритъ также и то, что въ немъ оказалась одна подробность, которая, однако, не сохранилась въ тюркской сказкѣ: это упрекъ убійцѣ. Когда голова Вана была принесена Таянъ-хану, тотъ сказалъ: «Какъ вы осмѣлились поднять руку на такого великаго государя!»

Сходство замѣчается не въ одномъ только сюжетѣ; и въ числѣ именъ, которыми замѣщалось имя Чингиса, было одно сходное. Книжное сказаніе упоминаетъ одного шамана по имени Тубутъ-тэнгри. Въ монгольскомъ языкѣ *б* между гласными можетъ произноситься какъ *в*, наприм., шиво, сувурганъ, альвинъ, Арья-Вало вмѣсто шибо, «птица», субурганъ — «башня», альбинъ—«темный духъ», Арья-Бало (собств. имя); поэтому Тубутъ могло произноситься какъ Тувутъ. Это былъ соперникъ

*) *Отханомъ* монголы зовутъ самаго младшаго сына, который наслѣдуетъ отцовскій очагъ; въ книжныхъ преданіяхъ младшій изъ сыновей иногда носитъ собственное имя Отчигинь или Утчигинь. Обѣ формы начинаются съ *от* или *ут*, что по-тюркски значитъ огонь. Младшій сынъ называется также *едзенъ* или *еджен*ъ; Едзенъ-Богдо—имя, подъ которымъ иногда является въ сказаніяхъ Чингисъ-ханъ, не потому ли, что онъ въ устномъ преданіи является младшимъ сыномъ Есугая (можетъ быть, слѣдуетъ понимать Эсэгэ-малана, т.-е. царя неба), которому по обычаю слѣдовало наслѣдовать отцовскій очагъ.

Чингисъ-хана и его сводный братъ. Сопоставленіе инцидентовъ, въ которыхъ это имя встрѣчается, позволяетъ думать, что это имя давалось и самому Чингису *), или, высказываясь точнѣе, что царскій слуга, противъ котораго царь составляетъ заговоръ, въ монгольскомъ сказаніи назывался Тубутъ или Тувутъ. Вотъ почему Чингисъ-ханъ и былъ извѣстенъ его современникамъ въ Передней Азіи подъ именемъ rex David и отожествлялся съ пророкомъ Давидомъ.

---

*) Основанія, на которыхъ я отожествляю Чингиса съ шаманомъ Тубутомъ, слѣдующія: 1) Чингисъ, подобно Тубуту, также представлялся, повидимому, шаманомъ. Банзаровъ, выше было сказано (стр. 25), упоминаетъ древняго знаменитаго шамана Чингисъ-хаджира, сына неба; это и есть Чингисъ, не историческій, а Чингисъ монгольскихъ легендъ. Лѣтопись выставляетъ Тубута и Чингиса соперниками; едва ли шаманъ могъ явиться соперникомъ свѣтскаго государя; я думаю, тутъ дѣло идетъ о культовомъ соперничествѣ, о соперничествѣ двухъ шамановъ (ср. алтайскую легенду о соперничествѣ двухъ древнихъ шамановъ, изъ которыхъ одинъ называется Газыръ-гамъ; Очерки с.-з. Монгол., IV, 290); 2) кажется возможно предположеніе, что шаманъ Даинъ-тарханъ или Таинъ-тирхинъ есть одно лицо съ Тубутомъ: этому шаману Таинъ-Тирхину приписывался увозъ царской дочери или царской жены (у Чингиса); но и самому Чингису приписывалось отниманіе чужой жены (Шидургу-Тюльгуна) или увозъ царской дочери (Наранъ-хана); шаманъ носитъ званіе тарханъ т.-е. „кузнецъ"; народное повѣріе самого Чингисъ-хана представляетъ также тарханомъ, „кузнецомъ"; 3) бурятское повѣріе знаетъ пастуха небесныхъ стадъ Дебедея; это былъ, повидимому, шаманъ, потому что нынѣшніе шаманы изображаютъ его во время камланья; при немъ собака Бёрте, можетъ быть по забвенію явившаяся на мѣстѣ женщины Бёрте; то же имя носила и жена Чингисъ-хана; 4) Тубутъ былъ убитъ, тѣло его пролежало въ скутанной юртѣ три дня и исчезло; о Чингисѣ подобнаго не говорится, но за намеки на эту трехдневную смерть могутъ быть приняты разсказы о томъ, какъ Чингисъ прячется отъ тайджіутовъ въ горномъ ущельѣ или въ пещерѣ, три раза пытается оставить свое убѣжище и вновь въ него возвращается. Число три сохранилось, только тамъ три дня, здѣсь три раза повторяющійся выходъ изъ заточенія; въ киргизской легендѣ Шингысъ три раза убѣгаетъ въ горы отъ ищущихъ его біевъ; ср. въ урянхайской сказкѣ Ерь Сару (Оч. с.-з. Монг., IV, 344) и въ тангутской лама (Танг. тиб. окраи на Китая, II, 188) три раза не дается своей матери; лама всякій разъ разсыпается костями; тутъ какъ будто три смерти вмѣсто трехдневной смерти; Аю-бодисатта въ дюрбютской легендѣ на третій день послѣ рожденія заточенъ въ 365 вазъ и самъ разрушаетъ эти стѣны своего заточенія (Оч. с.-з. Монг., IV, 313).

Если сюжетъ о Чингисѣ и Бёрте попалъ въ карловингскій эпосъ, то вмѣстѣ съ нимъ могли войти туда и другіе эпизоды изъ сказанія о Чингисѣ, а также и имя Тубутъ или Тувутъ. Такимъ родомъ можно объяснить появленіе въ карловингскомъ эпосѣ намековъ на библейскіе сюжеты о Давидѣ и самаго имени Давидъ.

Въ романѣ о Карлѣ заговоръ встрѣчается два раза. Одинъ разъ его замышляютъ братья во Франціи, до его бѣгства въ Испанію, во второй—сынъ Галафра Марсиль во время пребыванія Карла въ Испаніи.

Въ монгольскихъ книжныхъ памятникахъ описано нѣсколько заговоровъ противъ Чингиса.

1) Въ то время, какъ Чингисъ находился при дворѣ Вана или въ такой дружбѣ съ нимъ, что Ванъ называетъ Чингиса своимъ сыномъ и аньдой, т.-е. другомъ, сынъ Вана Санькунь начинаетъ бояться популярности Чингиса и старается разрушить дружбу своего отца съ Чингисомъ. Онъ старается убѣдить отца. что Чингисъ, пришедши въ силу, лишитъ его ханскаго престола. Ванъ сначала оставался вѣренъ своему другу, но потомъ согласился войти въ тайный заговоръ противъ Чингиса. По совѣту Санькуня было придумано пригласить Чингиса въ ставку Вана будто для того, чтобы отдать за него или за его сына замужъ дочь Вана. къ которой Чингисъ сватался *); на самомъ же дѣлѣ умыселъ былъ убить Чингиса, какъ только онъ пріѣдетъ. Чингисъ, получивъ приглашеніе и не подозрѣвая коварства, отправился къ хану. Два человѣка Бадай и Кишликъ принесли кумысъ въ домъ Ѣке-Черяня, одного изъ участниковъ въ заговорѣ, и подслушали, какъ онъ своимъ семейнымъ разсказывалъ о рѣшеніи заговорщиковъ; эти люди тотчасъ же дали знать Чингису, за что впослѣдствіи получили отъ него званіе тархановъ.

2) Бухэ-Чжингиръ пригласилъ къ себѣ Чингиса будто бы на пиръ; въ юртѣ была вырыта яма и прикрыта. У Бухэ-Чжингира было намѣреніе, когда Чингисъ войдетъ въ юрту, столкнуть его въ яму. Чингисъ вошелъ въ юрту, но коварство хозяина

*) У Рашидъ-Эддина и въ Юань-чао-ми-ши Чингисъ-ханъ сватаетъ у Вана невѣсту за своего сына; у Марко Поло и у Vincentius Bellovacentis онъ проситъ дочь Вана за себя (Oppert, Der Presbyter Iohannes in Sage und Geschichte, Berlin, 1864, S. 66).

было своевременно замѣчено, началась свалка между сторонни-ками Чингиса и Бухэ-Чжингира. Въ это время Тохтагаху по-спѣшно посадилъ Чингиса на лошадь и выпроводилъ изъ толпы. За это спасеніе онъ получилъ потомъ отъ Чингисъ-хана званіе тархана.

Есть еще заговоръ, о которомъ монголы передаютъ только устно; въ разсказѣ объ этомъ заговорѣ имя Чингисъ-хана не упоминается, но тѣмъ не менѣе этотъ разсказъ можетъ быть включенъ въ кругъ сказаній о Чингисъ-ханѣ.

Монгольскій князь Шидырванъ становится во главѣ заговора монгольскихъ князей противъ китайскаго императора. Князья собрались вмѣстѣ и принесли клятву быть вѣрными данному слову; для скрѣпленія клятвы они ѣли мясо чернаго козла и пили его кровь. Нашелся однако между князьями предатель; это былъ князь Уй-джанджинъ. У Шидырвана былъ совѣтникъ Дондукъ-Сохоръ, «кривой Дондукъ»; онъ замѣтилъ, что Уй-джанджинъ въ совѣтѣ князей смотрѣлъ не хорошо, и предупреждалъ Шидырвана, но Шидырванъ не придалъ значенія словамъ Дондука. Уй-джанджинъ далъ знать о заговорѣ въ Пекинъ, было прислано войско. Шидырванъ бѣжалъ изъ Монголіи въ Сибирь, но дархаты, живущіе на границѣ Сибири, указали ему ложную дорогу; онъ зашелъ въ слѣпое ущелье, въ вершинѣ котораго выхода не было и долженъ былъ вернуться назадъ; при выходѣ изъ ущелья онъ былъ окруженъ китайскимъ войскомъ, схваченъ и казненъ.

Этотъ разсказъ, мнѣ кажется, можетъ быть отнесенъ къ кругу чингисхановскихъ сказаній на слѣдущихъ основаніяхъ. Бурятскія легенды отожествляютъ Шидырвана, или, какъ они называютъ, Шудурмана, съ Шидургу-тюльгуномъ (см. мою статью «Акирь повѣсти и Акирь легенды» въ Этногр. Обозр., кн. XX, стр. 123), т.-е. съ тѣмъ царемъ, у котораго Чингисъ-ханъ отнимаетъ жену. Окончаніе имени *ванъ* напоминаетъ другого соперника Чингисъ-хана, Вана кирейскаго. Ванъ составляетъ заговоръ противъ Чингисъ-хана; Шидырванъ противъ Едженъ-хана, подъ которымъ современные разсказчики разумѣютъ китайскаго императора, но этотъ титулъ вѣроятно очень древній и былъ кажется синонимомъ Чингисъ-хана; по крайней мѣрѣ въ Алтанъ-Тобчи и у Сананъ-Сэцэна Чингисъ въ данномъ эпизодѣ замѣненъ именемъ Эдзенъ-богдо.

Редакція сказанія о Шидырванѣ симпатизируетъ заговорщику, но участіе дархатовъ въ сказаніи наводитъ на мысль, что была и другая редакція, въ которой симпатія была на сторонѣ китайскаго императора. Монголъ, редакторъ сказанія, придалъ Шидырвану характеръ страстотерпца за націю; Шидырванъ хотѣлъ освободить свой народъ отъ чужеземнаго ига, но пострадалъ вслѣдствіе измѣны; его новаго пришествія нѣкоторые монголы ждутъ такъ же, какъ другіе монголы ждутъ другого монгольскаго мессію Чингисъ-хана. Но преданіе вводитъ въ число дѣйствующихъ лицъ дархатовъ; хотя оно не говоритъ, что они получили свое имя потому, что оказали императору услугу, но это нужно предполагать. Тарханство въ легендахъ обыкновенно дается за спасеніе молодого гонимаго царевича отъ угрожающей ему гибели. Въ этомъ смыслѣ можетъ быть истолковано и преданіе о Шидырванѣ. Была, вѣроятно, другая редакція и именно такая: Едженъ-ханъ, не китайскій императоръ, а молодой монгольскій царевичъ, можетъ быть оставшійся послѣ смерти отца сиротою (какъ Темучинъ или Чингисъ послѣ смерти Есугая, какъ Карлъ послѣ смерти Пепина), терпитъ гоненіе; монгольскіе князья съ Шидырваномъ во главѣ составляютъ заговоръ, чтобы убить царевича, но Уйджанджинъ остался вѣренъ молодому принцу. Онъ предупреждаетъ царевича. Уй-джанджинъ сыгралъ роль Бадая и Кишлика, выдавшихъ заговоръ Вана кирейскаго, или роль Джанбая тюркской сказки *). Племя, которое своимъ обманомъ передало Шидырвана въ руки Едженъ-хана, тоже оказало ему услугу и за это, можетъ быть, получило тарханство.

Изъ приведенныхъ сейчасъ разсказовъ наибольшее сходство

*) Монгольская лѣтопись сохранила разсказы, какъ Чингисъ-ханъ сварилъ старѣйшинъ въ 70 котлахъ; это можетъ быть разсказъ объ исходѣ заговора старѣйшинъ противъ Чингиса или Едженъ-хана (Рашидъ Эддинъ, Истор. Монг. въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 96; Aboul-ghâzi-bégâdour-khan, Hist. des Mog. et Tatares, trad. par le bar. Desmaison, St.-Ptb., 1874, t. II, p. 79; Труды Пек. дух. мисс., IV, 64). Отрывокъ изъ киданьской исторіи казнь надъ семью старѣйшинами приписываетъ киданьскому хану Амбаганю (Васильевъ, Ист. и древн. вост. Азіи въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. IV, стр. 11). Не въ связи ли съ этой формой сказочное имя Джанбаій? Не стояло ли оно иногда на мѣстѣ гонимаго молодого царевича?

замѣчается между исторіей заговора Вана кирейскаго про
Чингиса съ одной стороны и заговоромъ Марсиля противъ
ла (Meynet'a) съ другой (по chanson Maynet). Meynet т.-е. Ка
возвращается въ резиденцію Галафра послѣ побѣды надъ Бре
томъ, отъ котораго онъ завоевалъ мечъ Дурандаль. Марс
сынъ Галафра, конспирируетъ противъ Карла. Галіена, дочь
лафра, влюбленная въ Карла, узнаетъ о заговорѣ брата и
крываетъ его отцу *). Галафръ беретъ Карла подъ свою защи
грозитъ сыновьямъ смертью въ случаѣ, если они обидятъ
ла. Но Марсиль убѣждаетъ отца, что Карлъ втайнѣ пит
намѣреніе лишить его, Галафра, престола и перебить сирійп
Галафръ вѣритъ Марсилю и вступаетъ въ заговоръ. Гал
умѣвшая читать будущее по звѣздамъ, угадала, что Карлу
товится гибель, и предупреждаетъ его; Карлъ на кораблѣ у
ваетъ изъ царства Галафра (Gautier, Les ép. franç., III, 3

Во французской сказкѣ мѣсто Вана кирейскаго заним
Галафръ, на мѣстѣ Санкуня стоитъ Марсиль. Галафръ так
какъ и Ванъ, сначала колеблется, но потомъ вступаетъ в
говоръ съ сыномъ. Разница, впрочемъ, въ исходѣ заговора
монгольскомъ сказаніи заговоръ открытъ Чингису двумя с
ми, вносившими кумысъ къ одному изъ заговорщиковъ
фрунцузской сказкѣ—дочерью царя покровителя, Галафра, Г
ной. Монгольская исторія кончается войной Чингиса съ Ван
его торжествомъ и смертью Вана; во французской сказкѣ К
убѣгаетъ изъ царства Галафра и только. И въ монголь
Чингисъ, узнавъ о заговорѣ, убѣгаетъ и прячется въ пуст
но потомъ возвращается съ войскомъ и ведетъ войну. Фран
ская сказка какъ будто оборвалась и не докончила сюжет

Съ тѣмъ же монгольскимъ разсказомъ о заговорѣ Вана м
сравнить и другой заговоръ противъ Карла, именно заговор
братьевъ—Heudri и Rainfroi. Милонъ скрываетъ у себя Карла
боязни, чтобы его не отравили братья; въ монгольскомъ с

*) Подобно тому, какъ Ванъ отзывается о Санкунѣ, какъ о н
жествѣ (см. выше стр. 39), Галіена говоритъ о Марсилѣ, что
ничего не стоитъ (L. Gautier, Les ép. franç., III, 87). Въ монголь
преданіи поводъ къ ненависти Марсиля къ Чингисъ-хану опред
нѣе: Ванъ усыновилъ Чингисъ-хана старшимъ сыномъ, т.-е. устра
Санкуня отъ престолонаслѣдія.

ніи мѣсто Милона, кажется, занимаетъ Мунликъ; когда Чингисъ оспротѣлъ по смерти отца, Мунликъ принялъ мать Чингиса къ себѣ въ домъ, такъ что Чингисъ выросъ въ домѣ Мунлика (см. выше, стр. 43). Братья Карла говорятъ пэрамъ, что слѣдуетъ короновать Карла, но это предложеніе имѣло такую же коварную цѣль, какъ предложеніе Вана выдать дочь за Чингиса; они хотѣли только вызвать Карла изъ его убѣжища, чтобы убить его. Пятнадцатилѣтній Карлъ отправился въ Реймсъ. Братья не выдержали своей роли и испортили свое дѣло. Они увлеклись желаніемъ унизить Карла и заставили его служить за столомъ во время пира. Карлъ принесъ къ столу жаренаго павлина и бросилъ его въ лицо брата Рэнфруа (въ другой версіи въ Годерика). Произошло смятеніе, братья бросились на Карла, но графъ Гугонъ и князь d'Anger выхватили его изъ свалки и скрыли въ замкѣ около Реймса. Давидъ вошелъ въ довѣренность къ братьямъ, вывѣдалъ ихъ умыселъ убить Карла, отыскалъ Карла, и настоялъ, чтобы онъ бѣжалъ изъ Франціи. Въ нѣмецкомъ «Karl Meynet» также Давидъ увозитъ Карла въ Толедо къ Галафру (Gautier, Les Épopées françaises, III, 36 и 42, 43).

Давидъ выступаетъ здѣсь въ роли покровителя малолѣтняго Карла. Онъ разузнаетъ о заговорѣ братьевъ и предупреждаетъ Карла; слѣдовательно онъ играетъ здѣсь ту же роль, какъ Іонафанъ въ библейскомъ разсказѣ, какъ Джанбай въ тюркской сказкѣ объ Идыгэ и, можетъ быть, какъ Бадай и Кишликъ въ разсказѣ о заговорѣ Вана противъ Чингиса. Сравнительно съ библейскимъ разсказомъ Іонафану отвѣчаетъ Давидъ, а мѣсто библейскаго Давида занимаетъ Карлъ. На библейскій разсказъ можетъ быть намекаетъ и подробность о павлинѣ, брошенномъ въ лицо противника. Отраженіе этой подробности какъ будто есть и въ тюркской сказкѣ объ Идыге; Саулъ бросаетъ въ Давида копье, Джанбай бросаетъ въ Идыге тряпкой; разница, однако, въ томъ, что въ библейскомъ разсказѣ гонитель бросаетъ предметъ въ гонимаго, въ средневѣковомъ романѣ гонимый въ гонителя, а въ тюркской сказкѣ въ гонимаго бросаетъ его другъ. Въ тюркской сказкѣ эта подробность повторяется; въ концѣ ея сынъ Идыгея, въ досадѣ на отца за обиду, бросаетъ въ него балалайку и вышибаетъ ему глазъ.

Такъ какъ на Карла были перенесены сюжеты, въ монголь-

ской эпикѣ соединенные съ именемъ Чингиса, то имя Давида и темы библейскаго разсказа, которыя замѣчаются въ карловингскомъ эпосѣ, могутъ быть и невмѣняемы христіанскому вліянію; они явились тутъ вмѣстѣ съ ордынскимъ сюжетомъ о царѣ, составляющемъ заговоръ противъ своего слуги, и имя Давидъ явилось тутъ подобно тому, какъ въ XIII вѣкѣ оно явилось на мѣстѣ Чингиса (гех Давидъ); подъ этой формой въ карло вингскій эпосъ вошло имя Тубутъ, которое находится въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ. Мѣсто, которое Давидъ занимаетъ въ романѣ, можетъ указывать, что и въ монгольскомъ сказаніи Тубутъ въ недошедшихъ до насъ версіяхъ стоялъ въ другихъ отношеніяхъ къ Чингисъ-хану. Тубутъ, какъ у Рашидъ-Эддина (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., V, 159), такъ и въ Юань-чао-ми-ши (Труды пекинск. дух. миссіи, IV, 137) называется сыномъ Мунлика, того самаго, который оказывалъ покровительство осиротѣвшему Чингису, у котораго онъ жилъ съ матерью послѣ смерти отца и который отговорилъ его ѣхать въ Вану. Юань-чао-ми-ши и Рашидъ-Эддинъ изображаютъ Тубута соперникомъ Чингиса, но въ другихъ памятникахъ этого нѣтъ. Выше я уже высказалъ предположеніе (стр. 43 и 44), что былъ разсказъ, въ которомъ Тубуту можетъ быть приписывалось болѣе дѣятельное участіе въ возведеніи Чингиса на царство, т.-е. въ ордынской редакціи о Ванѣ, составившемъ заговоръ противъ Чингиса, Тубуту приписывалось открытіе заговора (иначе сказать, онъ стоялъ на мѣстѣ Бадая и Кишлика) или вообще спасеніе Чингиса отъ гибели. И если справедлива догадка, что Тубутъ-Тэнгри и Даинъ-тере-тарханъ-бо (или Даинъ-тирхинъ, Даинъ-тэнгиръ) одно и то же лицо, то званіе тарханъ (тирхинъ, вѣроятно, испорченное тарханъ) придано было этому шаману за его услугу гонимому Чингису.

Тому же ордынскому сказанію о Чингисъ-ханѣ (Тубутѣ?) принадлежитъ и еще одинъ штрихъ въ романѣ о Карлѣ. Въ монгольскомъ сказаніи убійца Вана получаетъ упрекъ за свой поступокъ; царь говоритъ ему: „какъ ты поднялъ руку на такого великаго государя?“ Эти слова тожественны съ тѣми, которыя произнесъ библейскій Давидъ, когда амалекитянинъ принесъ ему голову Саула: „какъ ты поднялъ руку на помазанника Божія?“ Въ средневѣковомъ романѣ Карлъ собственною рукой уби-

ваетъ своего врага, брата Гедри, потому что на человѣка королевской крови простой человѣкъ не долженъ поднимать руки (Gast. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 243).

Karlamagnûs-saga иначе изображаетъ открытіе заговора братьевъ противъ Карла: Карлъ самъ его открываетъ. Двѣнадцать пэровъ составляли заговоръ противъ Карла. Такая редакція напоминаетъ болѣе заговоръ Шидырвана противъ Едженъ-хана, чѣмъ заговоръ Вана кирейскаго противъ Чингиса. Карлъ, по внушенію ангела, съ воромъ Basin'омъ идетъ воровать къ графу Reinfrei à Tongres; это братъ Heudri'я, который стоитъ во главѣ заговора. Воры тайно вошли въ спальню графа; Reinfrei сообщаетъ женѣ о заговорѣ. Карлъ, скрытый за занавѣской брачной кровати, слышитъ все, и потомъ предаетъ казни всѣхъ измѣнниковъ (Gautier, Les épopées francaises, III, 34).

Отъ разсказа о Шидырванѣ эта версія отклоняется тѣмъ, что заговоръ не выданъ однимъ изъ заговорщиковъ, а подслушанъ, такъ же, какъ и въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ, только въ послѣднемъ самъ Чингисъ, противъ котораго замышляется заговоръ, въ подслушиваніи не участвуетъ; подслушиваютъ заговоръ какіе-то два лица—Бадай и Кишликъ *); не потому ли два, что это отголосокъ сказки о царѣ, идущемъ воровать вмѣстѣ съ воромъ и открывающемъ заговоръ? Въ монгольскомъ разсказѣ Ванъ стоитъ какъ будто на мѣстѣ французскаго заговорщика Heudri, Ѣке-Черянь, въ домѣ котораго подслушанъ заговоръ, на мѣстѣ Reinfrei à Tongres.

Сказка съ сходнымъ сюжетомъ записана и у монголовъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 323—324). Еджень-ханъ пожелалъ знать о своемъ будущемъ и ворожея сказалъ ему, что ему предстоитъ гибель, которой, однакожъ, онъ можетъ избѣжать, если пойдетъ воровать. Еджень-ханъ вышелъ тайно изъ дворца, встрѣтилъ человѣка, который оказался воромъ, идущимъ на промыселъ и

---

*) Имя Кишликъ встрѣчается въ запискахъ китайскаго монаха Чань Чуня, путешествовавшаго изъ Китая въ Туркестанъ въ ставку Чингисъ хана; Чань-Чунь говоритъ, что Кишликъ получилъ отъ Чингиса званіе тархана. Значитъ Кишликъ дѣйствительное лицо. Могло случиться такъ, что Кишликъ въ самомъ дѣлѣ получилъ тарханство за какую-то услугу, хотя и не въ родѣ той, какая ему приписана въ Юань-чао-ми-ши, но народъ привыкъ съ словомъ тарханъ соединять сюжетъ сказки о спасителѣ царя и пріурочилъ сказку къ Кишлику.

присоединился къ нему. Они пошли воровать въ домъ Кокъ джанжина; опытный воръ неопытнаго Еджень-хана поставил у юрты, и велѣлъ ему подслушивать, что въ юртѣ будутъ го ворить, а самъ полѣзъ во дворъ, гдѣ были овцы, чтобы украст одну изъ нихъ. Еджень-ханъ слышитъ разговоръ Кокъ-джан джина съ женой; джанджинъ *) приготовилъ ядъ и хочетъ от равить имъ Еджень-хана; тогда ханскій престолъ перейдетъ к сыну Кокъ-джанджина. На другой день Кокъ-джанджинъ подно ситъ ядовитый напитокъ Еджень-хану, но тотъ настаиваетъ чтобы Кокъ-джанджинъ самъ его выпилъ.

Я думаю, что въ этой сказкѣ въ прежнее время подъ име немъ Еджень-хана подразумѣвали не китайскаго императора, как это дѣлаютъ теперь монголы, а Едзена-богдо, т.-е. Чингисъ-хана Вмѣстѣ съ другими темами, соединенными съ именемъ Чингисъ хана, и эта тема могла перейти на Карла. Можетъ быть она в въ ордѣ разсказывалась съ сходнымъ именемъ, напримѣръ, с именемъ Хараликъ, Харалтукъ или Гэрэлъ.

Въ другой версіи повѣсти о Карлѣ, шедшемъ воровать вмѣ стѣ съ Элегастомъ и открывшемъ измѣну Эккериха Эккермунд скаго, одна подробность — Элегастъ слышитъ, какъ пѣтухи го ворятъ, что за стѣной находится король и, приходитъ отъ этог въ ужасъ (Gast. Paris, Hist. poétique de Charlemagne. p. 317)— напоминаетъ другую монгольскую сказку о Гыгэръ-Меджитѣ или Бэгэръ-Меджитѣ (Викаръ-мадзади сказки Арджи-бурджи, индѣй скій Викрамадитья), который идетъ воровать и подслушивает разговоръ въ палаткѣ у купцовъ; Шялъ, находящійся въ па латкѣ, передаетъ своимъ товарищамъ разговоръ волковъ; он говорятъ, что за стѣной подслушиваетъ воръ Бэгэръ пугается.

Какъ въ предыдущей сказкѣ два дружественныхъ персонажа— Еджень-ханъ и воръ, такъ и здѣсь два, Бэгэръ-Меджитъ, воръ и Шялъ—воспитанникъ волковъ; Бэгэръ и Шялъ въ нѣкоторомъ родѣ братья, хотя они родились отъ разныхъ матерей, но зача ты отъ съѣденной муки изъ одной и той же чашки; сказк о Бэгэрѣ кончается тѣмъ, что Бэгэръ и Шялъ вдвоемъ идут въ бывшее царство отца Бэгэра, обнасилованное Ухырь Бама

*) Джанжинъ въ монгольск. произношеніи китайское цзянь-цзюн „генералъ-губернаторъ“.

ханомъ, т.-е. Коровой Бама-ханомъ (Оч. с.-з. Монг., II, 154), и убиваютъ насильника.

Выше уже было указано на сходство именъ этихъ товарищей съ именами убійцъ Вана кирейскаго (Хорису-Маджу и Тунгъ-Шялъ); имя убитаго ими царя Ухырь-Бама-хана вѣроятно то же, что Ванъ-ханъ (см. выше, стр. 236). Это сближеніе убійцъ Вана съ убійцами Бама-хана вводитъ имя Гыгэра или Бэгэра въ легенду о Чингисѣ. Не оно ли, вмѣстѣ съ пріуроченіемъ Чингисовскихъ темъ къ Карлу, явилось въ карловингскомъ эпосѣ подъ видомъ Makaire? Сказка о Бэгэрѣ имѣетъ нѣкоторое сходство съ романомъ «Makaire». Царица въ монгольской сказкѣ идетъ въ ссылку подобно Blanchefleure'ѣ романа «Makaire», подобно Sibille'ѣ въ романѣ «Sibille». Дорогой она родитъ сына, подобно Бланшифлерѣ и Сибиллѣ; покровительствующаго персонажа, отвѣчающаго Varocher'у, здѣсь нѣтъ; вмѣсто того здѣсь спутницей царицы является служанка, которая также родитъ сына, зачатаго отъ остатковъ чудотворной, дающей чадородіе муки, но она сына этого покидаетъ въ степи, засунувъ его въ волчью нору; это и есть Шялъ, который выросъ съ волчатами, выкормленъ и воспитанъ волчицей; двѣ женщины, послѣ нѣкотораго скитанія, находятъ убѣжище у иностраннаго государя, который принимаетъ ихъ дружелюбно и съ почестью; это мѣсто соотвѣтствуетъ пребыванію Бланшифлеры во дворцѣ венгерскаго короля или у константинопольскаго императора; затѣмъ слѣдуетъ конецъ—Бэгэръ и Шялъ отправляются возвращать отцовское наслѣдіе Бэгэра. Такъ какъ начало не сходно—царь, мужъ царицы, убитъ насильникомъ и царица пошла въ изгнаніе не по неразумному суду своего мужа, какъ во французскомъ романѣ, а чтобы избѣжать плѣна,—то и конецъ сообразный съ этой редакціей: Бэгэръ убиваетъ царя насильника, по волѣ котораго царица должна была оставить свой дворецъ. Бэгэръ отвѣчаетъ во французскомъ романѣ Люи, сыну Карла; въ Шялѣ, помощникѣ Бэгэра, можетъ быть скрывается Varocher. Въ немъ, какъ и въ Varocher'ѣ, есть намеки на звѣриную природу; онъ выросъ съ волками; они ему помогаютъ своими совѣтами; въ бурятской версіи того же сюжета (сказка «Анъ-Богдоръ» въ Оч. с.-з. Монг., IV, 282) они даже помогаютъ ему дѣйствіемъ: они изгрызаютъ доспѣхи царскаго войска, которому приказано схватить этого волчьяго воспитанника.

Въ монгольской сказкѣ, однако, нѣтъ ничего, что соотвѣтство вало бы эпизоду о Макерѣ и собакѣ, мстящей за смерть своег хозяина *); но за персонажъ, замѣщающій Макера, можно при нять Ухырь-Бама-хана; онъ такой же врагъ царицы, какъ Ма керъ врагъ королевы. Вступленіе Ухыря въ повѣсть однако ино онъ убиваетъ мужа царицы и царица должна бѣжать изъ дворц (во французскомъ романѣ Макеръ клевещетъ на королеву і убѣждаетъ Карла въ виновности королевы; королева удаляетс изъ дворца по приказанію мужа). Такое начало устранило из

*) Въ испанскомъ романѣ Historia de la Reyna Sebilla Карлъ подо зрѣваетъ свою жену Себиллу (Sibille, Sevilla) въ невѣрности (въ ро манѣ „Makaire" на королеву Бланшифлеру, стоящую на мѣстѣ Себиллы клевещетъ Макеръ, который добивался любви королевы, но получил отказъ) и хочетъ сжечь ее на кострѣ, но по совѣту Naime'a ограни чивается тѣмъ, что велитъ отвести ее въ лѣсъ; проводить ее въ ссылку приказано вассалу Auberi de Montdidier. Королевскій маршалъ Makair ѣдетъ за ними вслѣдъ, хочетъ овладѣть королевой и съ оружіемъ въ рукахъ нападаетъ на Обри, который былъ безъ оружія. Обри убитъ, королева во время свалки убѣжала въ лѣсъ, Макеръ безъ успѣха воз вращается въ Парижъ. Вѣрная собака три дня караулитъ тѣло своег хозяина Обри, на четвертый, проголодавшись, бѣжитъ въ Парижъ вбѣгаетъ во дворецъ во время обѣда, хочетъ подобрать крошки под столомъ, но увидѣла подлѣ Карла Макера и бросается на него. По со вѣту Naime'a идутъ слѣдомъ за собакой и находятъ убитаго. Подозрѣ ваютъ въ убійствѣ Макера, но никто не смѣетъ выступить противі него съ обличеніемъ. Исходъ былъ найденъ такой: пусть на поединок выйдетъ собака, и Макеръ пусть сразится съ ней, вооруженный одно палкой. Майнцы, родъ Макера, хотятъ убить собаку, но она отдана под защиту Augel'ю справедливому (Augel le justo, Augier, Urgel). Двѣна дцать пэровъ Франціи судятъ Макера; епископъ съ реликвіями св. Евста фія убѣждаетъ Макера обратиться къ Богу съ молитвой. Макеръ отка зывается, начинается поединокъ. Собака схватила Макера за горло і прижала къ землѣ; онъ признался въ убійствѣ (Gast. Paris, Hist. poét. p. 390; Wolf, Über die Leist. d. Franzos. etc., S. 124; L. Gautier, Les ép franç., III, 684 и 687; Les anciens poëtes de la France, t. IX, 1866, Paris preface par Guessard). Alberic de Trois-Fontaines записалъ подъ 770 г исторію Hildegard'ы: онъ говоритъ, что въ галльскихъ пѣсняхъ он называется Sibilia; отвести ее въ ссылку поручено Albrico milite monti Desiderii; измѣнникъ Machario;Naimes названъ Naaman (Gessard, l. c., p XII); въ итальянской поэмѣ „Makaire" Обри является подъ именем Albaris (ib., XXI). По нѣкоторымъ преданіямъ дуэль съ собакой про исходила на островѣ Notre Dame въ Парижѣ (Gautier, l. c., 699).

вленіе эпизода о клеветникѣ и о собакѣ. Если допу-
зненіе роли Ухыря на манеръ Макера, изъ насильника
ить его въ вельможу-клеветника, то такимъ измѣне-
волковъ, покровителей Шяла, было бы приготовлено
ки.

скій романъ «Makaire» и его испанская версія «His-
Reyna Sebilla» имѣютъ тотъ же сюжетъ, какъ и ро-
льшеногой Бертѣ, т.-е. это разсказъ о королевѣ, ко-
ученной съ своимъ мужемъ. Въ романѣ о Бертѣ король-
ывается Пепиномъ; по всей вѣроятности это имя стоитъ
какого-нибудь другого имени; въ «Макерѣ» и въ «Исто-
левѣ Себиллѣ» мужъ Карлъ Великій. Королева носитъ
ота, Бланшифлера и Себилла. Злой умыселъ, который
королеву съ мужемъ, построенъ различно; въ ро-
ртѣ разлуку устраиваютъ двѣ злыя служанки; въ ро-
Макеръ» и «Королева Сибилла» злыя козни приписы-
керу, который принадлежитъ къ семьѣ какихъ-то злыхъ
(Макеръ—отецъ того Hanelon'a, который измѣнилъ во
года въ Испанію и былъ виновникомъ избіенія двѣна-
овъ въ Ронсевалѣ и гибели Роланда); въ нѣмецкомъ
Гильдегардѣ у Винцентія изъ Бовэ братъ мужа послѣ
его ухаживанія потерпѣли неудачу. Романъ о Сибиллѣ
ступаетъ къ разсказу о томъ, какъ Макеръ придумываетъ
погубить королеву; тутъ вѣроятно опущенъ разсказъ,
добивался любви у королевы и получилъ отказъ. Что
чинался домогательствами Макера, объ этомъ заста-
ватъ поведеніе Макера послѣ того, какъ королева при-
къ изгнанію и рыцарю Обри поручено отвести ее въ
керъ нападаетъ на Обри съ намѣреніемъ овладѣть ко-

вшись въ лѣсу, королева встрѣчаетъ страннаго чело-
орый во французскомъ романѣ называется Varocher
us), въ испанскомъ Barouquel (Baroquel). Онъ имѣетъ
ростъ и дикій видъ; собачьи зубы, всклокоченные во-
ови, сверкающіе зеленые глаза; онъ одѣтъ въ грубое
платье. Этотъ звѣрообразный съ виду, но въ дѣйстви-
добродушный человѣкъ принимаетъ женщину подъ
иту и берется доставить ее къ ея отцу константино-

польскому императору Richier'у (Ричарду). Дорогой королева р дитъ сына Люи со знакомъ красной звѣзды на плечѣ *). Посл родовъ они продолжаютъ путь; Barouquel въ огромной шляп съ палкой, окованной желѣзомъ, молча и забавно озираясь, идет впереди. Далѣе въ испанскомъ романѣ къ этой компаніи присоед няется еще Guiomar, плутоватый человѣкъ и воръ, умѣющ посредствомъ заклинаній наводить сонъ. Пользуясь своимъ в щимъ знаніемъ, Guiomar добываетъ средство для дальнѣйшаг путешествія въ Константинополь. Императоръ идетъ войной н Карла; Карлъ осажденъ и въ затруднительномъ положеніи; он не можетъ прогнать непріятелей; онъ обворованъ; Барукэль угнал его коня, Guiomar укралъ его мечъ Joyeuse. Папа убѣждает Карла примириться съ королевой, но Карлъ упрямится. Въ про тивномъ лагерѣ придумали пойти къ Карлу въ покаянной про цессіи, всѣ въ однѣхъ рубашкахъ, женщины до пояса голыя, паст на колѣна и просить о милосердіи. Императоръ, папа, сынъ Карл Люи, королева идутъ къ Карлу и Карлъ своей пурпуровой ман тіей прикрываетъ наготу королевы, обнимаетъ ее и возвращает на мѣсто.

Выше уже была приведена исторія китайской богини Гуань-ин для сравненія съ разсказомъ Винцентія Бовэзскаго объ импера рицѣ Гильдегардѣ (стр. 14). Исторія Сивиллы также даетъ точк совпаденія съ китайской легендой. Гуань-инь прогнана изъ цар

*) Въ Reali di Francia со знакомъ кроваваго креста на правомъ плеч родился Fioravante; это было истолковано, какъ предсказаніе, что Fiora vante будетъ королемъ Франціи. Послѣ того и другіе всѣ члены это фамиліи родились или съ крестомъ на плечѣ или просто съ красны пятномъ; знаки этого послѣдняго вида назывались nielle. Съ знакам креста родились только Fioravante, Beuve, Charlemagne, Roland Guillaum d'Orange (Les anciens poëtes de la France, t. IX, 1866, Paris preface par Guessard, p. XCII). Чингисъ-ханъ родился съ комкомъ запек шейся крови въ рукѣ (Юань-чао-ми-ши, 39; см. также въ примѣчаніях Шмидта къ Сананъ-Сэцэну, стр. 375: прим. 12 къ стр. 63), а по Алтанъ Тобчи съ яшмовою печатью въ правой рукѣ (стр. 139). По другом преданію, помѣщенному выше (стр. 124), печать (съ изображеніемъ сва сти), была заключена въ камнѣ, находившемся къ югу отъ юрты, въ кото рой родился Чингизъ. Это было истолковано какъ предсказаніе, что Чингисъ-ханъ будетъ повелителемъ вселенной. Въ дюрбютской сказкѣ съ комкомъ крови въ рукѣ родился богатырь Иринъ-Саінъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 429).

скаго дома въ дикій лѣсъ; потрясенная гоненіемъ отца (здѣсь отецъ вмѣсто мужа), она упала безъ чувствъ; когда очнулась, она увидѣла предъ собою дикое животное, тигра; думая, что все равно погибать, чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше, она двинулась къ нему навстрѣчу, но звѣрь былъ только по наружному виду страшнымъ, на самомъ же дѣлѣ онъ оказался такимъ же добродушнымъ, какъ и Varocher; это былъ духъ той мѣстности; онъ отвозитъ Гуань-инь на островъ Путо.

Во французскомъ романѣ какая-то несообразность; Карлъ несправедливо заподозрилъ королеву въ измѣнѣ; оклеветенная и невинно пострадавшая королева идетъ въ покаянной процессіи къ Карлу, позорно обнаженная, и проситъ прощенія, не будучи виноватой. Редакція китайской легенды разумнѣе; родители изгнанной дочери идутъ на островъ Путо и извиняются предъ нею въ своей несправедливости (Annales du Musée Guimet, t. II, p. 188).

Вѣроятно, кромѣ этой, единственной, намъ извѣстной легенды о Гуань-инь-пусѣ, у китайцевъ есть еще или, по крайней мѣрѣ были другія о ней легенды; такъ приходится думать потому, что встрѣчаются китайскія иллюстраціи къ жизни Гуань-инь, которыя не могутъ быть истолкованы при помощи приведенной легенды. Такъ, напримѣръ, въ цѣломъ рядѣ картинъ Гуань-инь-пуса изображается въ сопутствіи двухъ персонажей—одинъ съ обезьяньей головой, другой съ свиной; первому монголы даютъ названіе Мечинъ-бакши (обезьяна - учитель), второму Гахай-бакши (свинья - учитель). На одной изъ подобныхъ картинъ Гуань-инь-пуса изображена среди лѣсного пейзажа; она ѣдетъ на ослѣ; одинъ бакши идетъ впереди и ведетъ осла, другой бакши сзади съ посохомъ, къ которому привязанъ узелокъ. Не представляетъ ли эта картина богиню въ тотъ моментъ, когда она, изгнанная въ лѣсъ изъ дома отца (можетъ быть были въ Китаѣ варіанты, въ которыхъ на мѣстѣ отца стоялъ мужъ или братъ), нашла здѣсь себѣ покровителей, въ родѣ того, какъ Сибилла нашла такихъ въ лицѣ Varocher'a и Guiomar'a?

Можетъ быть загадочное появленіе Раха въ одной сказкѣ изъ Самарскаго края у Садовникова (Сказки и преданія Самарскаго края, С.пб., 1884, № 102, стр. 307) найдетъ объясненіе въ этихъ легендахъ. Оклеветанная женщина отвезена въ лѣсъ и здѣсь

брошена съ отрубленными руками. Ее находитъ царевичъ и женится на ней; но несчастія преслѣдуютъ ее; царевичъ во время своего отсутствія пишетъ письмо родителямъ, которое подмѣнено другимъ, содержащимъ приказаніе убить царевну. Однако ее не убиваютъ, а только садятъ въ лодку и отпускаютъ. Царевна переплыла на другой берегъ и вошла въ лѣсъ. Здѣсь у нея руки вновь приросли *). Въ это время предъ ней очутился Рахъ-разбойникъ. По совѣту сына-младенца (младенецъ, повидимому, былъ божественной природы) она отдала Раху свои царскія ризы, а его худое платье надѣла на себя и тѣмъ «отворотила ему глаза»; онъ не узналъ ея; иначе онъ убилъ бы ее.

Рахъ извѣстенъ изъ русскихъ народныхъ разсказовъ о бѣгствѣ св. семейства въ Египетъ. Книжное апокрифическое сказаніе разсказываетъ, что св. семейство встрѣтило въ пустынѣ двухъ разбойниковъ, изъ которыхъ одинъ оказался «благоразумнымъ», пожалѣлъ бѣдное семейство и золотомъ склонилъ и товарища обойтись съ путешественниками милосердно. По народнымъ преданіямъ этотъ благоразумный разбойникъ назывался Рахомъ (Покровскій, Евангеліе въ памятникахъ иконографіи въ Трудахъ восьмого Археолог. Съѣзда въ Москвѣ, т. I, Спб., 1892, стр. 367).

Интересныя дополненія къ сказанному о романахъ «Makaire» и о Себиллѣ даетъ французскій романъ «Valentin et Orson» **). Роль Бланшифлеры и Себиллы здѣсь играетъ Белисанта (Bellisant), сестра Пепина; она выдана замужъ за константинопольскаго императора Александра (въ варіантахъ: Crisostomus, Crisostimus, Crisosmus, Crissosmus). Константинопольскій епископъ влюбился въ Белисанту, преслѣдуетъ ее своими предложеніями и, отвергнутый ею, клевещетъ на нее императору; здѣсь епископъ на мѣстѣ Макера. Александръ велитъ изгнать Белисанту изъ царства; въ проводники ей даютъ Blandimain'a (вар. Blandemer, Blandemir, Blandamaer). Епископъ одѣвается рыцаремъ и, подобно Макеру, догоняетъ королеву и хочетъ овладѣть ею. Блан-

*) У Гуань-инь также были отрублены руки; онѣ вдругъ отрастаютъ въ тотъ моментъ, когда къ ней пришли ея родители и узнали ее.

**) W. Seelmann, Valentin und Namelos. Nebst Einleutung, Bibliographie und Analyse des Romans Valentin und Orson. Norden und Leipzig, 1884.

дименъ защищаетъ ее; во время драки проѣзжаетъ мимо купецъ и епископъ прекращаетъ драку и удаляется. Коварное поведеніе епископа было раскрыто купцомъ; императоръ приказалъ устроить дуэль между нимъ и епископомъ; епископъ сознался и казненъ; такимъ образомъ роль епископа до конца совпадаетъ съ ролью Макера. Белисанта и Бландименъ продолжаютъ свое путешествіе во Францію; когда они достигли до орлеанскихъ лѣсовъ, Белисанта родитъ двухъ мальчиковъ; въ отсутствіе Бландимена медвѣдица уноситъ одного мальчика, Белисанта безъ успѣха гонится за нею; въ это время проѣзжалъ мимо охотившійся въ лѣсахъ Пепинъ; одинъ офицеръ изъ его свиты нашелъ другого сына Белисанты (отнялъ у волка). Этотъ послѣдній былъ воспитанъ при дворѣ Пепина и получилъ имя Валентинъ, а другой его братъ выросъ въ медвѣжьей берлогѣ вмѣстѣ съ медвѣжатами, обросъ шерстью, не научился человѣческой рѣчи и получилъ звѣриный нравъ; онъ нападалъ на звѣрей и сдѣлался ужасомъ лѣсовъ; за сходство съ медвѣдемъ его звали Орсонъ. Валентинъ исполняетъ порученіе Пепина, послѣ упорной драки беретъ въ плѣнъ дикаго Орсона и на цѣпи приводитъ въ городъ. Братья Henri и Hauffroi, думая, что по смерти Пепина Валентинъ приметъ сторону ихъ враговъ, ненавидѣли его; они задумали убить его и подговорили Grigard'a напасть на него изъ засады. Валентинъ былъ схваченъ и посаженъ въ темницу. Тутъ опять повторяется разсказъ о дуэли; въ предыдущемъ разсказѣ роль собаки, принимавшей участіе въ поединкѣ съ Макеромъ, исполнялъ купецъ; здѣсь ее исполняетъ Орсонъ. Онъ прибѣжалъ во дворецъ, увидѣлъ Григара и бросился на него. Пепинъ устраиваетъ поединокъ между Григаромъ и Орсономъ; Григаръ смертельно раненый, сознался въ коварныхъ затѣяхъ братьевъ. Далѣе описывается рядъ многочисленныхъ приключеній съ Валентиномъ и Орсономъ, въ концѣ которыхъ Орсонъ становится константинопольскимъ императоромъ.

Романъ этотъ интересенъ совпаденіями съ монгольской сказкой «Арджи Бурджи». Исторія Валентина и Орсона—это исторія Бэгэра (Бикара) и Шяла. Валентинъ стоитъ на мѣстѣ Бэгэра, Орсонъ, воспитанный въ медвѣжьей берлогѣ съ медвѣжатами, на мѣстѣ Шяла, воспитаннаго въ волчьей норѣ съ волчатами. Мать Валентина, какъ и мать Бэгэра, изгнана изъ столицы беремен-

ная и разрѣшается отъ бремени въ пустынѣ; монгольскій р манъ нѣсколько иными только изображаетъ родственныя отн шенія братьевъ; Валентинъ и Орсонъ оба сыновья несчастн царицы; въ монгольскомъ романѣ Шялъ сынъ царицыной сл жанки, но и здѣсь оба героя, Бэгэръ и Шялъ, зачаты отъ одн муки, которую поѣли вмѣстѣ и царица и служанка. Мотив удаленія царицы изъ царства не тѣ, что въ монгольскомъ р манѣ; мать Бэгэра овдовѣла и изгнана иностраннымъ царем захватившимъ царство; участь же Белисанты совпадаетъ с судьбой Бланшифлеры и Себиллы. Поединокъ Макера съ соб кой въ романѣ о Белисантѣ отразился вдвойнѣ: во-первыхъ, в поединкѣ епископа съ купцомъ, гдѣ на мѣстѣ собаки купец во-вторыхъ, въ поединкѣ Орсона съ Григаромъ, гдѣ на мѣст собаки Орсонъ, на мѣстѣ Макера—Григаръ; по степени выра женности звѣриной природы противники клеветника составят такой рядъ: купецъ, Орсонъ, собака. Шялу подобной заслуг предъ Бэгэромъ не приписывается, но я думаю, что пред нами не полная редакція. Овладѣвъ Шяломъ, подобно тому, как Валентинъ овладѣваетъ Орсономъ *). Бэгэръ отправляется в царство своего отца, захваченное царемъ насильникомъ; Шял ему сопутствуетъ, но никакой существенной пользы не оказы ваетъ. Я думаю, что тутъ пропускъ и что Шялъ бы необходимъ для одержанія побѣды надъ насильникомъ, инач не зачѣмъ было бы редакціи тащить его въ походъ вмѣстѣ с Бэгэромъ. Бэгэръ вступаетъ въ поединокъ съ царемъ-насил никомъ; во время боя съ нимъ онъ превращается въ сто львов (арсланъ), которые съ яростью нападаютъ на противника и ра рываютъ его на части; Бэгэръ послѣ побѣды занимаетъ отцо скій тронъ. Монгольская сказка, кажется, приписала Бэгэру т что въ другихъ редакціяхъ совершалъ Шялъ; не Бэгэръ, а Шял я думаю, превращался въ арслановъ; сто арслановъ, конечн преувеличеніе; могло быть проще—Шялъ обращался въ арслан т. е. къ нему возвращалось звѣриное бѣшенство, привитое ем

*) Способы пріобрѣтенія власти надъ питомцемъ звѣрей во францу скомъ романѣ и въ монгольской сказкѣ различны. Валентинъ овлад ваетъ Орсономъ силой, Бэгэръ пріобрѣтаетъ Шяла хитростью. Въ б рятской сказкѣ Анъ-Богдоръ посылаетъ отрядъ ратниковъ, чтоб овладѣть воспитанникомъ волчицы.

въ волчьей норѣ. Такъ какъ по высказанному уже выше мнѣнію царь-насильникъ стоитъ на мѣстѣ Макера, онъ врагъ несчастной царицы и виновникъ ея удаленія изъ царства, то на бой этихъ арслановъ съ царемъ насильникомъ можно смотрѣть, какъ на параллель къ поединку собаки съ Макеромъ. Толпа арслановъ вмѣсто одного напоминаетъ бурятскій варіантъ о питомцѣ волчицы (Очерки с.-з. Монг., IV, 282), въ которомъ волки въ числѣ семи помогаютъ своему однокашнику, перегрызаютъ въ войскѣ царя лошадей, портятъ доспѣхи и пр. Въ романѣ о Белисантѣ не Валентинъ садится на престолъ послѣ отца, а Орсонъ.

Выше (по поводу убійцъ Вана кирейскаго, стр. 236) было уже указано на существованіе какихъ-то отношеній между сказкой о Бэгэрѣ и сказаніемъ о Чингисѣ; сказка о Бэгэрѣ—какъ будто отдаленная версія сказанія; гдѣ-то на отдаленномъ уровнѣ въ глубинѣ существовалъ сюжетъ, который послужилъ общимъ источникомъ и для сказки и для сказанія, почему въ нихъ и замѣчается нѣкоторое сходство и въ общемъ планѣ и въ подробностяхъ и именахъ. Чингисъ по киргизскому (вѣроятно древнѣйшему) преданію сынъ изгнанной царевны и родился въ изгнаніи; Бэгэръ сынъ убѣжавшей отъ насилія царицы и также родился въ изгнаніи. Братья Чингиса захватываютъ власть надъ народомъ; Чингисъ убѣгаетъ отъ опасности. Отцовскій престолъ Бэгэра также захваченъ узурпаторомъ. Обѣ исторіи кончаются тѣмъ, что настоящій наслѣдникъ торжествуетъ и возвращаетъ себѣ власть. Разница въ томъ, что въ сказаніи гонитель матери и гонитель сына—разныя лица, тогда какъ въ сказкѣ это одно лицо—мать Чингиса-хана изгнана ея отцомъ, а Чингисъ изгнанъ его братьями, въ сказкѣ же одинъ и тотъ же насильникъ изгоняетъ царицу и удерживаетъ за собою захваченный престолъ, пока ея сынъ находится въ изгнаніи. Насильникъ въ сказкѣ названъ Ухырь-Бама-ханъ; я высказалъ уже свою догадку, что это Кирей-Ванъ-ханъ, который составляетъ заговоръ противъ Чингиса-хана *). Подобно тому, какъ въ карловингскомъ эпосѣ было два типа заговора противъ Карла: 1) заговоръ Галафра и его сына Марсиля и 2) заговоръ братьевъ

*) Ванъ въ алтайскомъ языкѣ переходитъ въ Убанъ; такъ, монгольское Шидырванъ у Радлова, Proben, I, 210,—Шидыръ-Убанъ.

Карла, и въ монгольскомъ эпосѣ было два типа: 1) заговор Вана и его сына Санкуня (въ которомъ участвовалъ такж Ѣке-Черянь) и 2) заговоръ (вѣрнѣе непріязнь) его братьевъ (с хранившійся въ киргизскомъ преданіи). Въ эту исторію вста лялась одна частность—подслушиваніе разговора о заговорѣ и самихъ заговорщиковъ или животныхъ; въ карловингскомъ эпо эта частность сохранилась въ исторіи о заговорѣ перваго тип о заговорѣ братьевъ; въ монгольскомъ—въ исторіи о заговор второго типа (Бадай и Кишликъ подслушиваютъ разговоръ в домѣ Ѣке-Черяня). Та же частность и въ сказкѣ о Бэгэрѣ; здѣ подслушивается разговоръ волковъ; заговора тутъ нѣтъ, и можно думать, что исторія о Бэгэрѣ передавалась нѣкогда близ къ исторіи о Чингисѣ и Кирей-Ванѣ.

Имена убійцъ Вана и Ухырь-Бама-хана, какъ я уже гов рилъ ранѣе, сходны; Ванъ убитъ двумя найманами Хорису-Ба жу и Тунгъ-Шяломъ; Ухырь-Бама-ханъ убитъ Бэгэръ-Меджи томъ и Шяломъ. Эти два персонажа въ сказкѣ объявлен братьями, хотя и разноутробными; въ бурятскомъ варіант (Очерки с.-з. Монг. IV, 279) они братья, дѣти одной и той ж матери и внуки того царя, который является ихъ гонителем сказка подробно разсказываетъ исторію ихъ приключеній. В сказаніи о Чингисѣ отвѣчающіе имъ Хорису-Баджу и Тунг Шялъ взялись съ вѣтру; исторія ничего о нихъ не знает кромѣ того, что они убили Вана. Лѣтопись, вѣроятн пользуясь сказкой, взяла изъ нея только смерть Вана и имен его убійцъ, а исторію этихъ убійцъ опустила. Я думаю, что Хорису-Баджу была та же исторія, какъ и о Бэгэръ-Меджитѣ, т. что это былъ царевичъ, родившійся отъ изгнанной царицы в время ея изгнанія и что Тунгъ-Шялъ былъ его братъ, кот рый былъ сначала съ нимъ въ разлукѣ, и что Хорису его на ходитъ и вмѣстѣ съ нимъ побѣждаетъ насильника. Эта-з исторія братьевъ и разсказана въ романѣ о Валентинѣ и О сонѣ; Валентинъ на мѣстѣ Бэгэра и Хорису, Орсонъ на мѣст Шяла и Тунгъ-Шяла. Въ романѣ имя Орсонъ совпадаетъ с характеромъ персонажа; оно указываетъ на его звѣриную при роду; въ монгольскомъ памятникѣ, кажется, имя Хорису не в мѣстѣ; этимъ именемъ назывался не старшій царевичъ, а млад шій, вырощенный волчицей; Хорису это можетъ быть монголь

ское *чурёсу*, „звѣрь"; самое распространенное имя медвѣдя у монголовъ *хара-чурёсу*, „черный звѣрь" *). Если такое толкованіе этого имени вѣрно и если именемъ Хорису назывался персонажъ, выкормленный волками, тогда и здѣсь получается нѣкоторое соотвѣтствіе имени съ характеромъ персонажа **). Арсланъ, „левъ" ***), въ котораго обращается этотъ персонажъ, можетъ быть только версія имени Хорису ****); форма арсланъ можетъ быть прилагалась къ этому персонажу и какъ имя собственное. Въ романѣ о Белисантѣ нѣсколько разъ появляются братья Haufroi и Henri, извѣстные изъ романа о большеногой Бертѣ; тамъ они злоумышляютъ противъ сына несчастной женщны Карла, здѣсь они въ такомъ же враждебномъ отношеніи къ сыну другой такой-же несчастной королевы Валентину. Зельманъ говоритъ, что мѣста эти заимствованы изъ какого-то потеряннаго сочиненія о Карлѣ. Къ этому можно, кажется, прибавить, что это потерянное сочиненіе было копіей со сказки о Бэгэръ-меджитѣ. Выше было уже указано на отношенія разсказа о заговорѣ братьевъ Heudri и Reinfrei противъ Карла и объ Элегастѣ къ монгольской сказкѣ о Бэгэрѣ. Въ послѣдней стоятъ рядомъ двѣ темы: 1) о несчастной королевѣ и ея сынѣ и 2) о подслушиваніи за стѣной, черезъ которое получается свѣдѣніе объ эрдени и о томъ, какъ ее добыть; въ нидерландскомъ романѣ объ Элегастѣ подслушиваніемъ открывается заговоръ братьевъ Heudri и Reinfrei; въ романъ о Белисантѣ вошли и тема о несчастной королевѣ и разсказъ о враждебныхъ ея сыну братьяхъ; такую комбинацію темъ и

---

*) Формы Баджу, Меджитъ ср. съ монгольскимъ именемъ медвѣдя *маджалай*, *мадзалай*, извѣстнымъ въ сѣв.-зап. Монголіи (Очерки с.-з. Монг., II, 139).

**) Въ другихъ варіантахъ на мѣстѣ волчицы можетъ быть стояла медвѣдица, какъ и въ романѣ объ Орсонѣ. Сходное съ гуресу имя дается монголами и животнымъ, родственнымъ съ волкомъ: *кырса* тибетскій волкъ; *корсакъ* особый видъ лисицы у киргизъ, который урянхайцы называютъ *кырза* (Очерк. с.-з. Монг., IV, 156).

***) Не означало ли слово арсланъ въ началѣ медвѣдь. Въ словарѣ, приложенномъ къ грамматикѣ алтайскаго языка, Казань, 1869 г., *орсулъ-аю*, левъ, но членъ *аю* значитъ медвѣдь.

****) Въ романѣ о Белисантѣ эта форма какъ будто слышна въ первой половинѣ имени константинопольскаго императора Crisostomus.

можно было предчувствовать, имѣя въ виду отошенія сказанія о Чингисъ-ханѣ къ сказкѣ о Хараликѣ и вообще къ сказкамъ объ оклеветанной и гонимой женщинѣ. Вѣроятно о Чингисѣ былъ разсказъ, какъ о сынѣ женщины, потерпѣвшей отъ клеветы такъ же, какъ пострадали отъ нея Бланшифлера, Себилла и Белисанта; за этимъ разсказомъ слѣдовалъ другой о враждѣ къ нему его братьевъ и эта-то редакція послужила источникомъ романа о Белисантѣ. Романъ наводитъ на мысль, что о враждебныхъ дѣйствіяхъ братьевъ Чингисъ-хана не одинъ только тотъ разсказъ существовалъ, который сохранили намъ лѣтописи и который приведенъ въ III главѣ этой книги (стр. 33), но были и другіе, т. е. былъ, напримѣръ, разсказъ о томъ, что они составили заговоръ съ цѣлью убить Чингиса и можетъ быть подговорили къ тому 12 бековъ или старѣйшинъ, и что заговоръ этотъ былъ открытъ такимъ же родомъ, какъ Карлъ и Эгегастъ открыли заговоръ братьевъ Heudri и Reinfrei (этотъ разсказъ сохранился въ видѣ сказки о заговорѣ Кокъ-джанджиа противъ Еджень-хана) и другой также разсказъ о томъ, что братья обвинили мать Чингиса въ незаконномъ сожительствѣ; этотъ послѣдній разсказъ могъ кончиться такимъ финаломъ, какимъ окончились козни Макера и константинопольскаго епископа. Можно указать намеки на этотъ и на другой разсказъ.

Братья Бодончара (который смѣшивается съ Чингисомъ; см. выше стр. 19, 35 и 91) дѣйствительно, по словамъ лѣтописей (Юань-чао-ми-ши, 25; Алтанъ-Тобчи, 121; Рашидъ-Эддинъ въ Трудахъ В. О. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 9) упрекали его именемъ бастарда; они говорили, что Бодончаръ родился, когда мужъ его матери уже умеръ, слѣдовательно она прижила его въ незаконной связи. Въ этомъ слышенъ намекъ на ту клевету, отъ которой пострадали Бланшифлера, Себилла и Белисанта *).

Лѣтопись знаетъ заговоръ противъ Чингисъ-хана, но это заговоръ въ семействѣ Вана кирейскаго. Былъ повидимому и заговоръ противъ Чингиса бековъ или старѣйшинъ. Выше было приведено преданіе о томъ, какъ Чингисъ-ханъ сварилъ старѣйшинъ въ 70

*) Братья даже указывали, какъ на отца Бодончара, на раба, который былъ вымѣненъ Добень-Мергеномъ, отцомъ Бодончара, на оленью ногу. Этотъ рабъ какъ будто на мѣстѣ карлика романа о Сибиллѣ, въ любовной связи съ которымъ обвиняетъ королеву Макеръ.

котлахъ. Это и есть глухой намекъ на заговоръ 70 или 7 бековъ, который отвѣчалъ заговору 12 пэровъ противъ Карла. Во Франціи оказалась болѣе популярной версія о заговорѣ пэровъ, а на заговоръ въ царской семьѣ Вана кирейскаго сохранились только неясные намеки въ разсказѣ о Марсилѣ, сынѣ Галафра (см. выше, стр. 40). Въ Монголіи же, наоборотъ, подробнѣе передавался разсказъ о заговорѣ въ царской семьѣ, а о заговорѣ бековъ осталиеь только намеки въ разсказѣ о жестокой казни кипяткомъ, и вѣроятно въ разсказѣ о заговорѣ Шидырвана, хотя этотъ разсказъ имени Чингисъ-хана не упоминаетъ, и въ сказкѣ о Еджень-ханѣ и Кокъ-джанджинѣ. Указанныя сейчасъ отношенія сказки о Бэгэрѣ къ Чингисъ-хану не единственныя и на предыдущихъ страницахъ они указывались не разъ. Можно здѣсь напомнить еще, что тюркская сказка объ Идыге, представляющая не одну параллель къ сказанію о Чингисъ-ханѣ, начинается разсказомъ о судахъ мальчика-царя, точно также, какъ и сказка о Бэгэръ-меджитѣ. Если съ одной стороны тожественны Бэгэръ и Чингисъ, а съ другой Чингисъ, Халикъ и Карлъ средневѣкового эпоса, то понятно появленіе имени Макера во французскихъ романахъ: это Бэгэръ или Биаръ; только это имя перенесено здѣсь съ сына гонимой королевы на ея врага и преслѣдователя. Впрочемъ и въ монгольской сказкѣ насильникъ называется Ухырь; можетъ быть версія имени Бэгэръ, искаженная домышленіемъ.

Въ сказкѣ о Бэгэрѣ клеветы на царицу нѣтъ; сказка начинается такъ: царица безплодна, желаетъ имѣть дѣтей, идетъ съ служанкой къ ламѣ отшельнику съ просьбой помолиться о дарованіи ей дѣтей *). Лама даетъ ей муки, замѣшанной на

*) Сѣтованіемъ на безплодіе начинается англійская поэма о Triamour'ѣ. Aradus, король аррагонскій не имѣетъ дѣтей и отправляется въ св. Землю молить Бога о ихъ дарованіи, а царство оставляетъ подъ управленіемъ Marrock'а. Marrock влюбился въ королеву Маргариту, получилъ отказъ, и когда возвратившійся король нашелъ королеву разрѣшившейся ребенкомъ, Марокъ сказалъ ему, будто королева прижила ребенка съ однимъ кавалеромъ. Король посылаетъ королеву въ ссылку; кавалеръ Roger отводитъ ее; Марокъ нападаетъ и убиваетъ Рожера; королева убѣгаетъ, приходитъ въ Венгрію и тамъ родитъ сына Triamour'а. Семь дней спустя послѣ смерти Рожера собака пришла во дворецъ и бросилась на Марока. Марокъ казненъ (дуэли нѣтъ).

чайномъ наварѣ; царица ѣстъ, остатки слизываетъ служан
Обѣ забеременѣли. Это совершилось въ то время, когда ца
Гандарва, мужъ царицы отсутствовалъ, былъ на войнѣ. В
вратившись домой, царь умираетъ; на царство нападаетъ чуж
странный царь (царь шимнусовъ), царица съ служанкой, о
беременныя, убѣгаютъ.

Въ другихъ сказкахъ, которыя могутъ быть приняты за варіан
этой сказки, появляется и клевета. У меня подъ рукой три монгол
скихъ варіанта съ этой чертой: 1) царь Комбу-Дорчжи умеръ; сосі
ній царь Чилунъ-Ташюръ предложилъ овдовѣвшей царицѣ выйд
за него замужъ; она отказалась; чтобы имѣть наслѣдника, о
отправилась къ ламѣ Бурханъ-бакши, который „сидѣлъ въ са
лѣ и читалъ книгу“ и просила его дать ей дѣтей. Бурханъ-ба
ши далъ ей тѣста, которое она раздѣлила съ служанкой; о
родили дѣтей. Чилунъ-Ташюръ заподозрѣлъ, что ребенокъ пр
житъ отъ ламы и пошелъ на царицу войной, но былъ поби
желѣзными ратниками, въ которые обратились по вѣщей сл
Бурхана-бакши воткнутые въ землю стебли камыша (Оч. с
Монг., IV, 275, 276). Начало этой сказки очень сходно съ ска
кой о Бэгэръ-Меджитѣ. Комбу-Дорчжи это царь Гандарва; Ч
лунъ-Ташюръ какъ бы на мѣстѣ царя шимнусовъ, но онъ тол
ко собирается овладѣть царствомъ царицы. Упреки, которые он
дѣлаетъ царицѣ въ незаконномъ сожительствѣ, ставятъ его
мѣсто мужа заподозрѣнной царицы западныхъ легендъ. Въ сл
дующихъ двухъ варіантахъ упрекающимъ лицомъ дѣйств
тельно является царь-мужъ. 2) Царица проглотила что-то бл
стящее, забеременѣла и пошла къ ламѣ узнать, отчего она з
беременѣла; лама объяснилъ ей, что она проглотила слюну п
ря, и взялся разсказать объ этомъ царю и устранить подозр

Арадусъ находитъ Маргариту и сына (Gessard, Les anc. poëtes de France, t. IX, p. LXXII). Такое же вступленіе Гессаръ указываетъ Reali di Francia: Fiorello или Florel, король франціи, обижается, ч не имѣетъ дѣтей и идетъ въ Римъ и потомъ къ Гробу Господню п ломникомъ; его жена послѣ 20 лѣтъ безплодія родитъ сына съ крос вымъ крестомъ на правомъ плечѣ; ему дали имя Fioravante (Fleurava ibid p. XCII). Слѣдъ этой легенды находятъ въ поэмѣ Florent et Oc vien. Римскій имераторъ Октавіанъ долго не имѣлъ дѣтей, но нак нецъ утѣшился; императрица родила двухъ близнецовъ съ бѣлы крестами на плечахъ (ib., p. XCIII).

нія; но царь не повѣрилъ ламѣ, заподозрилъ. что царица жила съ ламой и сослалъ обоихъ въ ссылку. Въ ссылкѣ царица родитъ; однажды царица пошла за дровами, и мальчика поручила ламѣ; лама не замѣтилъ, какъ мальчикъ скрылся, и чтобы не огорчить царицу, сдѣлалъ изъ тѣста другого. Между тѣмъ потерявшійся мальчикъ нашелся; вмѣсто одного возлѣ изгнанниковъ живетъ два мальчика. Появленіе новаго ребенка укрѣпляетъ подозрѣніе царя; онъ шлетъ противъ ламы войско, но оно побито войскомъ изъ камыша, какъ и въ предыдущемъ варіантѣ (Оч. с.-з. Монг., IV, 277, 279). 3) Ханъ по имени Гандеръ-урюба пробылъ на войнѣ три года; въ столицѣ, гдѣ оставалась его жена, жилъ великій лама. По возвращеніи домой Гандеръ-урюба нашелъ у царицы ребенка и заподозрѣлъ, что она жила съ ламой. Онъ сослалъ обоихъ на одну гору. Она ходила за дровами и водой, онъ читалъ книгу и смотрѣлъ за ребенкомъ. Однажды онъ читалъ, закрывъ глаза и не видалъ, какъ мальчикъ убѣжалъ; далѣе — созданіе другого мальчика изъ тѣста, нашествіе царскаго войска и ратники, созданные ламой изъ травы (Очерки с.-з. Монг., II, 174). Два послѣднихъ варіанта дальше, чѣмъ первый, отъ сказки о Бэгэръ-Меджитѣ, зато они приближаются къ роману о Белисантѣ; царица идетъ въ нихъ въ ссылку, сопутствуемая ламой, который такимъ образомъ оказывается на мѣстѣ западныхъ Обри и Бландимена. У монгольской царицы въ ссылкѣ появляются двое дѣтей, какъ и у Белисанты, хотя одному изъ нихъ придано неожиданное происхожденіе. Белисанта теряетъ своихъ дѣтей; и въ монгольской сказкѣ женщина теряетъ ребенка, правда только одного, а не двухъ, но у нея только и былъ одинъ настоящій сынъ. Романъ и сказка отклоняются другъ отъ друга, но что-то общее чувствуется подъ различной оболочкой; ткань выткана другимъ уткомъ, но на той же самой основѣ.

Въ изложенныхъ сейчасъ трехъ монгольскихъ сказкахъ лама подозрѣвается въ сожительствѣ съ царицей несправедливо, но могли быть варіанты, выдававшіе подозрѣнія за справедливыя. Такъ, въ бурятской сказкѣ «Анъ-Богдоръ» (Очерки с.-з. Монг., IV, 279), представляющей варіантъ сказки о Бэгэрѣ и Шялѣ, Таба-ярья, стоящій на мѣстѣ ламы, дѣйствительно живетъ съ матерью гонимыхъ мальчиковъ, отвѣчающихъ Бэгэру и Шялу.

Хотя въ этой сказкѣ много сходныхъ чертъ съ исторіей Бэ
ра (два брата, изъ которыхъ одинъ выросъ въ волчьей но
подслушиваніе разговора волковъ, вырѣзываніе эрдени изъ тр
па, плывущаго по рѣкѣ. и пр.), но нѣтъ изгнанія матери ца
вичей; царь посылаетъ войско, но не противъ женщины, жив
щей съ подозрѣваемымъ сожителемъ, а противъ ея дѣтей.
записанъ у монголовъ, именно покойнымъ Пржевальски
(Извѣст. И. Русск. Геогр. Общества 1885 г., т. XXI, вып.
стр. 237, 238), и такой варіантъ, въ которомъ ламѣ, живуще
съ женщиной и отражающему нападеніе царя посредствомъ во
ска, сдѣланнаго изъ камыша, приписывается дѣйствительна
связь съ женщиной. Поведеніе сожителя женщины, ламы, из
бражалось различно: то это былъ неповинный страдалецъ.
онъ въ самомъ дѣлѣ имѣлъ преступную связь съ женщиной
царь, какъ въ варіантѣ Пржевальскаго, шелъ съ войскомъ на
казать его за нарушеніе обѣта. Если мы допустимъ еще ново
видоизмѣненіе въ поведеніи ламы—онъ ищетъ любви царицы
но безъ успѣха, и мститъ ей клеветой на него,—то мы пол
чимъ исторію Белисанты и константинопольскаго епископа
Чилунъ-Ташюръ приведенной выше сказки стоитъ въ середин
между романомъ и монгольскими сказками; съ одной стороны
онъ домогается любви царицы, какъ епископъ романа о Бели
сантѣ, съ другой—онъ царь, который идетъ съ войскомъ нака
зать преступника ламу, какъ царь въ варіантѣ Пржевальскаго
Въ древнѣйшей редакціи на мѣстѣ ламы, вѣроятно, стоялъ бог
потомъ, когда сказанія стали окрашиваться въ ламайскомъ ду
хѣ, богъ превратился въ ламу-бога, а въ слѣдующемъ видои
мѣненіи божеское исчезаетъ и на этомъ мѣстѣ является лам
обыкновенный человѣкъ. Это послѣднее видоизмѣненіе и яви
лось въ лицѣ епископа романа о Белисантѣ.

Обвиняемая несправедливо въ сожительствѣ съ ламой цари
изгоняется изъ царства вмѣстѣ съ ламой; только въ сказкѣ
Бэгэрѣ лама не слѣдуетъ за царицей, потому что тутъ и кл
веты нѣтъ. Лама со смиреніемъ переноситъ поклепъ; онъ
только не протестуетъ, но, какъ св. Макарій въ легендѣ, пр
нимаетъ на себя заботы о содержаніи женщины; онъ кормит
ее и защищаетъ отъ нашествія царскаго войска. Въ западных
романахъ эту роль защитника изгнанной королевы исполняют

въ романѣ о Бланшифлерѣ—Varocher, въ романѣ о Себиллѣ—Barouquel, въ романѣ о Бертѣ—Обри, въ романѣ о Белисантѣ—Blandimer. Обри и Бландимеръ идутъ съ нею въ ссылку по повелѣнію самого царя. Могли быть варіанты, въ которыхъ царица была заподозрѣна въ любовной связи съ Обри и Бландимеромъ. Иногда же съ этими именами связывалась роль не покровителя, а преслѣдователя; этимъ можно объяснить, почему Рахъ-разбойникъ явился косоручкѣ въ самарской сказкѣ у Садовникова враждебнымъ ей, хотя онъ какъ будто бы долженъ былъ занять мѣсто Varocher'a.

Съ появленіемъ въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ Эсклармонды начинается вторая его половина, напоминающая романъ о Клеомадесѣ (см. А. Н. Веселовскій, Сказанія о красавицѣ въ теремѣ и русская былина о Подсолнечномъ царствѣ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXCVI, отд. 2, стр. 183). Романъ о Валентинѣ и Орсонѣ какъ бы составленъ изъ двухъ исторій: 1) Макеръ съ замѣной въ поединкѣ собаки Орсономъ и съ включеніемъ темы о потерянныхъ дѣтяхъ и 2) Клеомадесъ. Валентинъ летаетъ на деревянномъ конѣ, подобно Клеомадесу; Эсклармонда на мѣстѣ Кларомондины; она похищена волшебникомъ Adramain'омъ, который здѣсь на мѣстѣ Crompar'a; индѣйскій царь, который казнитъ Адрамена и даетъ у себя пріютъ Эсклармондѣ, соотвѣтствуетъ Меніадусу. Эсклармонда притворяется больною, какъ и Кларомондина, а Валентинъ, найдя ее, выдаетъ себя за доктора, такъ же, какъ и Клеомадесъ. А. Н. Веселовскій сближаетъ съ этимъ сюжетомъ русскую былину о Подсолнечномъ царствѣ, въ которой царевичъ Иванъ Васильевичъ на мѣстѣ Клеомадеса, Марья Лиховидьевна на мѣстѣ Кларомондины; царевичъ оставляетъ кольцо у покидаемой Марьи Лиховидьевны — черта, напомнившая г. Веселовскому Уруслана, который оставляетъ кольцо у индѣйской царевны, отправляясь изъ индѣйскаго царства въ Подсолнечное. Русская былина намекаетъ, что на мѣстѣ Валентина иногда стояло имя Урусланъ, что, можетъ быть, имѣетъ связь съ сдѣланной выше догадкой о томъ, что одинъ изъ персонажей въ монгольской сказкѣ о Бэгэрѣ и Шялѣ, именно Шялъ, назывался Арсланомъ (именемъ, которое въ русскую сказку перешло въ формѣ Урусланъ или Ерусланъ).

Глава XV.

Фіерабрасъ.

Походъ Карла для защиты Константинополя отъ сарацинъ. — Освобожденіе римскихъ реликвій, полоненныхъ Фіерабрасомъ.—Баланъ, отецъ Фіерабраса.- Монгольская легенда о Моле-бурханѣ. — Поѣздка Гюона де Бордо къ царю Годиссу.

Chanson du pèlerinage de Charlemagne изображаетъ пріобрѣтеніе реликвій мирнымъ, а не военнымъ путемъ. Въ основѣ ея вѣроятно, лежала сказка въ родѣ тюркской «Джиртушлюкъ» (Radloff, Proben, IV, 443). Герой отправляется въ смѣлую поѣздку съ нѣсколькими товарищами, изъ которыхъ каждый одаренъ какою-нибудь особенною чудотворною способностью.

Но есть еще другіе разсказы о реликвіяхъ, гдѣ онѣ пріобрѣтаются путемъ завоеванія; Карлъ отправляется за ними съ цѣлой арміей и ведетъ съ обладателемъ ихъ настоящую войну *) Такъ это дѣло представляется въ «Iter Jerosolimitanum» и въ романѣ «Фіерабрасъ».

По «Iter Jerosolimitanum» Карлъ былъ призванъ на помощь константинопольскимъ императоромъ и патріархомъ и отправился на Востокъ съ большой арміей (въ родѣ того, какъ Джиртушлюкъ отправился противъ Барса-Кильмеса по приглашенію царя змѣй, Гэсэръ противъ Анъ-Долмана по приглашенію царя Ганга-Задана).

На пути къ Константинополю армія очутилась въ лѣсу, наполненномъ звѣрями; наступила ночь; Карлъ читаетъ псалтирь; когда онъ увидѣлъ въ книгѣ строки: «Deduc me, Domine in semita mandatorum tuorum», раздался крикъ птицы: «France, quid dicis? France, quid dicis?» И затѣмъ птица полетѣла и вывела французовъ къ Константинополю **). Константинопольскій императоръ также собралъ армію и два императора

---

*) Впрочемъ и въ Chanson хотя самъ Карлъ и пэры идутъ паломниками, за ними слѣдуетъ шестьдесятъ тысячъ другихъ паломниковъ, которые вооружены (L. Gautier, Les Epopées françaises, III, p. 306).

**) Птица, прокричавшая надъ Карломъ, напоминаетъ крикъ птицы надъ Чингисомъ. Предъ возведеніемъ его въ императоры монгольской имперіи появилась надъ нимъ птица, которая кричала: „чингисъ! чин

пошли въ Іерусалимъ. Язычники были прогнаны. По взятіи Іерусалима, константинопольскій императоръ не зналъ, какъ благодарить Карла, но Карлъ отказался отъ всякой награды, а только попросилъ дать ему реликвіи. Императоръ не знаетъ, гдѣ онѣ находятся. Онъ назначаетъ трехдневный постъ, духовенство поетъ псалмы и литаніи; всѣхъ охватываетъ торжественное настроеніе. Наконецъ епископъ неаполитанскій видитъ раку, въ которой находится св. вѣнецъ; онъ открываетъ ее и внезапно вокругъ распространяется ароматъ. Слѣдуетъ цѣлый рядъ чудесъ: роса падаетъ на шипы вѣнца и они расцвѣтаютъ; дерево вѣнца становится зеленымъ, какъ будто бы только что срублено; Карлъ собираетъ цвѣты въ перчатку и подаетъ епископу, тотъ не успѣваетъ взять перчатку, но она не падаетъ,

---

гисъ!" Поэтому будто бы его назвали въ день избранія Чингисомъ (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-Mongolen, S. 71—75). Это, кажется, инцидентъ, перенесенный изъ другого мѣста, изъ сказки объ изгнанномъ мальчикѣ, который получаетъ царскую корону по предзнаменованію (надъ нимъ затеплилась свѣча, поставленная надъ городскими воротами, когда онъ входилъ въ городъ, закипѣлъ рогъ съ изюмомъ въ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ надъ Навуходоносоромъ и пр.). Птица, покровительствующая Чингису, является и въ разсказѣ, какъ онъ былъ найденъ младенцемъ подъ деревомъ; сова сидѣла на деревѣ и крикомъ своимъ убаюкивала его (Очерки с.-з. Монг., IV, 326). О совѣ, которая спасаетъ Чингиса отъ смерти у Бержерона (P. Bergeron, Relation des voyages en Tartarie, Paris, 1534. Traité des Tartares, p. 34). Былъ разсказъ, повидимому, и о птицѣ путеводительницѣ, пріуроченный къ Чингисъ-хану. Чингисъ предпринимаетъ походъ въ одномъ случаѣ противъ Наранъ-хана, въ другомъ противъ Шидургу; въ обоихъ случаяхъ при немъ стрѣлокъ, который провинился и присужденъ къ наказанію—или распяленъ на стѣнѣ (Хасаръ) или зарытъ въ землю по горло (Тасъ-хара). Вина стрѣлка въ первомъ случаѣ—онъ убилъ сороку, во второмъ орла. Почему это могло разсердить Чингиса, ни разсказъ о Хасарѣ, ни разсказъ о Тасъ-хара не говорятъ. Объясняется же это, во-первыхъ, однимъ варіантомъ о стрѣлкѣ, въ которомъ стрѣлокъ по имени не названъ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 131), и однимъ мѣстомъ изъ средневѣковой Александріи. Въ варіантѣ сказано, что стрѣлокъ убилъ птицу орла, которая покровительствовала походу; по Александріи въ походѣ Александра принимаетъ участіе Мосомахъ; онъ провинился тѣмъ, что убилъ птицу, чрезъ которую одинъ предвѣщатель руководилъ движеніемъ войска (В. Истринъ, Александрія русскихъ хронографовъ. М. 1893, стр. 113).

а остается неподвижною въ воздухѣ. Триста больныхъ исц ляются отъ испареній реликвій. Карлъ выѣхалъ изъ свято города съ подвѣшенными на его собственной шеѣ реликвіям тутъ перечисляется семь реликвій: вѣнецъ терновый, одинъ и: св. гвоздей, кусокъ дерева креста, св. сударій, сорочка св. Д вы, поясъ, которымъ она повязывала Спасителя въ его кол бели, и рука св. старца Симеона *). Дорогой и потомъ въ Ахе еще цѣлый рядъ исцѣленій и даже воскрешеній. По прибыт въ Ахенъ Карлъ построилъ великолѣпный храмъ для реликв и послалъ вѣстниковъ звать христіанъ въ іюньскіе иды (окол 13 іюня) взглянуть на сокровище, принесенное изъ Іерусалим

Готье (Les épopées françaises, III, p. 284) удивляется, почем императоръ не знаетъ, гдѣ находятся реликвіи. Это мотивъ, к торый встрѣчается и въ другихъ разсказахъ о пріобрѣтеніи р ликвій. Кириллъ солунскій прибылъ въ Корсунь и спрашивает у жителей, гдѣ мощи св. Климента. Жители не знаютъ; преж ежегодно совершалось чудо; море отходило отъ мѣста, гдѣ н днѣ морскомъ лежали мощи, и эти послѣднія обнажались; тогд жители отправлялись къ нимъ и поклонялись; но по грѣхам жителей это чудо прекратилось. Тогда Кириллъ вмѣстѣ съ мѣс нымъ духовенствомъ идетъ къ морскому берегу; здѣсь дух венство поетъ молебны, и мощи показываются; какъ толь часть ихъ показалась, въ воздухѣ разлилось необыкновенн благовоніе. Кириллъ несетъ мощи въ городъ на собственной г ловѣ. Тотъ же мотивъ и въ коптской легендѣ о нахожденіи с креста въ Іерусалимѣ Евдокіей, сестрой константинопольска императора (см. статью г. Лемма въ Запискахъ Восточн. отд ленія Спб. Археолог. Общества, т. IV, стр. 1—19); жители Іер салима забыли, гдѣ было зарыто дерево креста, и не могут указать Евдокіи.

---

*) Въ датской Keiser Karl Magnus's Kronike Карлъ приноситъ из Іерусалима: святой сударій, острее копья, которымъ былъ прободен Христосъ, и копье св. Меркурія (Готье поправляетъ: St. Mauric (Gautier, Les Epopées françaises, III, 292). Philippe Musques, кромѣ суд рія, половины вѣнца, копья, гвоздя, упоминаетъ еще сорочку и пояс Дѣвы, одинъ ея башмакъ, каплю драгоцѣнной крови, масло, котор текло изъ могилы св. Екатерины, и наконецъ знаменитую слезу Н шего Господа, которая хранилась въ Vendome'ѣ (ibid., 293).

Намеки на войну есть и въ тѣхъ версіяхъ хожденія Карла въ Іерусалимъ, которыя находятся въ рукописяхъ Арсенала 3351 и Національной библіотеки 1470 въ Парижѣ.

Когда Карлъ идетъ изъ Іерусалима въ Константинополь, на него нападаетъ сарацинъ Бреманъ; Карлъ собираетъ совѣтъ; Роландъ, Оливье и Ожье горячатся и уговариваютъ Карла итти навстрѣчу; благоразумный Naim de Bavier совѣтуетъ выложить іерусалимскія реликвіи на землю и молиться. Заносчивый Роландъ говоритъ на это: „Молитесь вы, а я надѣюсь только на свой мечъ!» Оливье, Роландъ и пэры бросаются на сарацинъ, но Карлъ молится предъ реликвіями и язычники обращены въ камни (Gautier, Les épopées françaises, III, 298 и 302) *).

Разсказъ въ арсенальской рукописи начинается не разговоромъ Карла съ королевой, а призывомъ Карла на войну въ Испанію. Basin и Basil убиты по приказанію Марсиля и Baligan'a, между которыми была раздѣлена Испанія; вмѣсто того, чтобы итти прямо въ Испанію, Карлъ отправляется въ Іерусалимъ какъ будто для того, чтобы запастись реликвіями, которыя помогутъ ему одолѣть враговъ.

Вѣроятно, послѣ полученія реликвій Карлъ отправлялся въ Испанію мстить за смерть Basin'a и Basil'я. Бреманъ, котораго Карлъ тотчасъ встрѣтилъ, дѣйствительно переноситъ насъ въ Испанію, точнѣе говоря, въ Испанію Галафра и Майнета. Повидимому, была особая версія разсказа о хожденіи Карла въ Іерусалимъ, въ которой не было ни разговора Карла съ королевой, ни разсказа о Гугонѣ, но редакторъ арсенальской рукописи сдѣлалъ въ ней вставки изъ той Chanson du pèlerinage, которую мы знаемъ по рукописи британскаго музея. Вотъ почему и разговоръ короля съ королевой помѣщенъ не въ началѣ разсказа, а уже послѣ того, какъ іерусалимскія реликвіи были

*) По сѣвернымъ преданіямъ, св. Олафъ, осердившись, обращаетъ великановъ въ камень. Grimm, D. Mythol., I. S. 455. По другому преданію, великаны окаменѣли, внезапно застигнутые солнцемъ, свѣта котораго они боятся, подобно zwerg'амъ; ibid., 457. Въ русскомъ преданіи, помѣщенномъ въ Вятскихъ Губ. Вѣдомостяхъ (1861 года, № 1, стр. 1—2), двѣнадцать товарищей Онохи окаменѣли, застигнутые крикомъ пѣтуха (т.-е. крикомъ, возвѣщавшимъ восходъ солнца?). Боязнь солнечнаго свѣта народнымъ повѣрьемъ обыкновенно приписывается летучей мыши.

Карломъ пріобрѣтены. Этотъ гадательный варіантъ могъ состоять только изъ слѣдующихъ инцидентовъ: призывъ Карла въ Испанію для отмщенія за Базэна и Базиля; поѣздка Карла въ Іерусалимъ за реликвіями; походъ въ Испанію; встрѣча съ сарацинами; заносчивость пэровъ; молитва Карла предъ реликвіями; обращеніе сарациновъ въ камни.

Это окаменѣніе напоминаетъ русскую былину о томъ, какъ кончились русскіе богатыри, съ тою только разницею, что во французской пьесѣ невѣрная сила обращается въ камни, въ русской окаменѣваютъ христіанскіе богатыри. Другая черта, сближающая французскій и русскій памятники,—и въ томъ и въ другомъ выставляется сильно заносчивость богатырей. Вмѣсто того, чтобы опереться на помощь свыше, пэры и богатыри надѣются только на свою собственную силу; русскіе богатыри вызываютъ въ бой силу нездѣшнюю,—они вызываютъ на бой самое небо; Роландъ говоритъ: Молитесь реликвіямъ вы, а я надѣюсь только на свой мечъ. Илья (или Алеша) говоритъ, если бы былъ столбъ отъ земли до неба, то онъ перевернулъ бы землю. Такое же хвастовство и у Ожье: въ гостяхъ у Гугона, когда пэры произносили габы, Ожье захвастался: Видите эту колонну, на которой держится дворецъ Гугона; завтра я обхвачу ее руками и она разломится на куски, а дворецъ обрушится къ моимъ ногамъ (это въ рукописи Націон. библіотеки, 1470; Gautier, Les épopées françaises, III, 302).

Въ русской былинѣ окаменѣніе является карой за заносчивость; во французской пьесѣ неуваженіе къ небеснымъ силамъ остается не наказаннымъ, но едва ли не было и французской такой редакціи, въ которой окаменѣніе постигало не сарацинъ, а загордившихся христіанскихъ витязей. Во многихъ городахъ (въ 40 или 50) нижней Саксоніи (Basse Sax) и въ другихъ частяхъ Германіи, Австріи и Нидерландовъ есть Rolandssäulen или Роландовы столбы (L. Gautier. Les épopées françaises, II. 348; Müntz, La legende de Charlemagne dans l'art; Romania, 1885. p. 336—337); Illustrirte Zeitung, 11 іюня 1892, Berlin далъ 18 статуй Роланда. Готье говоритъ, что эти Роландовы столбы ничего не имѣютъ общаго съ героемъ Ронсеваля, но народъ приписалъ ихъ Роланду, не значитъ ли это, что было преданіе объ окаменѣвшемъ Роландѣ?

Битва русскихъ богатырей съ невѣрными кончилась истребленіемъ русскихъ богатырей; не стало болѣе богатырей на Руси. Такая же титаническая битва описывается и въ Гэсэріадѣ; три царя напали на вотчину Гэсэра и хотятъ увезти его жену; гэсэровы богатыри защищаютъ вотчину и жену Гэсэра, но они всѣ перебиты по монголо-тибетской версіи или всѣ окаменѣли по бурятской версіи (см. Тангуто-тибет. окраина Китая, II, 99). Въ карловингскомъ эпосѣ самой роковой битвой является битва въ Ронсевалѣ; здѣсь убиты и Роландъ и Оливье и перебиты всѣ пэры Карла. Вѣроятно, этой Ронсевальской битвѣ и придавался прежде видъ возмездія за хвастовство, и заносчивыя фразы Роланда и Оливье прежде стояли ближе къ этой chanson, чѣмъ теперь. Если была такая французская шансонъ, параллельная русской былинѣ о конечной гибели богатырей, то въ ней, до пріуроченія ея къ Ронсевалю, могли стоять сарацины, какъ и въ русской былинѣ, вѣроятно, до татаръ стояли сорочины. Обыкновенно говорятъ, что французскіе трувёры поставили вмѣсто басковъ сарациновъ; не вѣрнѣе ли, что сарацины были уже даны нѣмецкимъ эпосомъ, а трувёры сдѣлали только одно—смѣшали легендарную битву съ историческою въ Ронсевалѣ?

Готье думаетъ, что Chanson du pèlerinage de Charlemagne возникла изъ поддѣлки, которую сдѣлалъ монахъ Бенедиктъ изъ монастыря св. Андрея на горѣ Соракте; чтобы придать болѣе вѣсу реликвіи своего монастыря, Бенедиктъ будто бы сочинилъ, что тѣло апостола Андрея, хранящееся въ монастырѣ, принесено Карломъ и подарено монастырю во время его возвращенія изъ Константинополя; въ Iter Jerosolimitanum вмѣсто реликвій монастыря св. Андрея явились уже ахенскія реликвіи, а далѣе этотъ памятникъ будто бы далъ основаніе къ выдумкѣ еще болѣе сложнаго разсказа о хожденіи Карла въ Іерусалимъ и Константинополь.

Дѣло, кажется, происходило иначе. Сюжетъ сложился въ цѣломъ его видѣ на Востокѣ (или по крайней мѣрѣ въ нехристіанской средѣ); реликвіи только были другія, а инциденты уже собраны въ легендѣ о Кириллѣ; вѣроятно въ франкской редакціи уже стояло имя Карла, не историческаго, а легендарнаго. Можетъ быть даже и имя Роланда или Hruodland'а уже находи-

лось въ нѣмецкой пѣснѣ о титанической битвѣ. Готье по поводу фразы Егингарда: In quo praelio Hruodlandus interficitur, въ которой заключается все историческое о судьбѣ Роланда, говоритъ: эти пять словъ породили нѣсколько сотъ поэмъ на разныхъ языкахъ. Вѣрное ли это пониманіе происхожденія chanson о Ронсевалѣ?

Если нормандскій герцогъ Роландъ не далъ ничего трувёру, кромѣ этихъ пяти словъ, и если характеръ эпическаго Роланда есть всецѣло созданіе трувёровъ, то слѣдовало бы объяснить, вслѣдствіе какихъ причинъ это имя распространилось на другія темы, и почему Роландъ вездѣ сохраняетъ свой характеръ— и въ Ронсевалѣ, и въ ссорѣ съ Карломъ, и въ походѣ въ Іерусалимъ и подъ Аспремонте; во всѣхъ памятникахъ выдержанъ типъ самоувѣреннаго, запосчиваго царевича *); не чувствуется ли, что эта выдержанность дана какой-то основной схемой, стоявшей въ генетической вершинѣ всѣхъ этихъ сюжетовъ (т.-е. уже въ нѣмецкомъ эпосѣ)?

Извѣстіе Егингарда о нормандскомъ герцогѣ Hruodland'ѣ не препятствуетъ предположенію о нахожденіи имени Роландъ въ нѣмецкой редакціи о титанической битвѣ; такая случайность очень возможна, потому что легендарныя имена часто давались людямъ и Hruodland'овъ было, вѣроятно. много; одинъ изъ нихъ могъ попасть въ Ронсеваль и получилось совпаденіе лѣтописи съ chanson.

---

*) Три трубныхъ звука, призывающихъ на помощь, очень распространенный мотивъ въ русскихъ сказкахъ, былинахъ и въ апокрифическихъ легендахъ, но нигдѣ имъ не дано того значенія, какъ во французской chanson. У насъ, дѣйствительно, помощь является во-время и спасаетъ трубящаго. Роландъ сначала упорствовалъ, не хотѣлъ трубить, но когда затрубилъ, было уже поздно; Карлъ не услышалъ и не пришелъ на выручку. Въ Ордосѣ есть монгольское преданіе объ Ельджигенъ-тологойтой-ханѣ, который имѣлъ призывную трубу, данную ему сестрой, съ наказомъ трубить въ нее только въ случаѣ дѣйствительной опасности. Но братъ два раза трубилъ, не вынуждаемый къ тому никакимъ непріятельскимъ нападеніемъ, и два раза сестра приходила къ нему на помощь; когда же дѣйствительно его городъ подвергся нападенію враговъ, онъ затрубилъ въ третій разъ, но сестра, думая, что братъ опять зря трубитъ, не пришла (Танг.-тиб. окраина, II, 294).

Сынъ Балана, великанъ Фіерабрасъ *), во владѣніяхъ котораго находятся Гробъ Господень и резиденція котораго Александрія, напалъ на Римъ, раззорилъ городъ, убилъ папу, перебилъ монаховъ, изнасиловалъ монахинь и захватилъ реликвіи: вѣнецъ, знаменіе креста и гвоздь **). Онъ ѣздитъ на конѣ съ привязанными къ сѣдлу двумя боченками, наполненными тѣмъ бальзамомъ, который употребляли для тѣла Христа; этотъ бальзамъ исцѣляетъ всѣ раны ***). Армія Карла является на защиту реликвій. Фіерабрасъ вызываетъ разомъ шесть рыцарей на поединокъ; Роландъ струсилъ, спрятался въ своей палаткѣ и отказывается помѣряться съ Фіерабрасомъ. Оливье выходитъ на бой съ нимъ, и, говоритъ Готье, въ разгарѣ поединка превращается въ теолога, убѣждающаго противника увѣровать въ истиннаго Бога. «Если

*) Гаст. Парисъ въ своей книгѣ (Hist. poét. de Charlem., p. 251) помѣстилъ отрывокъ изъ Филиппа Муске, въ которомъ этотъ послѣдній пересказываетъ вкратцѣ не дошедшую до насъ поэму „Balan". Въ этомъ отрывкѣ, Фіерабрасу приданъ эпитетъ „гордый", l'orgueilleux Fierabras. Можетъ быть съ этимъ эпитетомъ Фіерабрасъ являлся и въ самой поэмѣ, какъ въ другихъ онъ ferox. Въ романахъ о Huon'ѣ de Bordeaux и о Валентинѣ и Орсонѣ это не эпитетъ, а какъ будто собственное имя. Отсутствіе при немъ собственнаго существительнаго даетъ поводъ думать, что это какое-то архаическое имя, измѣненное въ прилагательное домышленіемъ. Въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ эти братья встрѣчаютъ l'orgueilleux chevalier и убиваютъ его. Эпизодъ не характерный; можетъ быть этотъ шевалье стоялъ на заставѣ на дорогѣ къ герцогу Савари, къ которому братья вслѣдъ затѣмъ пріѣхали. Въ романѣ о Гюонѣ гигантъ Orgueilleux живетъ въ необыкновенномъ замкѣ, построенномъ Юліемъ Цезаремъ, и стоящемъ у моря на пути къ царю Годиссу. Гюонъ отнимаетъ у гиганта панцырь, убиваетъ его самого и освобождаетъ дѣвицу, Sebille, которую тотъ держалъ въ плѣну. Въ испанскомъ романѣ Historia de la reyna Sebilla въ разсказѣ о судѣ надъ Макеромъ упоминается справедливый Augel (Augel el justo), въ варіантѣ Urgel (Ferd. Wolf, Über die Leistung. d. Franzosen für die Herausgabe Nat.-Heldengeschicchte, Wien, 1833, s. 124).

**) Въ рукахъ у Фіерабраса три меча: Plourance, Baptême и Garbain, названные по именамъ трехъ братьевъ кузнецовъ, которые сковали какъ эти три меча, такъ и еще семь другихъ (въ томъ числѣ и Durendal).

***) Мазь, которая сейчасъ же исцѣляетъ раны, является также и въ романѣ „Валентинъ и Орсонъ"; этою мазью обладаетъ Зеленый рыцарь, съ которымъ сражаются въ поединкѣ сначала Валентинъ, потомъ Орсонъ (Seelmann, Valentin und Namelos, Norden und Leipzig. 1884, S. XLV).

ты увѣруешь въ Бога, я полюблю тябя, какъ Роланда» гов
ему Оливье. Боченки съ бальзамомъ попадаютъ въ руки ф
зовъ; Оливье бросаетъ ихъ на дно моря, въ римскомъ пролив
кій годъ въ день св. Ивана, лѣтомъ, они появляются на пов
сти воды *). Поединокъ кончается тѣмъ, что Фіерабрасъ п
окрестить его. Онъ не можетъ, однако, возвратить рел
онѣ находятся въ рукахъ его отца Балана, который я
въ замкѣ Aigremore, положеніе котораго наукѣ неизв
Бароны, посланные Карломъ, схвачены Баланомъ и зат
но они нашли союзницу въ дочери Балана Флорипѣ, к
доставляетъ возможность извѣстить Карла объ ихъ положен
Карлъ является на выручку, беретъ Балана въ плѣнъ и тре
чтобы онъ крестился, но Баланъ упорствуетъ. Ожье отс
ему голову. Флорипа приноситъ реликвіи. Французы же
убѣдиться, настоящія ли онѣ. Въ этомъ убѣждаетъ ихъ
поднятыя на воздухъ, онѣ остаются висящими въ немъ (G
Les Epopècs françaises, III, 394) ***). Въ Destruction de Ron
описано, какъ Фіерабрасъ захватилъ реликвіи, кромѣ боче
съ бальзамомъ и реликвій страстей Господнихъ, упомин
еще «miroire». Христіане, осажденные Фіерабрасомъ, запе
въ замкѣ Montchevreul, на вершинѣ котораго находился пос

---

*) Чудесная трава, которая исцѣляетъ смертельныя раны, брошена въ море, пошла ко дну и показывается на поверхности въ Ивановъ день (А. Н. Веселовскій, Разыск. въ обл. русск ст., въ Сборникѣ Акад. Наукъ по отд. русск. слов., т. X 1888 г., стр. 68)..

**) Двѣнадцать пэровъ въ плѣну и языческая принцесса, ок ющая имъ помощь и влюбленная въ христіанскаго рыцаря, нах также въ романѣ „Валентинъ и Орсонъ“ (Seelmann, Valentin und los. Norden und Leipzig, 1884, S. XLIII u LVII). Поединокъ Валент Орсономъ напоминаетъ бой Оливье съ Фіерабрасомъ своимъ оконча Валентинъ прибѣгаетъ также къ своему краснорѣчію; Орсонъ с ему поддается, чѣмъ силѣ оружія, становится кроткимъ и пр крестить его.

***) Русская Голубиная Книга представляетъ висящею въ во гробницу папы Климента. Повѣрка чудомъ подлинности реликві въ одномъ монгольскомъ преданіи; найдены старыя святыни: зо субурганъ (башенка), серебряная Дарьхе (статуэтка?) и поясъ; убѣдиться въ подлинности святынь, ихъ положили на воду; он плыли вверхъ по рѣкѣ, а не внизъ (Очерки с.-з Монг. IV, 407).

ный Виргиліемъ и извѣстный всему свѣту «miroire»; Фіерабрасъ овладѣваетъ замкомъ и miroire'омъ.

Готье говоритъ: «Замѣчательно, что въ двухъ пѣсняхъ (т. е. въ Chans. du pèlerinage и въ «Фіерабрасѣ»), которыя пѣлись на ярмаркѣ Lendit въ Сенъ-Дени, Оливье играетъ значительную роль (Les Épop. franç., III, 393). Между «Хожденіемъ» (pèlerinage) и «Фіерабрасомъ» плотная связь; реликвіи, о которыхъ идетъ дѣло въ «Хожденіи», являются и въ «Фіерабрасѣ»; пріобрѣтатели ихъ одни и тѣ же лица: Карлъ и Оливье. Конечно, такое скопленіе добываемыхъ предметовъ, какъ въ «Фіерабрасѣ», есть результатъ позднѣйшей работы труверовъ; въ первоначальныхъ редакціяхъ ихъ было меньше, иногда былъ, можетъ быть, одинъ предметъ. Въ «Фіерабрасѣ», сначала палестинскихъ реликвій могло совсѣмъ не быть, а стоялъ одинъ miroire или какой-нибудь другой волшебный предметъ.

Чудо съ боченками въ родѣ корсунскаго чуда съ мощами св. Климента, который былъ брошенъ въ море и мощи котораго, подобно боченкамъ съ бальзамомъ, разъ въ годъ выходили изъ морскихъ волнъ наружу. Эти шансоны были передѣлками сказокъ, сюжетомъ которыхъ было пріобрѣтеніе благодѣтельнаго предмета или вещества въ родѣ сердца и печени Наранъ-Гэрэла или въ родѣ цѣлительной желчи или масла изъ печени Гэрэла, которое въ бурятской сказкѣ добываетъ Гужиръ. Изъ тѣхъ же сказокъ образовалась и легенда о Кириллѣ солунскомъ. Пріобрѣтеніе предметовъ достигалось посредствомъ вѣщаго знанія въ родѣ того, какъ Джиртушлюкъ при помощи чудотворныхъ своихъ товарищей добываетъ дѣвицу Кöнеръ-сулу, дочь Барса-Кильмеса, или благодаря богатырской силѣ и удали героя; въ послѣднемъ случаѣ исторія могла принимать видъ военнаго набѣга съ войскомъ. Изъ перваго типа вышли поѣздка Кирилла въ Корсунь и въ Хазарію (или въ Солунь и Хазарію?) и хожденіе Карла въ Іерусалимъ и Константинополь; изъ второго — Destruction de Rome и Фіерабрасъ.

Въ легендѣ о Кириллѣ чудесный предметъ пріобрѣтается мирнымъ путемъ, но въ ней есть намекъ и на какую-то войну, именно въ разсказѣ о нападеніи сарацинъ на какой-то городъ. Кириллу приписывается улаженіе отношеній между воюющими; ему удалось убѣдить стоявшаго во главѣ сарацинскаго отряда не при-

нимать репрессалій надъ городомъ Корсунемъ. Это неясное мѣсто даетъ поводъ думать, что военный элементъ былъ и въ легендѣ восточной Европы; можетъ быть сюжетъ романа «Фіерабрасъ» разсказывался въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ потомъ сохранялась легенда о Кириллѣ, и именно въ связи съ Кирилломъ. Романъ состоитъ изъ двухъ частей: въ первой пріобрѣтаются боченки съ бальзамомъ (которые разъ въ году выходятъ изъ водъ); во второй—походъ противъ Балана, принужденіе его креститься и казнь его за упорство. Въ славянской легендѣ тоже двѣ части: въ первой пріобрѣтаются благовонныя мощи св. Климента (которыя разъ въ году выходятъ изъ водъ), во второй поѣздка къ хазарскому хагану съ цѣлью обратить его въ христіанство. Миссія Кирилла пріурочивается къ хазарскому преданію о трехъ проповѣдникахъ вѣры, состязавшихся предъ дворомъ хазарскаго хагана Булана. Если Кириллъ стоитъ въ легендѣ на мѣстѣ Карла и Оливье, то Балану французскаго романа въ славянской легендѣ отвѣчаетъ хазарскій хаганъ Буланъ, которому приписывается походъ въ Ардебиль за какими-то двумя сокровищами.

Мотивъ обращенія въ христіанскую вѣру во время горячаго поединка содержится и въ поэмѣ «Otinel», которая, по словамъ Готье, построена по Фіерабрасу. Только здѣсь на язычника Отинеля подѣйствовало не убѣжденіе противника, а вмѣшательство неба; во время поединка на Отинеля спустился голубь и его чувство вдругъ измѣнилось; онъ объявилъ, что онъ вѣруетъ въ распятаго Бога.

Географическія имена въ «Фіерабрасѣ» съ достаточною опредѣленностью указываютъ на востокъ, на Переднюю Азію; Фіерабрасъ король Александріи (roi d'Alixandre), въ его владѣнія входятъ Вавилонъ, Россія (Russie) и Гробъ Господень; онъ расширяетъ свои владѣнія на западъ и уже хвалится, что онъ обладатель башенъ Палермо (tors de Palerne), и хочетъ овладѣть Римомъ. Границы царства очерчены ясно; путаницу вноситъ только имя Coloigne, которое вставлено между Вавилономъ и Россіей. Конечно это не Кельнъ, о которомъ труверъ зналъ, что онъ находится во владѣніяхъ Карла. Если предположить, что это испорченное Солунь, то это нисколько не выйдетъ за предѣлы круга, очерченнаго другими именами. Отецъ Фіерабраса Баланъ отнесенъ романомъ въ Испанію; онъ живетъ въ загадочномъ

Aigremore; въ Испанію труверъ могъ помѣстить Балана
вычкѣ; въ первоначальной редакціи Баланъ могъ стоять
будь еще восточнѣе Фіерабраса. Въ «Отинелѣ» Garsil,
Отинеля, убитый тѣмъ же французскимъ рыцаремъ Ожье,
Баланъ, живетъ въ замкѣ Atyllie, который онъ защищаетъ
властными ему королями отъ французскаго нашествія,
ъ же родѣ, какъ Баланъ даетъ битвы французамъ подъ
и Aigremore'a. Эта Atyllie переноситъ наши мысли на ни-
Волги, гдѣ была столица хазарскаго хагана Адиль или

романъ «Фіерабрасъ», излагающій исторію сенъ-денис-
реликвій, помѣщаетъ ихъ не въ Сенъ-Дени, а въ Римѣ,
оръ романа прямо говоритъ, что это тѣ самыя реликвіи,
я выставляются во время Lendit. Это тѣ самыя релик-
торыя, по англо-франкской chanson, были принесены въ
ени изъ Іерусалима Карломъ Великимъ. Выше разсказъ
иничествѣ Карла къ Гробу Господню былъ сопоставленъ
гольскими легендами объ орхонскомъ монастырѣ Эрдени-
о приносѣ Абатаемъ святыни этого монастыря изъ По-
поэтому естественно найти нѣкоторыя черты изъ орхон-
легендъ и въ романѣ «Фіерабрасъ». Одна изъ орхонскихъ
ь разсказываетъ объ олетскомъ ханѣ Галданѣ, напавшемъ
имъ войскомъ на монастырь Эрдени-цзу съ цѣлью грабе-
алдану легенда приписываетъ неуязвимое тѣло; у него
олько одно мѣсто на животѣ, въ которое его можно было
ть; овладѣвъ монастыремъ, Галданъ вошелъ въ храмъ и
саблей выковыривать эрдени, «драгоцѣнный камень»,
енный во лбу статуи бога Гомбо-гуру. Богъ ожилъ и
ся грозно на грабителя. Галданъ въ испугѣ побѣжалъ
у Орхонъ; его войско устремилось за нимъ; въ это время
ъ рѣкѣ поднялись, и большая часть войска перетонула
ѣ; благодарное рѣкѣ за эту помощь мѣстное населеніе,
гъ монголы, каждый годъ бросаетъ въ рѣку дань изъ
ъ серебра.

абрасъ, сдѣлавшій набѣгъ на Римъ и ограбившій его свя-
акъ же не уязвимъ, какъ и Галданъ, хотя неуязвимость
а иного происхожденія: Фіерабрасъ неуязвимъ потому,
него на сѣдлѣ привязаны боченки съ бальзамомъ, ко-

торый тотчасъ же залѣчиваетъ полученныя имъ раны. Галданъ принадлежитъ къ типу тѣхъ богатырей, которые имѣютъ желѣзное или вообще неуязвимое тѣло, за исключеніемъ одного какого-нибудь пункта (во лбу, на животѣ, чаще подъ горломъ) *); Фіерабрасъ же по происхожденію своей неуязвимости принадлежитъ къ той категоріи, куда относится, наприм., старуха «аидурсы» въ тибетской версіи повѣсти о Гэсэрѣ, которая, окропляя какой-то водой, оживляетъ убитыхъ въ ея лагерѣ и проч. Когда Галданъ побѣжалъ черезъ Орхонъ, рѣка вздулась; въ романѣ рѣка Флагонъ поднимаетъ свои воды въ то время, когда переправлялся черезъ нее убѣгающій изъ плѣна Ричардъ нормандскій.

Темы обращенія къ новому ученію въ эпизодѣ о Галданѣ нѣтъ; нѣкоторое сходство можно усмотрѣть въ другой буддійской легендѣ, не стоявшей, впрочемъ, въ связи съ легендой о Галданѣ, именно въ легендѣ объ обращеніи въ буддизмъ двухъ охотниковъ, изъ которыхъ одинъ назывался Гомбо, т.-е. тѣмъ же именемъ, какъ и статуя, которая подверглась нападенію Галдана; она называется Гомбо-гуру (гуру по-тиб. «учитель»). Два охотника, Гомбо и его товарищъ, были на охотѣ и гнали трехъ оленей самокъ **); вдругъ они видятъ, олени легли и, что удивительно, бѣжавшія за ними собаки, вмѣсто того, чтобы броситься кусать ихъ, тоже легли около нихъ. Когда охотники подошли ближе, они увидѣли за оленями пещеру и въ

*) О желѣзномъ Асынѣ, у котораго все тѣло желѣзное за исключеніемъ горла, см. въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 21, 120; о Темиръбаѣ, у котораго подобное же тѣло, у Радлова (Radloff, Proben, III, 112).

**) Въ бурятскихъ народныхъ легендахъ охота за тремя самками оленями пріурочена къ созвѣздію Оріонъ; три звѣзды Пояса Оріона — это три самки олени, за которыми гонится съ собаками и ловчими птицами стрѣлокъ Кобундей или Коготей (Хухудой, Хохосу и пр.). Богъ, жалѣючи оленей, чтобы спасти ихъ, перенесъ ихъ на небо. Монголы сближаютъ эту добуддійскую (шаманскую?) легенду съ буддійскимъ разсказомъ о суровомъ охотникѣ Гомбо, и смѣшиваютъ оленей, гонимыхъ этимъ охотникомъ, съ оленями Кобундея (Очерки с.-з. Монгол., II, 124; IV, 204; Тангуто-тиб. окраина Китая, II, 326). Остяки пріурочиваютъ небесную охоту къ созвѣздію Большой Медвѣдицѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 712, 778: Patkanow, Die Irtysch-Ostjaken, St.-Ptb., 1897, S. 117). По остяцкому представленію три охотника гонятся за лосемъ; по другому одинъ охотникъ.

ней отшельника; это былъ Меле-бурханъ или Меле-гуру (по-тиб. Мила-райба, «Учитель Мила»). Отшельникъ обратился къ нимъ съ рѣчью о милосердіи и жалости къ животнымъ. Одинъ изъ охотниковъ тотчасъ же почувствовалъ дѣйствіе рѣчей проповѣдника и рѣшился отказаться отъ радостей міра *), но Гомбо имѣлъ жестокій характеръ. Тогда товарищъ говоритъ ему: «Я сдѣлаюсь монахомъ, останусь здѣсь при отшельникѣ и не возвращусь въ міръ; въ міру у меня есть жена, я готовъ уступить ее тебѣ, если ты одинъ только разъ поклонишься святому человѣку». Гомбо соблазнился на этотъ подарокъ и поклонился, но въ это время онъ почувствовалъ внутренній переворотъ въ себѣ и тоже обратился къ ученію **).

Въ романѣ Оливье и Карлъ, подобно Меле-бурхану, пытаются обратить двухъ язычниковъ, Фіерабраса и Балана; Фіе-

*) Св. Branchion, родившійся въ Тюрингіи, былъ сначала рабомъ Sigiwalde'a, князя Оверни, который употреблялъ его на охоту. Однажды молодой тюрингъ преслѣдовалъ оленя въ лѣсу. Олень скрылся въ келью отшельника Emilien'a, а собаки не осмѣливались туда проникнуть. Охотникъ, удивленный этою картиной, поспѣшилъ и нашелъ отшельника, который предложилъ ему обратиться къ Богу. Бранщіонъ обратился и основалъ монастырь въ городѣ Mchet близъ Riom'a (Alfred Maury, Essai sur les légendes pieuses du moyen age, Paris, 1843, p. 171). Принцъ Губертъ (Hubertus, Hugbertus, Humbertus) гналъ въ лѣсу оленя; вдругъ олень остановился и пошелъ навстрѣчу Губерту; между рогами у него явился распятый Христосъ. Губертъ упалъ на колѣни, а олень ему сказалъ: „О, Губертъ, Губертъ! доколѣ будешь преслѣдовать лѣсныхъ животныхъ? Если не обратишься къ Богу, не примешь рѣшенія принять новую лучшую жизнь, будешь низвергнутъ въ адъ!" При этихъ словахъ Губертъ, по примѣру ап. Павла, обратился и сказалъ: „Господи, что ты хочешь, чтобы я сдѣлалъ?" (ib. 172).

**) Неравная воспріимчивость къ добру въ монгольской легендѣ характеризуетъ солнце и луну въ разсказѣ о Бурханѣ-бакши, который гонится за Арахи (Оч. с.-з. Монг., IV, 210). Въ христіанской апокрифической легендѣ во время бѣгства св. Семейства въ Египетъ оно встрѣтило двухъ разбойниковъ; одинъ изъ нихъ оказался благоразумнымъ (въ одномъ изъ варіантовъ Арагъ; въ русскихъ народныхъ разсказахъ Рахъ), пожалѣлъ Богородицу, но другой былъ злой; благоразумный смягчилъ сердце злого золотомъ (Покровскій, Евангеліе въ памятникахъ иконографіи въ Трудахъ восьмого археолог. съѣзда, т. I. Спб., 1892, стр. 366). Въ романѣ о св. Георгіи къ этому моменту изъ исторіи св. Семейства пріурочено бѣгство св. Георгія съ похищенной вавилонской царевной и ночлегъ въ пустынѣ вмѣстѣ съ св. Семействомъ,

рабрасъ уступчивѣе, онъ скоро уступилъ проповѣди Олив Баланъ упорный, какъ Гомбо,—онъ до конца стоитъ на своем такъ что исходъ исторіи другой: онъ убитъ. Мотивъ внезап го духовнаго просвѣтленія, кажется, въ романѣ перенесенъ Фіерабраса; во время поединка онъ вдругъ былъ просвѣтле отъ Святого Духа (Collections des anciens poëtes de la Fran F. V, 1860. Paris. Fierabras. Sommaire, p. XXX). То же с чилось и съ Otinel'емъ: во время поединка на него слетѣлъ голубь съ неба (Leon Gautier, Les épopées françaises, III, p. 39

Другому мотиву — удивленіе охотниковъ, почему собаки нападаютъ на остановившихся оленей,—въ романѣ отвѣчае конь Фіерабраса, который имѣлъ обыкновеніе проглатывать тязя, сбитаго съ сѣдла, и, къ удивленію Фіерабраса, не прог тилъ Оливье, когда Фіерабрасъ убилъ коня подъ Оливье. буддійской легендѣ товарищъ за принятіе ученія предлагае любовь своей жены, въ романѣ Оливье предлагаетъ свою с ственную любовь.

Можетъ быть Гомбу-охотникъ и Гомбу-богъ —одинъ и то же персонажъ; если бы эти два эпизода объ охотникѣ за о нями и о богѣ, освирѣпѣвшемъ на Галдана, были сведены одно цѣлое сказаніе, получилась бы параллель къ исторіи Орсон который въ одномъ эпизодѣ свирѣпствуетъ въ лѣсу и истребляе животныхъ, а въ другомъ, возмущенный поступкомъ Григар нападаетъ съ звѣриною яростью на коварнаго человѣка. буддійской легендѣ богъ Меле укрощаетъ Гомбо; а въ друг буддійской богъ Гомбо приходитъ въ ярость отъ нечестива поведенія Галдана. Это совпаденіе даетъ поводъ догадыват ся, что имя Гомбо иногда появлялось въ сказкѣ объ окл ветанной и изгнанной царицѣ въ родѣ Белисанты или въ ро матери Бэгэра, и именно оно придавалось персонажу въ ро Орсона, воспитанника медвѣдицы, или въ родѣ Шяла. восп танника волчицы *). И въ самомъ дѣлѣ, въ одной подобной ска

гдѣ на нихъ напали разбойники, которые уносятъ новорожденнаго, эпизодъ, напоминающій случай изъ романа объ Орсонѣ и Валенти (А. Н. Веселовскій, Разысканія въ области русск. духовн. стихо Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ. Прилож. къ XXVII т. Зап. А Наукъ, № 5, стр. 106).

*) Гомбу ср. съ амба, тигръ по-манчжурски.

къ упомянутой выше (стр. 264), стоитъ имя Комбу-дорчжи; но это не Шялъ; въ сказкѣ нѣтъ персонажа, отвѣчающаго Шялу *); именемъ Комбу-дорчжи называется мужъ оклеветанной царицы, т.-е. Комбу-дорчжи стоитъ на мѣстѣ константинопольскаго императора. Сходное мѣсто занимаетъ форма Гамбо и въ тангутской легендѣ о построеніи храма въ Лассѣ; тибетскій царь Сронцзанъ-Гамбо подозрѣваетъ вельможу Гари въ намѣреніи овладѣть царскою невѣстой; тутъ царская невѣста на мѣстѣ царицы, Гари на мѣстѣ ламы; Гамбо отправляетъ вельможу Гари въ ссылку, но одного, безъ женщины.

Если эти сказки ведутъ свое начало отъ звѣзднаго эпоса, если это отголоски легендъ о небесной охотѣ, о гонкѣ оленей и лосей, о созвѣздіяхъ—Большой Медвѣдицѣ, Оріонѣ и Плеядахъ, то неподвижно сидящій въ пещерѣ Меле-гуру можетъ быть истолкованъ, какъ Полярная звѣзда. Если эти представленія возникли въ сѣверно-азіатской миѳологіи, то Меле или Мила (Мила-райба въ тангутскихъ легендахъ) можетъ быть сближаемо со вторымъ членомъ въ бурятскомъ парномъ Эсэгэ-маланъ, какъ буряты называютъ царя неба **).

Сказочный элементъ особенно сильно выступаетъ въ романѣ «Huon de Bordeaux». Готье несообразности этого романа объясняетъ упадкомъ французскаго эпоса; въ самомъ дѣлѣ, Бодель, авторъ этого романа, можетъ быть проявилъ наименьшую, чѣмъ другіе средневѣковые версификаторы, самостоятельность, но пріуроченіе къ Карлу сюжета, наполненнаго несерьезными выдумками, не должно быть вполнѣ вмѣнено исторической и логической неразборчивости Боделя. Сказка, положенная въ основу романа, могла быть принесена во Францію уже съ именемъ Карла въ родѣ того,

*) Обѣ монгольскія сказки о невинно заподозрѣнной царицѣ, указанныя выше, послѣ сходнаго съ сказкой о Бэгэрѣ начала, продолжаются иначе, именно: вмѣсто исторіи двухъ царевичей или двухъ братьевъ Бэгэра и Шяла, здѣсь идетъ разсказъ о нападеніи царя съ войскомъ на живущихъ въ изгнаніи царицу и ламу, напоминающій разсказъ египетскаго романа о фараонѣ, отнимающемъ жену у Битью, изгнаннаго, впрочемъ, не фараономъ, а братомъ Анпу.

**) Маланъ, кажется, переходило въ Молонтой (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 266; Хангаловъ, Новые матеріалы о шаманствѣ въ Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. II, в. 1, стр. 19; Этногр. Обозр., кн. XVII, стр. 287, 288).

какъ это, повидимому, случилось съ сюжетомъ о больше
Бертѣ. Романическая часть въ произведеніи Боделя сходн
Фіерабрасомъ: Эсклармонда такая же дочь языческаго царя,
Флорипа; она также внезапно влюбляется въ рыцаря и помо
ему въ борьбѣ съ ея отцомъ; и какъ Флорипа сама, къ
кому смущенію Готье, торопитъ французовъ казнить Ба
ея отца, такъ и Эсклармонда предлагаетъ свои услуги Гю
готова участвовать въ отцеубійствѣ. Этотъ, возбуждающій ст
протестовъ со стороны Готье, типъ сарацинской принцесс
жаждѣ рыцарскихъ объятій измѣняющей и своей вѣрѣ и с
отцу, могъ быть данъ уже ордынской редакціей. Сходное
шеніе хотя и не совсѣмъ опредѣленно, придано въ тюр
сказкѣ «Джиртушлюкъ» дочери Барса-Кильмеса, дѣвицѣ Кö
Сулу, которую добываетъ Джиртушлюкъ. Она подсказы
Джиртушлюку, хотя и безъ яснаго намѣренія помочь ему,
одержать побѣду надъ ея отцомъ, которая должна конч
его смертью.

Въ романѣ замѣтна та же канва, какъ и въ тюркской ск
Отецъ Джиртушлюка во время дороги осажденъ царемъ
который дастъ ему свободу подъ тѣмъ только условіемъ,
Джиртушлюкъ покоритъ Барса-Кильмеса и добудетъ его
Кöнеръ-Сулу. Отецъ Джиртушлюка присылаетъ сына и Д
тушлюкъ отправляется исполнять порученіе царя змѣй.

На Гюона во время дороги напали какіе-то люди; произ
драка, во время которой Гюонъ убилъ сына Карла; чтобы иск
эту вину, Гюонъ долженъ отправиться къ царю Годиссу,
бить голову первому встрѣчному сарацину, поцѣловать Эс
монду, дочь царя Годисса, и привезти бѣлую бороду цар
дисса и его четыре коренныхъ зуба. Какъ будто Кар
мѣстѣ царя змѣй. Гюонъ на мѣстѣ Джиртушлюка, Годис
мѣстѣ Барса-Кильмеса. а Эсклармонда на мѣстѣ дѣвицы Кö
Сулу. Джиртушлюкъ ѣдетъ и дорогой набираетъ шесть то
щей, которые потомъ ему помогаютъ своими спеціальным
щими силами. Глухой намекъ на это содержится въ разск
томъ, что Гюонъ беретъ съ собой 11 товарищей и ѣдетъ пр
благословеніе сначала въ Римъ, потомъ къ Гробу Госп
Это мимоходомъ сдѣланное сообщеніе напоминаетъ «pèleri
Карла къ Гробу Господню съ 12 пэрами, въ «габахъ» кот

какъ будто скрываются вѣщія профессіи спутниковъ Джиртушлюка *). На мѣстѣ реликвій здѣсь четыре зуба Годисса и его бѣлая борода; но, кромѣ этихъ предметовъ, Гюонъ пріобрѣтаетъ еще три другихъ: панцырь, дѣлающій человѣка неуязвимымъ, кубокъ неизсякающій и рогъ. Всѣ эти вещи Гюонъ, кажется, получилъ отъ карлика Оберона; онѣ напоминаютъ три подарка въ сказкахъ о морскомъ царѣ: шапка невидимка, скатерть самобранка и колотушка или ящикъ; первые два подарка у героя сказки похищаются, тогда послѣдній подарокъ служитъ къ возвращенію похищеннаго: изъ него или сыплется каменный градъ, или выскакиваетъ вооруженное войско, или, если это колотушка, она сама бьетъ враговъ; здѣсь этому послѣднему подарку соотвѣтствуетъ рогъ **); Гюонъ трубитъ въ него, и тогда является самъ Оберонъ со стотысячнымъ войскомъ ***).

---

*) Кстати вспомнить, что сходный мотивъ о товарищахъ и въ повѣсти о Гэсэрѣ. Гэсэръ съ товарищами ѣдетъ къ Долману, чтобы убить его (см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 107—113; Этн. Обозр., кн. XII, 321—324).

**) Оберонъ, даря Гюону рогъ, давалъ ему наставленіе трубить въ него только въ случаѣ опасности и не трубить безъ нужды, но Гюонъ затрубилъ изъ любопытства и Оберонъ явился со стотысячнымъ войскомъ. Гюонъ долженъ былъ извиняться предъ нимъ. Это болѣе походитъ на монгольскаго Ельджигенъ-тологойтой хана, чѣмъ рогъ Роланда.

***) Карликъ въ русскихъ сказкахъ называется Пилигримъ или Палугримъ; онъ самъ съ ноготь, борода съ локоть; онъ сидитъ на деревѣ; тутъ его и встрѣчаетъ Игръ смоленской сказки (Добровольскій, Смоленскій сборникъ, Спб., 1891, ч. I, 495); Ортнитъ встрѣчаетъ Альбериха также у дерева. Пилигримъ даетъ Игру коня. Въ верхоянской сказкѣ (Верхоянскій сборникъ, Иркутскъ, въ Зап. Вост.-Сиб. Отд. Географ. Общ. по этн., т. I, в. 3, стр. 268) Пилигримъ самъ носитъ на себѣ царевича, которому покровительствуетъ. Оберонъ самъ не носитъ Гюона, но Гюона несетъ на себѣ въ царство Годисса посолъ Оберона Малабронъ (Malabron).

Глава XVI.

Ерусланъ Лазаревичъ.

Иранская гипотеза о происхожденіи сказки объ Ерусланѣ.—Слѣды существованія этой сказки на Востокѣ.—Арсланъ въ сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ.—Сказки о львѣ.—Отношенія сказки объ Ерусланѣ къ сказаніямъ о Чингисъ-ханѣ.—Урусланъ въ изгнаніи. — Форма Оросъ или Урусъ и ея версіи въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ.—Князь Иванъ, Ванъ кирейскій и Шидургу-Тюльгунъ.—Иванъ Пономаревичъ. — Имя Иванъ на мѣстѣ Еруслана въ русскихъ сказкахъ. — Ивашка, сторожъ индѣйскаго царства, и Арсланъ.—Урусланъ въ Солнечномъ царствѣ.—Былина о Подсолнечномъ царствѣ.—Аргасунъ-хорчинъ и преданіе объ изобрѣтеніи вина.—Сынъ Асоки и бурятское преданіе о Бальджинъ-хатунѣ. — Отношенія романа о Валентинѣ и Орсонѣ къ сказкѣ объ Ерусланѣ. — Отпечатокъ руки на кровосмѣсителѣ. — Имена Киркоусъ-Картаусъ и Заръ-Азаръ.—Четыре Ойрота.

Русская сказка объ Ерусланѣ Лазаревичѣ, на отношенія которой къ русскому былинному эпосу уже не разъ было указано въ наукѣ, до сей поры, къ сожалѣнію, не удостоилась спеціальнаго изслѣдованія. Она сохранилась въ трехъ варіантахъ: 1) варіантъ изъ коллекціи Ундольскаго, 2) варіантъ изъ Погодинскаго книгохранилища и 3) лубочный варіантъ. Кромѣ того. сохранились отголоски этой сказки частью въ старинной записи, частью въ устной передачѣ.

Изъ изслѣдователей русскаго былиннаго эпоса первый обратилъ вниманіе на эту сказку В. В. Стасовъ,—въ сказкѣ содержится тема. бой отца съ сыномъ, которая находится и въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ; Стасовъ же указалъ и на отношенія сказки къ персидской Шахъ-намэ; сказка объ Ерусланѣ представляетъ параллели и сходства именъ съ иранскимъ сказаніемъ о Рустемѣ. Впослѣдствіи В. Ѳ. Миллеръ развилъ отношенія иранской Рустеміады къ сказкѣ объ Ерусланѣ и къ русскому эпосу объ Ильѣ.

Г. Стасовъ высказалъ такое мнѣніе: Сказка объ Ерусланѣ вышла изъ пѣсенъ и сказаній древнѣйшаго Востока, но нельзя указать на одно какое-нибудь произведеніе, изъ котораго она была бы заимствована или переведена. Она представляется народной компиляціей. мозаикой изъ разнородныхъ древнихъ мотивовъ (Сочиненія, III, 984). Мы не сдѣлали прямого заимствованія изъ Шахъ-намэ или Магабхараты; нашъ Ерусланъ

юисходитъ отъ иныхъ источниковъ, которые имѣютъ одно щее древнее начало съ Шахъ-намэ и Магабхаратой (ib., 976). кимъ образомъ г. Стасовъ не устанавливаетъ нисходящей ямой зависимости нашей сказки отъ поэмы Фирдоуси.

Г. Миллеръ высказывается рѣшительнѣе, и именно въ этомъ слѣднемъ направленіи (Экскурсы, 166 и слѣд.). Онъ также не воритъ, что сказка—прямое заимствованіе изъ Шахъ-намэ; азка и былина объ Ильѣ свои рустемовскіе мотивы заимство- ли изъ эпическаго матеріала, болѣе древняго, чѣмъ Шахъ- мэ, но все-таки это былъ иранскій, а не какой-либо другой теріалъ, такъ что имя Ерусланъ г. Миллеръ принимаетъ за каженіе иранскаго Рустемъ, происшедшее въ тюркской средѣ, резъ которую иранскій матеріалъ проходилъ на пути къ рус- ому народу («имя персидскаго пехлевана уже въ тюркской едѣ было передѣлано на Арсланъ (левъ), откуда чрезъ даль- йшее измѣненіе произошло имя Урусланъ», стр. 152).

Все, что было сказано о пріоритетѣ иранской эпики, не но- ить характера неотрицаемости; факты, на которыхъ онъ ус- навливается, могутъ быть объяснены и иначе, и я сейчасъ ложу данныя въ пользу другого предположенія, что наша азка объ Ерусланѣ ведетъ свое начало отъ какихъ-то ордын- ихъ варіантовъ, едва ли стоявшихъ въ подчиненныхъ отно- еніяхъ къ иранской Рустеміадѣ; эти ордынскіе варіанты имѣли нетическую связь съ послѣдней, но не въ прямой и не въ исходящей отъ нея линіи.

Дюрбютская сказка объ Иринъ-сайнѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 7—486), которую я записалъ близъ береговъ оз. Убса, наво- ить на предположеніе, что въ Азіи жила сказка объ Ерусланѣ сюжетомъ о боѣ отца съ сыномъ или, по крайней мѣрѣ о боѣ ухъ родственниковъ, старшаго и младшаго. Въ дюрбютской азкѣ эта тема находится въ двухъ мѣстахъ; въ одномъ изъ хъ описывается столкновеніе между дядей и племянникомъ; другомъ—бой двухъ братьевъ, старшаго и младшаго. Хотя азка заставляетъ биться не отца съ сыномъ, а родственни- въ, стоящихъ въ другихъ родственныхъ отношеніяхъ, но и западныхъ образцахъ бой отца съ сыномъ нерѣдко замѣ- ется боемъ между дядей и племянникомъ или между двумя атьями.

Первый эпизодъ разсказанъ такъ. Было три брата: Китынъ Зеби, Китынъ-Арсланъ и Иринъ-Сайнъ; Харъ-Хурмукчинъ*) убил одного изъ братьевъ, Китына-Зеби, завладѣлъ его женой и спр шиваетъ ее, гдѣ бы ему найти сильнаго богатыря, съ кот рымъ онъ могъ бы еще сразиться (ibid., 442); вдова отвѣчает что есть такой богатырь,—это младшій братъ ея мужа, Ирин Сайнъ; тогда Харъ-Хурмукчинъ отправляется въ набѣгъ в вотчину Иринъ-Сайна, но Иринъ-Сайнъ убиваетъ его и въ по встрѣчаетъ молодого богатыря: это его племянникъ, сынъ Ки тына-Зеби, который посланъ матерью искать дядю, т.-е. Ирин Сайна; вдова боялась, какъ бы Харъ-Хурмукчинъ не убилъ Ирин Сайна. Молодой богатырь напускается на Иринъ-Сайна, не п дозрѣвая, что это его дядя, и уже приставляетъ свое копье к его груди, но тутъ они узнаютъ оба, что они родственники, вмѣсто поединка привѣтствуютъ другъ друга.

Тутъ боя нѣтъ, а только приступъ къ нему; но и въ тѣх обработкахъ этой темы, которыя извѣстны европейскому эпос также иногда дѣло кончается только приступомъ къ поедин Параллели къ сказкѣ объ Ерусланѣ въ дюрбютской сказ заключаются, во-1-хъ, въ томъ, что тутъ происходитъ бой ста шаго родственника съ младшимъ, во-2-хъ, въ вопросѣ богатыр обращенномъ къ женщинѣ: «есть ли еще другой сильный бог тырь?» Съ подобной же фразой Ерусланъ обращается къ же щинамъ, съ которыми онъ встрѣчается.

Въ варіантѣ Ундольскаго вопросъ этотъ повторяется четы раза. Послѣ того, какъ Урусланъ убилъ Ѳеодула змѣя, добылъ д князя Ивана невѣсту и уложилъ ихъ спать, онъ подслушивает что они говорятъ. Князь Иванъ задаетъ своей женѣ вопрос есть ли тебя краше, а брата моего Уруслана удалѣе? Дѣвиц отвѣчаетъ, что краше ея двѣ царевны, кочующія въ полѣ, удалѣе Уруслана Ивашка бѣлая поляница, сторожъ индѣйска царства. Урусланъ доѣзжаетъ до дѣвицъ (въ лубочномъ варіант онѣ живутъ въ бѣломъ шатрѣ) и задаетъ имъ тотъ же самы вопросъ: есть ли васъ краше, меня удалѣе? и опять узнаетъ, ч

*) Обезьяна по-бурятски пишется *сармакчинъ*, произносится *харма чинъ*. Книжное имя обезьяны *мечинъ* или *бечинъ*. *Хормокчи*—мужск юбка изъ волчьихъ или лисьихъ лапъ шерстью наружу съ широки поясомъ.

удалѣе его Ивашка, а краше индѣйская царевна *). Урусланъ пріѣзжаетъ въ индѣйское царство, женится на индѣйской царевнѣ и въ первую же ночь спрашиваетъ свою жену: есть ли гдѣ тебя краше, а меня, Уруслана, удалѣе? Она отвѣчаетъ, что удалѣе его нѣтъ, а краше ея есть. Есть на морѣ Солнечный городъ, въ немъ царствуетъ дѣвица; она краше **). Наконецъ, на постели солнечной царевны Урусланъ еще разъ спрашиваетъ, есть ли кто его удалѣе, и получаетъ отвѣтъ: нѣтъ тебя удалѣе да и меня краше нѣтъ же (Тихонравовъ, Лѣтоп. русск. литер. и древн., II, 107, 120, 124 и 125) ***).

---

*) Три дѣвицы въ погодинскомъ спискѣ называются Прондора, Мендора (въ лубочномъ Тибубрига) и Легія; это три дочери царя Богрія (въ лубочномъ варіантѣ царя Бугригора). Въ монгольскихъ сказкахъ три или двѣ дѣвицы, живущія въ (бѣлыхъ) юртахъ на дорогѣ богатыря, выручаютъ его изъ бѣдъ и иногда воскрешаютъ его; въ нѣкоторыхъ записяхъ онѣ называются Цаганъ-дара, Ногонъ-дара и Наръ-Ханджитъ (Очерки с.-з. Монг., II, 175; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 159); въ одной бурятской сказкѣ три сестры, воскрешающія богатыря, названы дочерями Эсэгэ-Малана (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 46 и 57); въ соотвѣтствующей алтайской только двѣ дѣвицы: одна дочь Кунь-кана, „Солнца царя", другая дочь Ай-кана, „Мѣсяца царя" (Radloff, Proben, I, 12 — 28); въ соотвѣтствующей якутской три дѣвицы: дочь Солнца, дочь Мѣсяца и дочь Плеядъ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 3, стр. 77 и 78). Въ сказкѣ минусинскихъ татаръ другого типа три дѣвицы, также одаренныя даромъ воскрешать людей, называются Кунь-Арыгъ (Ясное солнце, какъ будто въ соотвѣтствіе монгольскому Наранъ-Гэрэлъ „Сіяніе солнца"), Ай-Арыгъ (Ясный мѣсяцъ, въ соотвѣтствіе монгольскому Саранъ-Гэрэлъ, „Сіяніе мѣсяца") и Алтынъ-Чюстюкъ (Золотой перстень) (Radloff, Proben, II, 114, 131 — 134).

**) Въ книжномъ сказаніи (Юань-чао-ми-ши, 79) жена Чингисъ-хана Ѣсуганъ говоритъ мужу, что у нея есть сестра Ѣсуй, красавица, достойная быть супругою царя, и что она ей сейчасъ же уступитъ свое мѣсто, какъ только ее увидитъ; Чингисъ-ханъ отыскиваетъ Ѣсуй. Въ Алтанъ-Тобчи (стр. 138) Чингисъ-ханъ живетъ съ тайджіуткой Мунгулунъ-гоа; она ему говоритъ: „Жена тангутскаго хана Шудургу, говорятъ, красивѣе Мунгулунъ-гоа; взять бы вамъ ее". И Чингисъ отправляется завоевывать жену тангутскаго хана.

***) На случаи съ такимъ вопросомъ въ другихъ памятникахъ, въ сербскомъ эпосѣ (Марко спрашиваетъ вечернюю звѣзду), въ греческихъ сказкахъ (по Гану) и наконецъ въ тюркскихъ сказкахъ (по Радлову), указываетъ г. Стасовъ (Сочиненія, III, 980 и 981). Г. Ждановъ („Къ литерат. ист. был. поэзіи въ „Кіевск. универс. Извѣст.", 1881,

Въ русской сказкѣ этотъ вопросъ задаетъ одинъ изъ участниковъ будущаго поединка; въ дюрбютской онъ приписывается не поединщикамъ, ни дядѣ и ни племяннику, а человѣку, не участвующему въ поединкѣ. Это можетъ быть искаженіе, находящееся въ связи съ общею сбивчивостью въ изложеніи этого эпизода. Въ разсказахъ о Рустемѣ, содержащихъ ту же тему, обыкновенно женщина, посылающая своего сына на поиски богатыря, есть жена этого богатыря, а не свояченица, какъ въ дюрбютской сказкѣ. Вѣроятно были и монгольскіе варіанты, въ которыхъ Иринъ-Сайнъ являлся не дядей, а отцомъ супротивника въ поединкѣ, и женщина, пославшая своего сына искать Иринъ-Сайна, была жена этого послѣдняго.

Въ другомъ мѣстѣ содержится разсказъ о столкновеніи Иринъ-Сайна съ Китынъ-Арсланомъ, т.-е. младшаго брата съ старшимъ. Тутъ уже происходитъ настоящій бой; Китынъ-Арсланъ подъ видомъ волка оберегаетъ предѣлы царства Тотурхай-Илгысынъ-хана, Иринъ-Сайнъ вступаетъ съ нимъ въ продолжительный бой *), отъ котораго кровь текла рѣками, водныя мѣста высохли, сухія мѣста стали наводненными, гдѣ были горы, стали степи, а гдѣ были степи, стали горы; воздухъ такъ наполнился паромъ отъ дыханія, что въ пару ни птицы, ни звѣри не могутъ находить пищу. Лосунъ-хатъ (хозяинъ водъ) удивился, что темно стало, солнца и луны не видно, и послалъ письмо къ Гучинъ-гурбу-номту-тэнгиру (вѣроятно къ Хормустѣ) съ просьбой укротить дерущихся (Очерки с.-з. Монг., IV, 469). Бой продолжается до тѣхъ поръ, пока небожители не розняли ихъ, бросивъ съ неба стрѣлу съ письмомъ, объяснившимъ дерущимся, что

№ 5, май, стр. 198) нашелъ ту же фразу въ русской сказкѣ о Самсонѣ, который для царя Селима добылъ невѣсту и дорогой спрашиваетъ: „есть ли тебя краше, меня удалѣе". Оказывается царевна Судислава, дочь грузинскаго царя Гургулея, краше. Начинается сказка оцѣнкой силы Самсона, напоминающей Руслана.

*) Бой Иринъ-Сайна съ волкомъ напоминаетъ разсказъ о „русскомъ охотникѣ", убившемъ трехсаженнаго волка въ царствѣ Чингиса, и преданіе о Шуно, убившемъ тигра (см. выше, стр. 83). Если въ другихъ варіантахъ не волкъ назывался Арсланомъ, а его противникъ, то это совпадетъ съ моимъ предположеніемъ, которое вслѣдъ за этимъ будетъ изложено, что сынъ Чингиса, убившій волка или тигра, носилъ имя Арсланъ.

они родные братья *). Арсланъ даетъ Иринъ-Сайну наставленія, какъ обойти опасности, предстоящія ему на пути къ невѣстѣ, добывать которую онъ поѣхалъ.

Два эти случая ведутъ къ предположенію, что у дюрбютовъ или у монголовъ были сказки о боѣ двухъ родственниковъ

*) Бой между двумя братьями, не знающими о своемъ родствѣ, составляетъ эпизодъ во французскомъ романѣ „Валентинъ и Орсонъ". Орсонъ, воспитанникъ медвѣдицы, обросъ шерстью, какъ медвѣдь, имѣетъ звѣриный нравъ, сражается клыками и когтями, не знаетъ человѣческой рѣчи; за сходство съ медвѣдемъ получилъ и имя свое Орсонъ (см. выше стр. 258). Бой описывается длинный; оба сильно изранены и окровавлены, оба утомлены. Валентинъ начинаетъ кротко уговаривать Орсона оставить звѣриную жизнь и итти въ человѣческое общество; сердце Орсона смиряется, онъ слушаетъ Валентина и, наконецъ, проситъ, чтобы его окрестили. Потомъ братья идутъ вмѣстѣ добывать для Валентина невѣсту Эсклармонду; около Эсклармонды они находятъ голову, которую стрегутъ левъ и великанъ; голова говоритъ имъ, что они братья, а также учитъ, гдѣ они могутъ найти свою мать, и какую Орсонъ долженъ сдѣлать операцію, чтобы начать говорить по-человѣчески. Сказавъ это, голова исчезла (Seelmann, Valentin und Namelos. Norden und Leipz. 1884, S. XLIII). Въ итальянской повѣсти Regina Ancroja (Edelestan du Méril, Histoire de la poésie scandinave. Paris, 1839, p. 423—424; Халанскій, Южно-славянск. сказаніе о королевичѣ Маркѣ, стр. 669) одинъ изъ рыцарей Карла, Рено, возвращаясь изъ Св. Земли, зашелъ въ одинъ сарацинскій замокъ, пріобрѣлъ любовь жены сарацинскаго короля и она родила сына, названнаго Гвидонъ le Sauvage. Когда сынъ выросъ, мать посылаетъ его искать отца и даетъ ему оставленное отцомъ кольцо. Гвидонъ является ко дворцу Карла и вызываетъ на состязаніе его рыцарей; вызовъ принимаетъ Рено, его отецъ. Происходитъ поединокъ, сынъ наноситъ отцу тяжелый ударъ, отецъ сыну; кончается тѣмъ, что Гвидонъ открывается отцу. Это какъ будто поединокъ Иринъ-Сайна съ Китынъ-Арсланомъ, только возрасты переставлены. Китынъ-Арсланъ это Гвидонъ; эпитетъ le Sauvage, „дикій", вмѣсто арсланъ, „левъ", вмѣсто Орсонъ, „медвѣдь", „звѣрь". Во французской народной повѣсти о четырехъ сыновьяхъ Aymon'a (Nisard, Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage, Paris, 1864, t. II, p. 449) одинъ изъ четырехъ братьевъ Рено (Renaud или Reynauld) дерется въ поединкѣ съ Роландомъ; родственныхъ отношеній борцамъ не приписывается, но тутъ есть, какъ и въ дюрбютской сказкѣ, вмѣшательство божественной силы. Карлъ боится за племянника и (онъ тутъ на мѣстѣ Лосунъ-хата) молитъ Господа прекратить бой. Богъ посылаетъ такой туманъ, что дерущіеся ничего не видятъ, и бой прекращается.

старшаго и младшаго, что иногда дерущіеся выставлялис какъ дядя и племянникъ, иногда какъ два брата, старшій младшій (я увѣренъ, что на монгольской почвѣ были версіи съ боемъ отца съ сыномъ, какъ въ русской сказкѣ объ Ер сланѣ, а на какомъ основаніи я такъ думаю, я сейчасъ скаж что одинъ изъ участниковъ въ поединкѣ назывался Иринъ-Сайн а другой иногда Арсланъ; далѣе, что редакторъ свода сюжетоі объ Иринъ-Сайнѣ, составившихъ дюрбютскую сказку, имѣ подъ рукой между прочимъ двѣ сказки, изъ которыхъ въ одн былъ разсказъ о боѣ дяди съ племянникомъ, въ другой о б двухъ братьевъ, и изъ одной сказки онъ сдѣлалъ эпизодъ о п сынкѣ Харъ-Хурмукчина, а изъ другой о Китынъ-Арсланѣ.

Въ дюрбютской сказкѣ три намека на русскую сказку об Ерусланѣ: 1) поединокъ, 2) вопросъ: есть ли еще другой сил ный богатырь? и 3) имя Арсланъ, которое очень сходно съ им немъ героя русской сказки *). Можно сдѣлать предположені что рядомъ съ сказками объ Иринъ-Сайнѣ были въ Монголі сказки съ родственными сюжетами, въ которыхъ главный гер носилъ имя Арсланъ, а имя Иринъ-Сайнъ давалось лицу вт ростепенному или и совсѣмъ отсутствовало. Изъ этихъ сказок объ Арсланѣ былъ сдѣланъ такой же сводъ, какъ и объ Ирин Сайнѣ, и вотъ этотъ-то сводъ и явился къ намъ въ Русь под именемъ сказки объ Ерусланѣ или Урусланѣ.

---

*) Кромѣ того, въ дюрбютской сказкѣ есть еще параллельные эпиз ды: 1) ловля коня и 2) увозъ родителей. Въ отсутствіе Уруслана, Д нило Бѣлый увозитъ въ плѣнъ царя Киркоуса и отца Урусланова З лазара; въ отсутствіе Иринъ-Сайна Мангысъ уводитъ въ плѣнъ род телей Иринъ-Сайна. Ловля коня описана хотя и не сходно, но съ еп большими подробностями, чѣмъ въ русской сказкѣ. Въ русской сказк ловитъ коня самъ Урусланъ, а пастухъ Ивашка, который ѣздитъ н сивомъ конѣ (въ погодинскомъ спискѣ конь названъ Алогти-Гирей, въ д бочномъ на этомъ мѣстѣ алотягилей, въ спискѣ Ундольскаго конь сив тигиляй зеленъ), только указываетъ коня; въ монгольской сказкѣ кон ловитъ не Иринъ-Сайнъ, а пастухъ Ахъ-Сахалъ-адучи (ахъ-сахалъ „б лая борода", адучи—„табунщикъ"). Онъ садится на мухортаго кон Аргуя, подкованнаго золотыми подковами (алтынъ-тахяту, по-тюрксі было бы алтынъ-такалу), беретъ семидесятиколѣнный укрюкъ, гонит за Хангиломъ, будущимъ конемъ Иринъ-Сайна, накидываетъ на не петлю и втыкаетъ укрюкъ въ землю; укрюкъ дрожитъ, Аргуй уп рается ногами въ землю; отъ напряженія его ноги уже парализован

Я записалъ въ Монголіи сказку о львѣ или арсланѣ, въ которой этотъ звѣрь мѣряется физическою силой съ хитрымъ человѣкомъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 405 и 551; Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 120: собака ищетъ, кто сильнѣе, отъ одного звѣря переходитъ къ другому и узнаетъ, что даже левъ не самый сильный звѣрь; человѣкъ сильнѣе; ibid., в. 2, стр. 61: состязаніе барса съ человѣкомъ; ср. въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 171 со сказкой Ховатай-убугунъ). Левъ и барсъ, надо такъ думать, такъ же, какъ и собака, разыскивали, кто ихъ сильнѣе.

Въ сказкѣ минусинскихъ татаръ на мѣстѣ льва какой-то звѣрь *ала-барсъ* (Извѣст. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XXIII, № 4 и 5, ст. А. Кузнецовой: Шесть сказокъ минус. татаръ, стр. 44; ала-барсъ встрѣчаетъ саврасаго коня и спрашиваетъ: «какъ будемъ свою силу испытывать?») *). Въ южной Сибири буряты и русскіе такое желаніе знать, кто старше или выше, и поиски болѣе сильнаго приписываютъ медвѣдю (Оч. с.-з Монг., IV, 754).

Повидимому, эта сказка о львѣ, или арсланѣ, есть одинъ изъ элементарныхъ разсказовъ, который потомъ развился и вошелъ въ составъ такихъ сводовъ, какъ сказки объ Иринъ-Сайнѣ и Ерусланѣ.

Мнѣніе, что нашъ Ерусланъ ведетъ свое начало отъ иранскаго Рустема, стоитъ въ противорѣчіи съ приведенными фактами ордынскаго фольклора. Иранская гипотеза обязываетъ думать, во-1-хъ, что русское Ерусланъ или Урусланъ, какъ пи-

---

Ахъ-Сахалъ спѣшивается, но не выпускаетъ изъ рукъ ремня; Хангилъ волочитъ его по землѣ; Ахъ-Сахалъ успѣваетъ замотать конецъ ремня вокругъ одной скалы, но Хангилъ приналегъ, ремень лопнулъ и Хангилъ ушелъ. Снова гонится Ахъ-Сахалъ на Аргуѣ, догоняетъ Хангила у мѣста, гдѣ земля съ небомъ сходится, гдѣ живетъ Ханъ-Гариде, и, поймавъ, уже болѣе не отпускаетъ. Сходная схема въ остяцкой легендѣ о Больш. Медвѣдицѣ; созвѣздіе—это лось, за которымъ гонится Тункъ-похъ; охотникъ поймалъ лося и привязалъ его къ дереву, но звѣрь оторвался и опять убѣжалъ (Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken, Th. I, St.-Ptb., 1897, S. 117—119).

*) Ала-барысъ встрѣчается въ сказкахъ минусинскихъ татаръ и съ другимъ сюжетомъ. Въ сказкѣ, напечатанной кн. Костровымъ, два звѣря алабарысъ поѣдаютъ скотъ богача Лачинъ-тайчи (Труды IV археол. съѣзда, т. I, ст. кн. Кострова: Очерки быта минус. татаръ, стр. 238). *Юлъ-барсъ*, *джолъ-барсъ* по-татарски и киргизски „тигръ“.

шется въ варіантѣ Ундольскаго, есть исковерканное иранск
Рустемъ и, во-2-хъ, что монгольскія сказки о львѣ, или арслан
ищущемъ, кто его сильнѣе, возникли изъ сказки объ Еруслан
задающемъ вопросъ о болѣе сильномъ богатырѣ. Что касает
до послѣдняго обстоятельства, то тутъ возможны только два п
ложенія: или мотивы—отыскиваніе болѣе сильнаго богатыря
русской сказкѣ и болѣе сильнаго звѣря въ монгольскомъ ра
сказѣ—ни въ какой зависимости другъ отъ друга не стоятъ, и
монгольскій разсказъ представляетъ первоначальное зерно, и
котораго развилась большая сказка объ Ерусланѣ; другая з
послѣдовательность—сначала сказка объ Ерусланѣ, потомъ мо
гольскій разсказъ объ арсланѣ—совершенно немыслима. Нап
тивъ, такая послѣдовательность—сначала монгольская сказ
объ арсланѣ, потомъ сказка объ Ерусланѣ—если не можетъ бы
вполнѣ доказана, то, по крайней мѣрѣ, допустима по своей ес
ственности. Можно предположить такую исторію этой сказ
сначала была сказка о звѣрѣ арсланѣ, который испытывае
есть ли кто его сильнѣе, потомъ арсланъ (этимъ именемъ с
чала можетъ быть назывался медвѣдь, а потомъ левъ), об
тился въ богатыря Арслана, который спрашиваетъ, есть ли
гатырь сильнѣе его.

Имя Ерусланъ или Урусланъ еще Хомяковъ признавалъ
восточное *арсланъ*, «левъ». Вопросъ объ отношеніяхъ име
Ерусланъ и Рустемъ къ этому «арсланъ», конечно, долже
быть предоставленъ обсужденію оріенталистовъ; было ли и
высказано какое мнѣніе по этому вопросу, мнѣ неизвѣстно.

Имя льва *арсланъ* распространено по Монголіи, Туркеста
Ирану, Кавказу и Балканскому полуострову. У казанскихъ
таръ и въ Туркестанѣ оно произносится *арсланъ*, у киргиз
арысланъ, иногда *арыстанъ*; у алтайцевъ и теленгитовъ—
сланъ, *арсылъ-анъ*, *арсулъ-ајю*. У добайкальскихъ бурятъ и
аргаланъ прилагается къ льву, царю звѣрей (см. Зап. Восточ
Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 119); у нихъ
аргаланъ-зану приписываются кости мамонта (Очерки с.-з. Мо
IV, 158). Нѣсколько блуждающій смыслъ этого термина *ар*
ланъ наводитъ на догадку, что онъ означалъ первоначал
какое-нибудь чудовище или звѣря, которому приписывали
обычайныя, чудовищныя силы и чудовищный ростъ, о ко

ромъ могло разсказываться въ сказкахъ *). Только впослѣдствіи при столкновеніи съ культурными племенами Передней Азіи, когда тюрки узнали о львѣ, какъ о сильномъ звѣрѣ, тюркское племя перенесло на него сказочное имя, соображая, что сильный левъ, о которомъ разсказываютъ новыя извѣстія, есть тотъ самый звѣрь, котораго знаетъ мѣстное народное повѣріе подъ именемъ аргаланъ или арсаланъ.

Какъ въ бурятскихъ преданіяхъ, сказочнымъ звѣремъ могъ быть аргаланъ-занъ, такъ въ алтайскихъ орсулъ-аю. Впрочемъ, еще ранѣе сказочное имя могло примѣняться и къ дѣйствительному звѣрю, такъ какъ о звѣряхъ были повѣрія, преувеличивавшія дѣйствительность. Такъ, между прочимъ, много преувеличеннаго разсказываютъ сибирскіе инородцы о медвѣдѣ, что онъ всевѣдущъ и справедливъ, что онъ сынъ неба и проч. Версіи имени сказочнаго звѣря могли прилагаться и къ медвѣдю, на что и указываетъ, повидимому, алтайское имя орсулъ-аю, гдѣ второй членъ аю значитъ «медвѣдь».

Мы можемъ оформить догадку, вытекающую изъ только что изложеннаго, вкратцѣ въ такомъ видѣ: въ центральной Азіи жила сложная сказка объ Ерусланѣ, или, вѣрнѣе, объ Арсланѣ, которая представляла сводъ отдѣльныхъ сказокъ объ этомъ персонажѣ, что этотъ сводъ имѣлъ отношенія къ нынѣ живущей въ Монголіи сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ, нѣкоторые эпизоды объ Арсланѣ вошли въ эту сказку и одинъ эпизодъ даже сохранилъ

---

*) У чувашей въ Казанск. губ. есть повѣрье о летучемъ змѣѣ, отъ котораго никто не можетъ убѣжать и который назыв. *ырслень* (по сообщенію о. Магнитскаго; см. Очерки с.-з. Монг., IV, 750). По списку Погодина, въ то время, когда конь Арашъ пьетъ воду изъ моря, на горахъ *змѣи* свищутъ, въ лубочномъ *львы* свищутъ, какъ будто въ подлинникѣ стояло *арсланъ* и одинъ переводчикъ перевелъ „змѣя", а другой „левъ". Подобная же замѣна въ заговорахъ. Въ заговорѣ изъ Орловск. губ. отъ змѣинаго жала: „На морѣ окіянѣ... стоитъ игруша, на той грушѣ 700 дубцовъ, 700 кокотовъ (объяснено: сучковъ), на тѣхъ кокотахъ змѣиное гнѣздо, а въ томъ гнѣздѣ змѣя змѣица, всѣмъ змѣямъ царица, Катерина Ригатуха"; слѣдуетъ просьба собрать всѣхъ змѣй и вынуть „златъ зубъ" (Тихонравовъ, Лѣтописи, V, 105). Въ малорусск. заговорѣ отъ укушенія змѣи: „На осіянскомъ мори стоитъ дубъ, а въ томъ дубѣ Ярославъ Лазуревичъ"...; далѣе требованіе собрать свой гадъ и вынуть зубъ изъ желтой кости (ibid., IV, 138).

имя Арслана и, наконецъ, что рудиментомъ сказки объ Арсланѣ послужилъ разсказъ изъ животнаго эпоса о львѣ (арсланѣ), ищущемъ, кто его сильнѣе.

Можно итти еще далѣе и выдвинуть догадку, что предполагаемая центрально-азіатская сказка объ Арсланѣ имѣла близкія отношенія къ сказаніямъ о Чингисъ-ханѣ и отразилась въ нихъ, иначе сказать, сказанія о Чингисъ-ханѣ есть отголоски сказки объ Арсланѣ; этимъ именемъ назывался, я думаю, сынъ Чингисъ-хана. Для доказательства этого предположенія необходимо пересмотрѣть параллельно темы сказки объ Ерусланѣ и темы Чингисіады.

Сказка по списку Ундольскаго начинается разсказомъ объ изгнаніи Уруслана изъ царства царя Киркоуса Киркодановича (въ погодинскомъ варіантѣ: Картаусъ Картаусовичъ). Урусланъ, будучи десятилѣтнимъ мальчикомъ, шутитъ шутки богатырскія: въ играхъ съ дѣтьми-сверстниками кого за руку возьметъ, у того руку оторветъ, и т. п. Князья приносятъ на него жалобу царю; царь призываетъ Залазаря, отца Уруслана, и велитъ ему выгнать богатыря изъ царства. Залазарь строитъ сыну каменную палату на берегу моря (у Ундольскаго прибавлено на высокомъ мѣстѣ), Урусланъ поселяется въ ней одинъ и занимается охотой (стрѣляетъ гусей и лебедей) *). Между тѣмъ, на царство Киркоуса нападаетъ князь Данило Бѣлый; отецъ Уруслана, князь Залазарь, идетъ противъ него съ царскимъ войскомъ; Урусланъ принимаетъ участіе въ битвѣ, прогоняетъ Данилу Бѣлаго, принуждаетъ его дать обѣщаніе не нападать болѣе на царство Киркоуса; затѣмъ Урусланъ ѣдетъ къ царю Киркоусу; царь проситъ у него прощенія за сдѣланную ему несправедливость, но Урусланъ не хочетъ остаться въ царствѣ Киркоуса, отказывается отъ царскихъ подарковъ и уѣзжаетъ въ дальнюю сторону.

Что Урусланъ обижался на царя, это ясно выражено въ спискѣ Ундольскаго. Уходя въ ссылку, Урусланъ говоритъ: «Время язъ царю Киркоусу пригожуся; учнетъ меня царь и самъ въ службу пріимати и тогда язъ не похочу»; встрѣтившись съ

*) Тутъ я опускаю разсказъ о томъ, какъ Урусланъ, по указанію Ивашки, Залазарева конюха, добываетъ себѣ богатырскаго коня.

Ивашкой, отцовскимъ пастухомъ, Урусланъ жалуется ему: «Царь меня Киркоусъ избесчестилъ, въ службу меня не принялъ, а отецъ по государеву слову выслалъ изъ царства» *).

Это южно-сибирская исторія Шуно, о которой было уже говорено выше, съ нѣкоторой, впрочемъ, разницей, а именно: въ южно-сибирскомъ сказаніи богатырь названъ сыномъ самого царя Конгъ-дайджи). На Шуно приносятся жалобы царю, какъ и на Руслана; содержаніе жалобъ другое: Урусланъ въ играхъ ломаетъ кости своимъ сверстникамъ; Шуно обвиняется въ насиліяхъ надъ женами и дочерями; но необыкновенная сила Шуно вызываетъ такой же страхъ, какъ и сила Руслана; на него клевещутъ, чтобы избавиться отъ него; царь велитъ бросить Шуно въ глубокую яму, которая замѣняетъ здѣсь палату на морскомъ берегу; предъ опущеніемъ въ яму, царь велитъ въ нѣкоторыхъ варіантахъ изломать у Шуно лопатки, конечно, чтобъ уменьшить у него силу; страхъ предъ силой царевича и здѣсь, слѣдовательно, настоящая причина его удаленія. Потомъ царю угрожаетъ нашествіемъ какой-то черный калмыкъ (кара-калмакъ), Шуно призванъ на помощь, освобождаетъ царя-отца отъ кара-калмака, но не хочетъ остаться на службѣ у царя и уходитъ въ Русь. Кара-калмакъ стоитъ въ южно-сибирскомъ сказаніи на мѣстѣ Данилы Бѣлаго; Русь на мѣстѣ дальней стороны, въ которую уходитъ Урусланъ.

На предыдущихъ страницахъ было уже высказано предположеніе, что сказаніе о Шуно примыкаетъ къ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ; я думаю, что подъ Конгъ-дайджи нужно подразумѣвать самого Чингисъ-хана, такъ что Шуно, по моему мнѣнію, это сынъ его. Тотъ же персонажъ я вижу и въ Тасъ-хара стрѣлокъ при Чингисъ-ханѣ безъ обозначенія родственныхъ отношеній; Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 109 и слѣд.), и въ стрѣлкѣ Хасарѣ (котораго сказаніе называетъ братомъ Чингисъ-хана; Алтанъ-Тобчи въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, Спб., 1858, стр. 157) **), и въ стрѣлкѣ

*) Онъ не беретъ ни казны, ни слугъ, ни скота, которыхъ даетъ ему отецъ (дѣлаетъ это, вѣроятно, въ сердцахъ), и уѣзжаетъ, по лучшему варіанту, на „коростовой клячѣ". Это походитъ на изгнаніе Одончара.

**) И въ Кала-мэмбырѣ тибетской Гэсэріады. Чингису въ тибетской

одного устнаго разсказа, обозначенномъ просто именемъ «
скій охотникъ» (Пржевальскій, Монголія, т. I, стр. 140); в
этихъ стрѣлковъ я отожествляю съ безыменнымъ персонаж
устнаго преданія, прямо обозначеннымъ сыномъ Чингисъ-
(преданіе о сынѣ Чингисъ-хана, кровосмѣсителѣ, укравшем
мысную мутовку; см. Очерки с.-з. Монг., II, 164; IV, 230,
г). Эпитетъ «русскій» я объясняю позднѣйшимъ недораз
ніемъ; въ прежнихъ редакціяхъ это было собственное имя с
Чингисъ-хана, которое произносилось Орусъ или Урусъ;
первыхъ, такое имя, очевидно, жило въ Центральной Азіи
но; оно встрѣчается у Рашидъ-Эддина въ парномъ имени Ур
иналъ (Рашидъ-Эддинъ, Истор. Монгол., въ переводѣ И. Б
зина, Введеніе, стр. 30); едва ли при Рашидъ-Эддинѣ имя
скаго народа могло импонировать на письменность Пер

Во-вторыхъ, въ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ и родст
ныхъ ему персонажахъ имя Орусъ или его версіи встрѣчая
неоднократно. что тоже можетъ указывать на древность э
имени. Кромѣ охотника, получившаго отъ Чингисъ-хана в
дарокъ знамя (это знамя потомъ стало русскимъ націон
нымъ знаменемъ),и названнаго въ преданіи «русскимъ» охо
комъ, монгольское преданіе знаетъ еще дочь Чингисъ-хана,
имени Цаганъ-ханъ, «бѣлый царь»; она крадетъ у отца зн
вѣроятно то же самое, что и въ предыдущемъ преданіи
становится «русской» царицей т. е. Орусъ - ханомъ; это б
вѣроятно ея собственное имя. Книжное преданіе говор
что самые вѣрные ратники при Чингисъ - ханѣ были два
колѣнія Оротъ и Манхутъ (Рашидъ - Эддинъ, Истор. М
Введеніе, 186 и 189; Юань-чао-ми-ши въ Труд. Пек.
миссіи IV, 31; см. также Танг.-тиб. окраина Китая, II, 2
Оротъ вѣроятно то же, что нынѣшній Ойротъ; послѣднимъ
немъ называютъ себя калмыки, а также къ Ойротамъ или
родамъ причисляютъ себя и алтайцы, хотя они говорят
тюркски (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, М. 1893, стр. 6; Яд
цевъ, Объ алтайцахъ и чернев. татарахъ въ Изв. Русск. Ге
Общ., 1881, т. XVII, в. 4, стр. 230); имя Ойродъ или Ойр

Гэсэріадѣ соотвѣтствуетъ Гэсэръ, Хасару—Кала-мэмбыръ; но и
могли стоять иначе: Кала-мэмбыръ могъ занимать мѣсто Чингис
Гэсэръ—мѣсто Хасара.

роизносится такъ же и какъ Уротъ; Ураты, Уроты или Уруты собое монгольское поколѣніе на Желтой рѣкѣ, также вѣроятно не то иное, какъ Ойроты (см. у Успенскаго, Страна »Кукэ-норъ» въ ап. Русск. Геогр. Общ. по отд. этн., т. VI, стр. 155) *). межное помѣщеніе Оротовъ и Манхутовъ въ монгольскомъ реданіи напоминаетъ смежность тѣхъ же двухъ формъ въ наменованіяхъ, которыя буряты даютъ русскому народу; они овутъ русскихъ именами Оротъ, Оросъ и Мангутъ. Окончанія и *т*, которыми различаются двѣ первыя формы (Оротъ и Оросъ) е что иное, какъ окончанія множественнаго числа въ монгольскомъ; подобно этой формѣ встрѣчаются среди именъ поколѣій и среди легендарныхъ именъ и другія съ такою же двойственностью въ окончаніяхъ, наприм., Иргитъ и Иргизъ, Кэргитъ и Киргизъ **), мангытъ (змѣй по бурятски) и мангысъ (змѣй по монгольски); слѣдовательно въ формахъ Оросъ, Оротъ, Уратъ, Уротъ, Урутъ существенною частью будетъ *оро, ура, уро, уру*; тъ формы ойротъ или ойратъ съ отбросомъ окончанія множ. исла остается ойро или ойра (въ Юань-чао-ми-ши: племя Оира, Руды Пек. дух. мисс., IV, 131).

Странное обстоятельство, присвоеніе русскому народу имени *мангытъ*, которое на бурятскомъ означаетъ то же, что на монгольскомъ *мангысъ*, мифическій летучій змѣй, можетъ быть объяснено такимъ образомъ; въ мѣстномъ фольклорѣ было парное оротъ-мангытъ или оросъ-мангытъ, составленное вѣроятно изъ синонимовъ; это парное въ книжномъ сказаніи явилось именемъ вардейскихъ полковъ при Чингисъ-ханѣ: Оротъ и Манхутъ; огда буряты познакомились съ русскими, т.-е. съ Оросами, они, кромѣ имени Оросъ, примѣнили къ нимъ и другой синонимъ изъ парнаго: Мангытъ. Если чингисъ-хановскіе Ороты дѣйствительно то же, что Оросы, то въ сказаніи о нихъ мы

*) Желторѣчинскіе Уроты подобно западнымъ Ойротамъ представляютъ союзъ изъ четырехъ племенъ, см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 103.

**) Древнія могилы въ Забайкальѣ буряты и въ сѣверо-западной Монголіи дюрбюты приписываютъ народу киргизъ (могилы называются киргизинъ-уръ; см. Очерки с.-з. Монг., II, 47). По одному бурятскому показанію онѣ принадлежатъ народу кергитъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 311).

находимъ новый случай совмѣщенія имени Чингисъ и Оросъ *).

Именемъ Цоросъ или Чоросъ; называется одно изъ поколѣній у волжскихъ калмыковъ; это та же форма Оросъ, только съ приставкой иниціаловъ *ч* или *ц*. Кажется, что въ болѣе

*) Выше въ гл. „Звѣзда Цолмонъ" (стр. 177) я указалъ на существованіе въ среднемъ Поволжьѣ термина *аланъ* или *аланъ-гасаръ*; такъ называются великаны, которымъ приписываются во первыхъ чудскія могилы, во вторыхъ кости мамонта. Русскіе приписываютъ кости мамонта иногда *индеру*, котораго они представляютъ въ видѣ змѣя; аналогично съ этимъ, можетъ быть и жители Поволжья подъ терминомъ аланъ разумѣли чудовищнаго змѣя; *аланъ* очень созвучно съ тюркскимъ *иланъ* „змѣя". Не знаю, какъ лингвистика, а фольклористическіе матеріалы благопріятны такому толкованію. Тотъ же терминъ Аланъ въ древности прилагался къ одному народу юговосточной Россіи, въ которомъ ученые видятъ осетинъ. Этотъ терминъ, вѣроятно, возникъ не на иранской почвѣ, а данъ осетинамъ ихъ неиранскими сосѣдями, для которыхъ было естественно страшный своими набѣгами чужой народъ назвать именемъ сказочнаго чудовища или змѣя, въ родѣ того какъ буряты примѣнили къ русскимъ имя *мангытъ*, „чудовищный змѣй". Есть извѣстіе, что при чингизидахъ въ Китаѣ гвардія состояла изъ двухъ племенъ Русь и Аланъ; тутъ едва ли слѣдуетъ разумѣть русскихъ и осетинъ; гвардія при Чингисъ-ханѣ т. е. при первомъ чингизидѣ состояла по Юань-чао-ми-ши и Рашидъ-Эддину изъ двухъ племенъ Оротъ и Мангутъ; это не этнографическіе термины, а скорѣе военнооффиціальная терминологія, можетъ быть и вытекающая изъ этнографіи. Русь-аланъ или какъ вѣроятно на Востокѣ произносилось Оросъ-аланъ это было такое же названіе гвардіи при китайскихъ чингизидахъ, какъ Оротъ-мангытъ при самомъ Чингисѣ; Оротъ это то же самое, что Оросъ; Аланъ стоитъ на мѣстѣ Мангытъ, которое значитъ „змѣй", откуда какъ будто слѣдуетъ, что аланъ также значитъ „змѣй". Были и другія парныя, наприм. *аланъ-гасаръ*,—такъ называются въ Поволжьѣ великаны, которые похоронили себя въ чудскихъ могилахъ,—или Аланъ-Хазаръ, богатырь одного преданія, сходнаго съ преданіемъ о Сартактай-Кэзэрѣ, котораго похоронила подъ собой гора (см. выше стр. 172, 173). Парное Арсланъ-Сартактай, „Левъ Сартактай", которое встрѣчается въ книжномъ преданіи о Чингисъ ханѣ, указываетъ на какую-то близость имени Сартактай къ парному Оросъ-аланъ. Уланы и гусары нашихъ войскъ какъ будто намекаютъ, что парное Аланъ-Гасаръ также служило наименованіемъ гвардіи, какъ и Оросъ-Аланъ, Оросъ-Мангытъ. Можетъ быть и еще была одна комбинація; въ персидской Александріадѣ поэта Низами разсказано, что нѣкто Руссъ изъ страны Геркъ и Аланъ напалъ на Абхазію (см. Гаркави, „О происх. нѣкот. геогр. назв. въ Тавр. полуостр." въ изв. И. Р. Геогр. Общ., т. XII); можетъ быть было парное Геркъ-аланъ.

древнее время это имя охватывало гораздо болѣе, чѣмъ одно поколѣніе; можетъ быть весь калмыцкій народъ назывался Чоросами или Цоросами, какъ позднѣе онъ назывался Ойротами или Ойратами. На такое значеніе этого имени указываетъ легенда о первомъ предкѣ калмыцкихъ князей, подъ которымъ надо понимать, конечно перваго предка всего калмыцкаго народа; онъ назывался Цоросъ или Чоросъ, а племена обыкновенно называются по имени предка или по его прозвищу. О Цоросѣ преданіе разсказываетъ: старѣйшины калмыцкаго народа отправились вверхъ по рѣкѣ искать царя для народа, и нашли младенца, лежащаго подъ деревомъ; онъ питался сокомъ дерева, стекавшимъ ему въ ротъ изъ листа, свернутаго трубкой. Старѣйшины дали ребенку имя Цоросъ (или Чоросъ) Одунтай-Бодунтай и сдѣлали его своимъ царемъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 326). То же самое разсказывается и о Чингисъ-ханѣ въ народныхъ преданіяхъ; онъ также найденышъ въ степи, его также вскормило дерево; только въ монгольскомъ преданіи мальчикъ названъ не Цоросомъ, а Чингисомъ (ibid., 229). Полное совпаденіе сюжета говоритъ за то, что Чоросъ и Чингисъ—имена одного и того же персонажа. Изъ этого слѣдуетъ, что иногда то, что разсказывалось о сынѣ Чингисъ-хана, который по моей догадкѣ назывался Оросъ, могло относиться и къ самому Чингисъ-хану, т.-е. Чингисъ-ханъ являлся кровосмѣсителемъ и похитителемъ кумысной мутовки у отца и т. п., къ нему относимы были сюжеты, соединяемые съ именами Шуно, Тасъ-хара, Хасаръ и пр., а съ другой стороны надо предположить, что Чоросъ или Цоросъ такой же сынъ неба, какъ и Чингисъ-ханъ.

Цоросъ или Чоросъ, Чингисъ и Ойротъ (Оротъ) все это синонимы. Поэтому замѣчается совпаденіе и въ другихъ темахъ, на прим. Чингисъ представляется мессіей монгольскаго народа, пришествіе котораго ожидается; у алтайцевъ, т.-е. тюрковъ, населяющихъ Алтайскія горы, подобныя же мессіанскія надежды связаны съ именемъ Ойротъ-хана (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 666) *).

*) Въ первыхъ главахъ этой книги я предположилъ тожество Чингиса съ Эрдени-Хараликомъ (Арья-Бало; стр. 18); если дѣйствительно Оросъ, Цоросъ и Хорису синонимы имени Чингисъ, то отсюда вытекаетъ ожиданіе встрѣтить эти имена въ сюжетахъ, родственныхъ съ

Есть еще одинъ случай, гдѣ встрѣчается имя Орусъ и который не мѣшаетъ привести здѣсь. Въ тюркской сказкѣ объ Идыге-пи, на параллели которой съ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ я указалъ выше (стр. 235), встрѣчается имя «Анисимъ, русскій богатырь», *анісімъ орусъ батыръ*. Идыге убиваетъ Анисима. Сказка объ Идыге есть сказаніе о Чингисъ-ханѣ, въ которомъ имя Чингисъ замѣнено именемъ Идыге, но въ тюркскомъ мірѣ Западной Сибири, рядомъ съ Идыге были отголоски сказанія о Чингисѣ, сохранявшіе и монгольское его имя; въ сибирской лѣтописи сохранился разсказъ о томъ, что сибирскаго хана Онъ-сома убилъ простой татаринъ Чингій.

Покойный оріенталистъ Березинъ (Труды Вост. Отдѣл. И. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 313) въ Чингіѣ увидѣлъ Чингисъ-хана, а въ Онъ-сомѣ Ванъ-хана кирейскаго. Вѣроятно Анисимъ сказки есть то же самое, что Онъ-сомъ лѣтописи, такъ какъ и лѣтописный разсказъ (по мотиву и именамъ) и сказка (по своему сюжету) одинаково относятся къ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ. Чингій убиваетъ Онъ-сома, Идыге, соотвѣтствующій Чингису, убиваетъ Анисима. «Русскій богатырь», я думаю, народ-

---

сказкой о Эрдени-Харалыкѣ. И въ самомъ дѣлѣ въ русскихъ сказкахъ, которыя я уже имѣлъ случай сближать съ сказкой объ Эрдени-Харалыкѣ (въ ст. Восточн. параллели къ нѣкоторымъ русск. сказкамъ, Этногр. обозр., кн. VIII, стр. 147—160), не персонажъ, правда, отвѣчающій самому Эрдени-Харалыку, а мать, гонимая коварной противницей и временно отлученная отъ мужа женщина, называется парнымъ Арысь-поле или Рысь-поле (рисю), въ которомъ первый членъ близокъ къ формамъ Оросъ и Хорису. Второй членъ русскаго парнаго почти тожественъ со вторымъ членомъ имени бодисатвы Арья-Бало (Arja-pala), такъ что первый членъ Арысь какъ будто смысломъ своимъ долженъ отвѣчать монгольскому Арья. Пріуроченіе имени этого бога къ женщинѣ, а не къ мужчинѣ въ томъ же родѣ, [как у китайцевъ, которые Арья-Бало часто представляютъ женщиной и изображаютъ его въ видѣ китайской дамы, хотя рядомъ у нихъ есть стереотипное изображеніе этого божества, господствующее у монголовъ и тибетцевъ. Можетъ быть то же парное слѣдуетъ признать въ иносказательномъ имени мудрой жены Керсю-пилю въ тюркской сказкѣ (Вербицкій, Словарь алтайск. и алад. нарѣчій, Казань, 1884 г., стр. [illegible]) жены, которую нашелъ мудрый Ерень-чиченъ и судьба которой можетъ быть была сходна съ судьбой женщины Арысь-поле; не была ли она коварно удалена отъ мужа? и Ерень-чиченъ, можетъ быть, разыскивалъ не невѣсту, а потерянную жену.

;омышленіе; вначалѣ Анисимъ и Орусъ были только члена-
арнаго Анисимъ-Орусъ, въ которомъ слились имена двухъ
нажей: Анисима, т.-е. Ванъ-хана, и Оруса. Какъ въ тюрк-
сказкѣ Идыге не самъ убиваетъ Тохтомыша, а его сынъ
адылъ, такъ и въ монгольскомъ сказаніи Чингисъ не самъ
аетъ Вана, а какое-то постороннее лицо Хорису-маджу.
, какъ Мырадыла сказка выставляетъ сыномъ Идыгея, то
, монгольскомъ сказаніи Хорису слѣдовало бы принять за
Чингиса. Этотъ Хорису можетъ быть все тотъ же сынъ
гиса, который по моему предположенію назывался Оросъ или
ъ, только здѣсь вмѣсто иниціаловъ *ч* или *ц*, какъ въ формѣ
ъ или Цоросъ, явился новый иниціалъ *х*. Въ тюркской
кѣ повтореніе: Ванъ явился сначала подъ видомъ Тохтомы-
а потомъ еще разъ подъ видомъ Анисима; перваго уби-
ъ сынъ Идыгея, второго самъ Идыге; въ послѣднемъ слу-
Идыге на мѣстѣ Хорису; форма Хорису (Орусъ) сдѣлалась
нтной и сказочникъ примкнулъ эту форму къ имени уби-
; получилось Анисимъ-орусъ-батыръ.

ъ вышеприведеннаго матеріала достаточно видно, въ ка-
мѣрѣ имя Чингисъ-хана окружено именами, болѣе или ме-
похожими на форму Оросъ. Въ томъ же самомъ матеріалѣ
хожу и данныя для утвержденія, что этимъ именемъ Оросъ,
ъ или Урусъ иногда назывался сынъ Чингисъ-хана; въ
мъ дѣлѣ о сынѣ Чингисъ-хана, кровосмѣсителѣ, говорится,
онъ укралъ кумысную мутовку и ушелъ на западъ; о до-
Чингисъ-хана, что она украла у отца знамя и ушла въ
, стала русскимъ царемъ; тутъ мутовка замѣнена знаме-
и царь потерпѣвшій утрату, названъ отцомъ похитителя,
ко полъ похитителя не совпадаетъ; въ третьемъ преданіи
кое знамя пріобрѣтено русскому народу не воровски, а въ
подарка русскому охотнику, убившему трехсаженнаго
а; этотъ «русскій охотникъ», что по-монгольски будетъ
-чуречинъ, по моему мнѣнію, тотъ же самый сынъ Чингисъ-
которому приписывается покража мутовки. Наконецъ, въ че-
омъ тюркскомъ преданіи Шуно, сынъ Конгъ-дайчжи'я (т.-е.
такъ какъ конгдайчжи есть царскій титулъ), оказываетъ ус-
отцу, убиваетъ тигра, но, обиженный отцомъ, уходитъ въ
я думаю, что здѣсь опять тотъ же сынъ Чингиса, что

Чингисъ тутъ скрывается подъ своимъ титуломъ, что это русскій охотникъ вышеприведеннаго преданія, волкъ раго замѣненъ тигромъ.

Форма Орусъ слышна и въ имени русскаго Еруслан Уруслана, которое можно представить себѣ состоящим двухъ членовъ: Урусъ и ланъ. Если вторая половина имени не суффиксъ, а членъ, равносильный первой пол другими словами, если имя Урусъ-ланъ есть парное, сост ное изъ синонимовъ въ родѣ предполагаемаго мною п Оротъ-Мангытъ или Оросъ-Мангытъ. то вторая половин второй членъ *ланъ* будетъ отвѣчать члену *мангытъ;* со ственно значенію послѣдняго: «змѣй», не будетъ ли это искаженіемъ тюркскаго *иланъ*, «змѣя»? Тогда парное *иланъ* было бы только переводомъ монгольскаго *Оросъ-ма* на тюркскій.

Если *с* на концѣ перваго члена не существенъ, есл только грамматическая приставка (мн. ч.) и можетъ бы брошенъ, то мы получимъ форму Ороланъ или Уруланъ, минающую во-первыхъ форму Оролынъ, которая два раза чается въ моихъ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, стр. 395—401—402 въ монгольскихъ сказкахъ: № 115, Оролынъ-чи и № 118: Палочка и Эрдене-цаганъ; во-вторыхъ бурятск ленъ въ сложномъ Ерленъ-номонъ-ханъ; такъ иногда б называютъ Ерлика, царя ада *); по бурятскому преданік печатанному Шашковымъ («Шаманство въ Сибири» въ З Русск. Геогр. Общества, 1864 г., кн. 2, стр. 32) Ерликъ сынъ Чингисъ-хана. Послѣднее указаніе совпадаетъ съ предположеніемъ, что сынъ Чингисъ-хана назывался У номъ, если въ самомъ дѣлѣ имя Урусланъ въ связи съ мами Оролынъ и Ерленъ.

---

*) Въ сказкѣ № 115 чудовище Оролынъ-мангысъ обнасилова селеніе; поочередно доставляютъ ему на съѣденіе по человѣ сказкѣ № 118 Оролынгъ-читкуръ (читкуръ по-монг. злой духъ) в въ норѣ; онъ завладѣлъ двумя талисманами: бѣлымъ снадобьем дене-цаганъ), которое тотчасъ излѣчиваетъ раны, и палочкой взмаховъ которой въ непріятельскомъ лагерѣ люди умираю обѣихъ сказкахъ съ именемъ Оролынъ связана идея смерти, и съ бурятскимъ Ерленомъ.

ıилъ съ монгольскими сказаніями только одинъ первый
о дѣтствѣ Уруслана и изгнаніи его. Если я правъ, что
о Шуно, и Тасъ-хара относятся къ кругу сказаній о
-ханѣ и что эти два персонажа тожественны съ Хаса-
значитъ при Чингисъ-ханѣ былъ какой-то человѣкъ,
родственникъ его, сынъ или младшій братъ, который
ка передъ его силой *) былъ удаленъ, но вновь является,
рь очутился въ бѣдѣ и выручаетъ его, подобно Уру-
сской сказки, племяннику царя.
ь продолжать обзоръ русской сказки. Урусланъ наѣзжаетъ
ое въ полѣ войско; это рать князя Ѳеодула-змѣя, которую
ъ князь Иванъ, русскій богатырь, добиваясь руки его до-
сланъ доѣзжаетъ до ставки Ивана **), ставитъ своего коня
съ Ивановымъ конемъ, входитъ въ ставку и ложится
злѣ спящаго Ивана. Проснувшись, богатыри дерутся
ряются, братаются и Урусланъ помогаетъ убить Ѳео-
я и взять его дочь въ жены для Ивана. Въ спискѣ
а и въ лубочномъ варіантѣ князь Иванъ самъ убиваетъ
змѣя и самъ беретъ въ плѣнъ его дочь (въ спискѣ По-
на называется Кондурія, въ лубочномъ Кандаула, въ
мѣстѣ Кандраула), но въ спискѣ Ундольскаго все это
етъ Урусланъ; онъ гонится за Ѳеодуломъ; Ѳеодулъ по-
на озеро; онъ какъ соколъ летитъ, по верхъ воды; и
ъ на своемъ конѣ за нимъ; Ѳеодулъ утекъ въ камен-
одскія ворота; въ этотъ мигъ Урусланъ разрубилъ его
затѣмъ взялъ его дочь царевну и выдалъ за князя
Изъ разговора князя Ивана съ женой Урусланъ узна-
есть богатырь удалѣе его; это Ивашка, бѣлая поля-

исаніе необыкновенной силы Хасара у Рашидъ-эддина (Тру-
Отд. Археол. Общ., ч. XIII, стр. 54).
полномъ спискѣ кажется, стояло три побитыя рати. Уру-
ходитъ ихъ на *шаломяняхъ* т.-е. на горныхъ перевалахъ (*ше-*
конекъ деревенской избы, накладной кровельный брусъ). Въ
полѣ на вопросъ Уруслана, гдѣ наѣхать князь-Ивана, голосъ
чаетъ: на *девятомъ* шаломяни. На третьемъ шаломяни онъ
тъ другую побитую рать, задаетъ тотъ же вопросъ, вы ожи-
вѣтъ: „на шестомъ шаломяни", но вмѣсто того голосъ отвѣ-
на третьемъ"; шестой шаломянь прокинутъ, конечно по не-
.

ница, сторожъ индѣйскаго царства (въ спискѣ Погодина Иван въ бѣлой епанчѣ, шляпа на немъ сорочинская; въ лубочно варіантѣ Ивашка бѣлая епанча сарацынская шапка). Урусла намѣренъ отправиться на поиски этого богатыря.

На Киркоусово царство напалъ Данило Бѣлый, увезъ сам Киркоуса царя, Залазаря, отца Уруслана, и двѣнадцать бо тырей въ плѣнъ и ослѣпилъ ихъ. Единственное средство в вратить зрѣніе ослѣпленнымъ добыть печень Зеленаго цар Огненнаго щита, Пламеннаго копья. Урусланъ отправляется печенью; подъ дубомъ онъ встрѣчаетъ птицъ—хохотуней, к торыя имѣютъ способность обращаться въ дѣвицъ, и беретъ од изъ нихъ въ плѣнъ; она ставитъ его въ царство Зеленаго цар Тутъ Урусланъ находитъ «великое побоище», среди котора лежитъ голова. Она принадлежала богатырю, который бился с Зеленымъ царемъ; подъ головой лежитъ мечъ, который толь одинъ «иметъ» Зеленаго царя. Зеленый царь сжегъ богаты своимъ «огненнымъ щитомъ, пламеннымъ копьемъ»; падая с коня, богатырь подкинулъ мечъ подъ себя. Зеленый царь н ѣзжаетъ, чтобы взять мечъ, но не можетъ. Только хитрость можно побѣдить Зеленаго царя; нужно поступить къ нему в службу и войти въ довѣріе. Урусланъ поступаетъ на служб къ царю, берется достать мечъ, дѣйствительно получаетъ меч отъ головы (голова откатилась), привозитъ его къ царю, н вмѣсто того, чтобы отдать, онъ разрубаетъ царя, вырѣзывает изъ него печень и исцѣляетъ царя Киркоуса, своего отца двѣнадцать богатырей.

Затѣмъ онъ ѣдетъ отыскивать богатыря Ивашку, которы сторожитъ индѣйское царство, и находитъ его спящимъ н конѣ, опершись на копье. Богатыри вступаютъ въ бой; Уру сланъ убиваетъ Ивашку и пріѣзжаетъ въ индѣйское царство которое находится въ большомъ горѣ: въ озерѣ живетъ чудо с трехъ головахъ, поѣдающее людей; очередь итти на съѣденіе чуду выпала царской дочери. Урусланъ садится на спину чуда погружается съ чудомъ въ озеро, убиваетъ чудо, выноситъ со дна морского самоцвѣтный камень и женится на индѣйской царевнѣ.

Въ Погодинскомъ варіантѣ поѣздка за печенью разсказана нѣсколько иначе; тутъ птицъ хохотуней нѣтъ; но разсказъ о

побитой рати и о головѣ есть; Еруслан, въ Погодинскомъ спискѣ Еруслонъ, наѣзжаетъ на поле, на которомъ лежитъ рать побитая, «а въ той ратѣ лежитъ человѣкъ богатырь», тѣло его, какъ большая гора, а голова какъ большой бугоръ. Это богатырь Задонской орды, Рослоней, сынъ царя Прохора; въ лубочномъ онъ зовется то Расланей, то Рохлей, а отецъ его названъ Прохозомъ. Этотъ Рослоней или Расланей бился съ «Волнымъ царемъ Огненный щитъ, Пламенное копье» («Волный» стоитъ на мѣстѣ «Зеленый царь» списка Ундольскаго). Еруслан добылъ желчь царя и помазалъ Расланея или Рохлея и тотъ ожилъ; въ лубочномъ варіантѣ сказано, что Рохлей, оживши, поѣхалъ къ отцу въ Задонское царство просить благословенія жениться на дочери щетинскаго царя и царствовать въ Щетинѣ, т.-е. въ городѣ царя Огненный щитъ.

Особенно расходятся списки Ундольскаго и Погодина въ эпизодѣ объ индѣйскомъ царствѣ; въ первомъ озеро съ трехголовымъ чудомъ, которое убиваетъ Урусланъ, помѣщено въ индѣйскомъ царствѣ, во второмъ два царства вмѣсто одного, одно индѣйское съ царемъ Далматомъ и другое градъ Дербій съ царемъ Варѳоломеемъ (въ лубочномъ царь Вахрамей); сторожъ Ивашка остался при индѣйскомъ царствѣ, а озеро съ чудомъ отошло въ царство Варѳоломея. Эпизодъ о Расланеевой головѣ имѣетъ параллель въ бурятской сказкѣ о Ханъ-гужирѣ (см. Бурятск. сказки и повѣрья въ Зап. Вост. Сиб. Отд. И. Р. О—ва, т. I, в. 1. Иркутскъ, 1889, стр. 61—78), на которую уже указалъ В. Ѳ. Миллеръ въ своихъ «Экскурсахъ въ область нар. русск. эпоса», М. 1892, стр. 158). На мѣстѣ Киркоуса въ бурятской сказкѣ стоитъ Ханъ-Гули, на мѣстѣ желчи изъ печени Зеленаго царя масло изъ печени Наранъ Гэрэла, на мѣстѣ Уруслана Ханъ-Гужиръ, на мѣстѣ головы Расланея богатырь Хухудой, который лежитъ въ полѣ, верхняя часть тѣла цѣлая, а нижняя голыя кости. По моему мнѣнію сказка о Ханъ-Гужирѣ относится къ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ, въ одномъ изъ которыхъ является персонажъ Наранъ-ханъ, «Солнечный царь». Этотъ Наранъ-ханъ пожигаетъ своими лучами своихъ враговъ подобно Зеленому царю, стоящему въ русской сказкѣ на мѣстѣ Наранъ-Гэрэлъ-хана; этому послѣднему такого свойства не приписывается, но его очень легко предположить, потому

что имя, въ переводѣ значащее «лучъ солнца», похоже на и пожигающаго Наранъ-хана и есть можетъ-быть только бол полная форма.

Если Наранъ-ханъ дѣйствительно то же самое, что Нара Гэрэлъ, то въ Гули-ханѣ нужно видѣть Чингисъ-хана; на мѣс же Ханъ-Гужира въ бурятскомъ преданіи стоитъ стрѣло Тасъ-хара; я уже указалъ на тожество этого лица съ Хас ромъ и Шуно и высказалъ догадку, что этотъ персонажъ в давался иногда не только за брата Чингиса, какъ Хасаръ. и за сына, и что онъ иногда носилъ имя Орусъ. В. Ѳ. Ми леръ въ своихъ «Экскурсахъ», стр. 158, приводитъ кавка скую сказку о Каурбекѣ, полную сходныхъ подробностей сказкой объ Ерусланѣ, особенно въ эпизодѣ о Расланеевой ловѣ; въ кавказской сказкѣ вмѣсто головы Расланея, вмѣс полутѣла Хухудоя черепъ, который принадлежалъ дѣду Ка бека, соотвѣтствующаго Еруслану; параллельно съ этимъ и бурятской сказкѣ можно было бы ожидать подобное же р ственное отношеніе Ханъ-Гужира къ Хухудою; это могъ бы внукъ или сынъ Хухудоя. Въ другомъ бурятскомъ сказаніи Хухудоѣ, который можетъ быть отожествленъ съ Хухудое сказки, потому что оба они производятъ громъ (Извѣстія Во Сиб. Отдѣла Гоегр. Общ., т. XIV. № 1—2, стр. 3, 7 и 9), с зано, что Хухудой имѣетъ сына Хорсо; это, можетъ быть, та же форма Оросъ съ иниціаломъ x, какъ въ имени Хори которое я приводилъ выше (стр. 303).

Въ обоихъ разсказахъ о Тасъ-хара и Хасарѣ дѣло идет добываніи женщины; въ первомъ разсказѣ добывается для Ч гисъ-хана дочь Наранъ-хана т.-е. Солнца-царя; во второмъ Х саръ участвуетъ въ походѣ Чингисъ-хана противъ царя П дургу-тюльгуна, у котораго онъ хочетъ отнять жену. То также и въ сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ этотъ богатырь добыва невѣсту, только въ тѣхъ двухъ разсказахъ женщина добыва для царя, а Ханъ-Гужиръ совершаетъ поѣздки для того, что получить отъ Гули-хана невѣсту для себя. Въ русской ска въ эпизодѣ о добываніи печени Зеленаго царя женщины нѣ но добываніе невѣсты разсказано въ эпизодѣ о Ѳеодулѣ-зм Эпизодъ этотъ какъ будто повтореніе разсказа о Зеленомъ ц Огненный щитъ. Подъѣзжая къ его царству, Ерусланъ вст

чаетъ такое же поле съ побитою ратью, какое онъ нашелъ потомъ, когда подъѣзжалъ къ царству царя съ Огненнымъ щитомъ; и также, какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ, онъ кличетъ въ полѣ: «Есть ли въ сей рати живъ человѣкъ?» Ѳеодулъ-змѣй разсѣченъ Ерусланомъ на-полы также, какъ и царь Огненный щитъ. Ѳеодулъ на мѣстѣ Зеленаго царя Огненный щитъ, только ему не приписывается обладанія жгучимъ снарядомъ, и вмѣсто желчи изъ печени царя здѣсь добывается невѣста. Мѣсто Расланеевой головы (или Хухудоя бурятской сказки) здѣсь занимаетъ князь Иванъ; тамъ Ерусланъ оказываетъ услугу Расланею (отмщаетъ за него), здѣсь Урусланъ оказываетъ услугу князю Ивану (добываетъ для него невѣсту, дочь Ѳеодула-змѣя).

Эпизодъ о Ѳеодулѣ-змѣѣ, а также и эпизодъ о Зеленомъ царѣ были повидимому самостоятельными эквивалентными сказками. Тема о невѣстѣ, которая теперь отсутствуетъ въ эпизодѣ о Зеленомъ царѣ, можетъ быть и въ немъ была, но опущена изъ него или при составленіи свода сюжетовъ объ Урусланѣ или еще тогда, когда эпизодъ былъ самостоятельной сказкой. Въ лубочномъ варіантѣ какъ будто память о невѣстѣ въ этомъ эпизодѣ сохранилась. Когда Ерусланъ оживилъ мертваго богатыря Рохлея, Рохлей поѣхалъ въ Задонское царство къ своему отцу просить благословенія жениться на дочери щетинскаго царя и царствовать въ Щетинѣ градѣ *).

Теперь, если дѣйствительно Зеленый царь Огненный щитъ тожественъ съ Наранъ-Гэрэломъ и Наранъ-ханомъ монгольскихъ сказокъ, если источникъ этого эпизода нужно искать въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ, то тамъ же кроются источники и эквивалентнаго эпизода о Ѳеодулѣ-змѣѣ. Я предполагаю, что этотъ эпизодъ есть отголосокъ какого-то сказанія о сватовствѣ Чингисъ-хана, отъ котораго также произошелъ и разсказъ о походѣ

*) Какъ будто бы и третій эпизодъ — объ индѣйскомъ царствѣ — то же повтореніе двухъ другихъ; трехголовое чудо на мѣстѣ Ѳеодула-змѣя и Зеленаго царя; подобно Ѳеодулу чудо утекаетъ въ озеро; Урусланъ вмѣстѣ съ нимъ уходитъ на дно морское подобно тому, какъ, въ погонѣ за Ѳеодуломъ, онъ доѣзжаетъ до городскихъ воротъ. Подъѣзжая къ царству Ѳеодула онъ находитъ спящаго князь-Ивана; подъѣзжая съ индѣйскому царству, обнасилованному трехголовымъ чудомъ, онъ наѣзжаетъ на спящаго Ивашку.

Чингисъ-хана и его брата Хасара противъ царя Шидургу-Тюл гуна съ цѣлью овладѣть его женой. Ѳеодулъ-змѣй—это Шиду гу-Тюльгунъ-ханъ; послѣднему также приписывается сверхъе тественная природа: онъ можетъ превращаться въ змѣя, і птицу гаруди, въ барса и т. п. (Алтанъ-Тобчи, 143); подоб Ѳеодулу, Шидургу-Тюльгунъ летитъ по воздуху и Чингисъ-хан подобно Уруслану, также летитъ вслѣдъ за нимъ; Шидургу-Тюл гуна нельзя убить обыкновеннымъ оружіемъ, а только веревк изъ его собственной обуви, какъ Мангуша *) въ одной тюр ской сказкѣ (Radloff, Proben IV, 61) можно было связать тол ко ремнемъ человѣческой кожи. Образчики этой темы о неуя вимости отъ обычныхъ средствъ смерти собраны В. Ѳ. Милл ромъ въ одной изъ его статей и должно быть относятся к персонажамъ, занявшимъ мѣсто дракона или змѣя въ пере начальныхъ текстахъ.

Есть другой разсказъ о сватовствѣ Чингисъ-хана. Онъ сл житъ у Вана, кирейскаго хана, и сватается за ханскую до Ванъ обиженъ сватовствомъ человѣка низкаго происхожден начинается ссора между Ваномъ и Чингисомъ, которая конча ся побѣдой Чингиса; Взну отрублена голова. Такъ какъ это разсказъ не подкрѣпляется другими независимыми историческ ми свидѣтельствами, и не выходитъ изъ круга лѣтописны преданій, которыя всѣ могутъ происходить изъ одного источн ка, имѣющаго въ основѣ не историческую быль, а фольклор то я полагаю, что разсказъ этотъ можетъ быть признанъ за с голосоки сказки, которая была эквивалентна сказкѣ о похо Чингиса противъ Шидургу-Тюльгуна, и что Ванъ въ этой ска кѣ стоялъ на мѣстѣ Шидургу. И въ самомъ дѣлѣ, монголо-б рятскій фольклоръ, какъ я на это указалъ въ одной своей стать смѣшиваетъ персонажи: Шидургу, Шидырвана или Шудурма и Шуно. Въ подстрочномъ примѣчаніи ниже я повторяю э сопоставленія **). Я полагаю, что Шудургу и Ванъ одно и

---

*) Мангушъ очевидно то же, что монгольское *манысъ*, «драко «змѣй».

**) Указанія на это смѣшеніе были сдѣланы мною въ ст. „Акирь повѣс и Акирь легенды", помѣщенной въ Этногр. Обозр., кн. XXV, стр. 123. бурятскихъ разсказахъ имя Шудурманъ прилагается двумъ лицамъ: 1) лицу, которое страдаетъ отъ предательства, и 2) къ царю, у котораго Ч

же лицо, что Ванъ есть не что иное, какъ второй членъ сложнаго Шидыръ-ванъ. Въ русской сказкѣ объ Урусланѣ Ванъ, какъ и Шидургу-Тюльгунъ, будетъ соотвѣтствовать Ѳеодулу-змѣю, отцу невѣсты, но имена въ сказкахъ передвигаются съ одного персонажа на другой; такъ, въ бурятскомъ преданіи Шудурманъ т.-е. Шидырванъ) занимаетъ мѣсто Шуно, т,-е., по моей гипотезѣ мѣсто сына (стрѣлка), помогающаго отцу въ пріобрѣтеніи невѣсты. Перемѣщеніе могло итти и далѣе, именно Ванъ могъ занять мѣсто царя, для котораго добывается невѣста; тогда персонажъ, добывающій невѣсту для царя, могъ получить или сдѣлавшееся вакантнымъ имя Чингисъ или имя Урусъ.

Въ русской сказкѣ Иванъ хочетъ добыть дочь Ѳеодула-змѣя; это Чингисъ хочетъ овладѣть женой Шидургу-Тюльгуна; но Ивану не удается это; три раза онъ принимается воевать съ Ѳеодуломъ и Ѳеодулъ побиваетъ его; положеніе его въ томъ же родѣ, какъ и Чингисъ-хана, который безъ посторонней помощи не можетъ взять въ монгольскомъ преданіи царство Шидургу-Тюльгуна, въ бурятскомъ — царство Наранъ-хана; Чингисъ тоже три раза приступаетъ къ царству Наранъ-хана, но его отряды побиты. Въ русской сказкѣ Урусланъ является на выручку князя-Ивана; въ монгольскомъ преданіи Чингиса выручаетъ Хасаръ *), въ бурятскомъ—Тасъ-хара.

гисъ-ханъ отнимаетъ жену. Слѣдовательно бурятскій Шудурманъ отвѣчаетъ разомъ Шидырвану монгольскихъ устныхъ преданій и Шидургу-Тюльгуну монгольскаго книжнаго сказанія. Сверхъ того, бурятскія преданія иногда приписываютъ Шудурману то, что въ другихъ преданіяхъ относится къ Шуно, т.-е. Шудурману приписывается роль стрѣлка Хасара, помогающаго Чингисъ-хану въ войнѣ противъ Шидургу. Эти смѣшенія едва ли можно объяснять произволомъ разсказчиковъ; тутъ, кажется, дѣйствительно есть генетическое родство между преданіемъ о Шидырванѣ съ одной стороны и сказаніями 1) о Чингисѣ и Шидургу и 2) о Чингисѣ и Ванѣ кирейскомъ съ другой.

*) Рашидъ-Эддинъ на какомъ-то основаніи, вѣроятно болѣе фольклористическомъ, чѣмъ филологическомъ, имя Хасара толкуетъ словомъ левъ. „Второй сынъ Есукэя, говоритъ онъ, Джучи-Хасаръ; Джучи есть имя, а значеніе хасаръ—левъ“ (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., XIII, 54). Къ этому мѣсту русскій переводчикъ Березинъ дѣлаетъ примѣчаніе: Согласно объясненію Рашидъ-Эддина, это имя есть то же, что Гэсэръ, знаменитый монгольскій герой, похожденія котораго составляютъ предметъ особенной поэмы (ib., стр. 197). Рашидъ-Эддинъ упоминаетъ

Изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ, изъ которыхъ вышли і томъ отрывочныя сказанія о Чингисъ-ханѣ и стрѣлкѣ Хасар его братѣ и пр., могла составиться сказка о царѣ Ванѣ, д котораго Чингисъ добываетъ жену (вѣроятно въ этомъ случ Чингисъ иногда изображался младшимъ братомъ или сыно Вана), или сказка о царѣ Ванѣ, для котораго Орусъ или Ур сланъ (Арсланъ), сынъ его, добываетъ жену. Эта-то ордынск сказка и послужила основой эпизода русской сказки объ Ур сланѣ, добывающемъ жену для князя Ивана. Князь Иванъ эт Ванъ кирейскій и имя Иванъ есть ордынское Ванъ, съ кото рымъ нужно не много сдѣлать, чтобы обратить его въ христіан ское Иванъ.

Имя Иванъ находится и въ другомъ мѣстѣ сказки объ Ур сланѣ: это Ивашка, сторожъ индѣйскаго царства; своею обязан ностью онъ напоминаетъ Китынъ-Арслана, сторожа въ сказк объ Иринъ-Сайнѣ, который сторожитъ царство Тотурхая. Но ко нецъ эпизода въ русской сказкѣ другой; Урусланъ убивает сторожа Ивашку, Иринъ-Сайнъ хотя и вступаетъ съ Арсланом въ бой, но потомъ дерущіеся примиряются, и Арсланъ дает наставленіе Иринъ-Сайну, какъ добыть невѣсту, дочь Тотурха Такой исходъ болѣе отвѣчаетъ другому Ивану, именно кня Ивану, съ которымъ Урусланъ вступаетъ въ бой, но прим ряется и помогаетъ добыть невѣсту, дочь Ѳеодула-змѣя. Раница только въ томъ, что въ русской сказкѣ наѣзжающій б гатырь найденному въ полѣ оказываетъ помощь, а въ монгол ской наѣзжающему богатырю помогаетъ найденный въ по богатырь.

Вотъ положеніе, вытекающее изъ предыдущаго изложен имя Иванъ не русская вставка въ сказку объ Ерусланѣ; э ордынское Ванъ, которое уже въ степныхъ преданіяхъ стра ствовало въ одномъ и томъ же сюжетѣ рядомъ съ формою Ор или Урусланъ. Въ русской сказкѣ главный герой Уруслан Иванъ же лицо второстепенное; но иногда имя Иванъ давалс

какъ современника Чингисъ-хана, чуть ли не сказочное лицо Арслан Сартактая (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., V, 132); алтайское пре ніе знаетъ Сартактай-Кэзэра (Radloff, Proben, I, 188); въ одномъ случ при имени Сартактай стоитъ Кэзэръ (Гэсэръ? Хасаръ?), въ друго это Кэзэръ вытѣснено, какъ будто синонимомъ—Арсланъ (левъ).

главному герою, то-есть тому, который доставалъ невѣсту; такая перестановка именъ совершилась еще въ ордынскомъ фольклорѣ; выше я отожествилъ имена Шидургу, Шидырванъ (въ бурятскомъ Шудурманъ) и Ванъ; я взглянулъ на разсказъ о Хасарѣ, Тасъ-хара и Шуно, какъ на варіанты одного и того же сказанія; Хасаръ, Тасъ-хара, Шуно это имена царскаго сына, стрѣлка; отецъ царь назывался именами Шидургу, Шидырванъ и Ванъ. Но въ одномъ бурятскомъ отрывкѣ Шудурманомъ т.-е. Шидырваномъ названъ стрѣлокъ вмѣсто Шуно (Очерки с.-з. Монг., IV, 301).

Имя Иванъ является на мѣстѣ Уруслана въ сказкѣ объ Иванѣ Пономаревичѣ. Сынъ пономаря Германа Иванъ Пономаревичъ, подобно Еруслану, наѣхалъ на побитую рать и, подобно Еруслану, взываетъ: есть ли въ сей рати живъ человѣкъ? Кто-то ему отвѣчаетъ: «это побита рать Алиострога; побилъ салтанъ, добывая царевну Клеопатру. Подъ ракитовымъ кустомъ лежитъ мечъ». Но Иванъ находитъ его легкимъ и не беретъ. Далѣе онъ находитъ другую рать и другой мечъ; и этотъ не беретъ. Наконецъ третья рать и третій мечъ. Этотъ мечъ онъ беретъ и побиваетъ наѣхавшаго салтана. Алиострогъ выдаетъ за Ивана свою дочь Клеопатру. Послѣ смерти Алиострога Иванъ дѣлается царемъ (Памятники старин. русск. литературы, изд. Кушел.-Безбородко, в. 2, Спб., 1860, стр. 319). Эта часть сказки напоминаетъ эпизодъ о князѣ Иванѣ. Салтанъ на мѣстѣ князя Ивана, онъ побиваетъ *три* рати, какъ и князь Иванъ, добиваясь дѣвицы; разница въ томъ, что Еруслан принимаетъ сторону жениха, а Иванъ Пономаревичъ побиваетъ жениха *). Далѣе сказка совсѣмъ уклоняется въ сторону отъ Уруслана **).

*) Отношенія Ивана къ Алиострогу тѣ же, какъ у Идыге въ барабинской сказкѣ къ Сатъ-Темиръ-хану. Идыге наѣхалъ на русскаго богатыря Анисима, который захватилъ въ плѣнъ дочь Сатъ-Темира. Идыге убиваетъ Анисима, русскаго богатыря, освобождаетъ царевну и отвозитъ ее къ отцу. Сатъ-Темиръ отдаетъ ее замужъ за освободителя (Radloff, Proben, IV, 41). Анисимъ, русскій богатырь, стоящій на мѣстѣ салтана, элементами своего имени болѣе отвѣчаетъ князю Ивану, русскому богатырю (см. выше стр. 302, гдѣ сдѣланы сближенія Анисима съ Онъ-сомомъ сибирской лѣтописи и съ Ванъ-ханомъ кирейскимъ).

**) Турецкій салтанъ приходитъ въ видѣ нищаго и проситъ Клеопатру показать мечъ, овладѣваетъ имъ, убиваетъ Ивана и увозитъ

Такое же усвоеніе имени Иванъ находится въ одной ма русской сказкѣ (Гринченко, Б. Д. Этнограф. матеріалы, собр въ Черниговск. и сосѣднихъ съ нею губерніяхъ. Черниговъ, 18 в. I. Сказка № 159: «Зла маты та сынъ», стр. 155). Въ обще сюжетъ этой сказки не похожъ на сказку объ Ерусланѣ, но ней есть одинъ сходный эпизодъ. Герой сказки Иванъ по рученію матери ѣдетъ добывать сало змѣя, подобно тому, ка Урусланъ ѣдетъ за желчью Зеленаго царя, какъ Ханъ-Гужи ѣдетъ за масломъ изъ печени Наранъ-Гэрэла. Дорогой Ива наѣзжаетъ на хатку, въ которой живетъ дѣвица; онъ разспраш ваетъ ее о дорогѣ; дѣвица даетъ ему коня, который знаетъ д рогу къ змѣю; конь даетъ Ивану необходимый совѣтъ: би змѣя только когда онъ не спитъ, и не бить, если онъ спит Иванъ убилъ змѣя и вернулся съ нарѣзаннымъ саломъ.

Ерусланъ во время добыванія желчи Зеленаго царя, подоб Ивану, добывавшему змѣиное сало, также нуждался въ пос ронней помощи и въ чужомъ совѣтѣ, только помощь эта п няла другой видъ; помощникомъ Еруслану является голова гатыря Расланея, которая даетъ ему мечъ и указаніе, какъ б Зеленаго царя. Варіантъ Ундольскаго ближе къ малоруссі сказкѣ: помощь Уруслану оказываетъ дѣвица, которая об щается въ птицу хохотунь; она указываетъ богатырю дорогу желанной цѣли. Въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ на мѣ Расланеевой головы стоитъ полусгнившій богатырь Хухудой. поводу этого слова я дѣлалъ такія соображенія: въ основѣ те о помощникѣ лежитъ какой-то реальный предметъ, котор

Клеопатру. Конь Ивана привозитъ Германа пономаря, который ос ляетъ своего сына, подобно тому, какъ въ египетскомъ романѣ А оживляетъ своего брата Битью. Иванъ обращается въ золотошерст коня и предлагаетъ крестьянину (вѣроятно Герману) продать турецкому салтану. Разсказъ продолжается въ родѣ миѳа объ Атт въ родѣ конца египетскаго романа о двухъ братьяхъ и въ родѣ с ки о Хараликѣ. Клеопатра измѣняетъ Ивану и заставляетъ салт стоящаго на мѣстѣ фараона, преслѣдовать Ивана; убитый конь во ждается въ видѣ золотошерстаго быка, убитый быкъ въ видѣ ябл приносящей залотыя яблоки, и, наконецъ, срубленная яблоня—въ в селезня. Самъ царь снимаетъ съ себя платье и плыветъ за селезне Иванъ принимаетъ свой настоящій видъ и одѣвается въ платье ц Царь и царица казнены.

придавалось имя въ родѣ Хухудой или Хохотунь. Этотъ предметъ можно видѣть въ той звѣздѣ, которой монголы даютъ имена Когодей, Когутей, Хохульзей, Кугульдей, Коголь и т. п. (Очерки с.-з. Монг., IV, 204, 205; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 328) и которая въ легендахъ связывается съ созвѣздіемъ Оріонъ. Кугутей стрѣлокъ выстрѣлилъ въ трехъ оленьихъ самокъ, усматриваемыхъ теперь въ видѣ трехъ звѣздъ пояса Оріона. Какая звѣзда называется Когутеемъ, монголы точно не указываютъ; одно только можно вывести изъ ихъ разсказовъ, что это имя связано съ созвѣздіемъ Оріонъ. Сказка объ Ерусланѣ принадлежитъ, повидимому, къ звѣздному фольклору, въ которомъ созвѣздіе Оріонъ представлялось то въ видѣ богатыря, то въ видѣ собранія дѣвицъ (по большей части въ числѣ трехъ). Одно и то же имя созвѣздія въ разныхъ сказкахъ получало разный смыслъ, въ одномъ случаѣ это былъ богатырь Когутей или Хухудой, въ другомъ это были дѣвы лебеди (птицы хохотуни) *).

Въ книжной сказкѣ дѣвица указываетъ дорогу богатырю; въ малорусской сказкѣ дѣвица этого не дѣлаетъ, но она даетъ Ивану коня, который знаетъ дорогу. Ниже въ той же сказкѣ являются еще три дѣвицы русалки, при чемъ сказано, что это сестры той дѣвицы, которая дала Ивану коня; такимъ образомъ въ сказкѣ насчитывается четыре дѣвицы; я думаю, что ихъ всего было три, т.-е., что дѣвица, давшая коня, была одна изъ трехъ; сказка должна была бы вмѣсто трехъ въ этомъ мѣстѣ поставить только двухъ, одну вычесть, но она этого не сдѣлала по неподатливости эпическихъ цифръ и выраженій. Указаніе, что дѣвица, давшая коня, сестра русалкамъ, даетъ понять, что и сама она русалка. Эти русалки и есть хохотуни. Тутъ кажется случилось то же, что и съ именемъ Хухудой-хохотунь; какъ

*) Мунликъ, въ домѣ котораго осиротѣвшій Чингисъ-ханъ выросъ, по Рашидъ-Еддину былъ изъ поколѣнія Хонгъ-хотанъ (Зап. Вост. Отд. Археол. Общ., XIV, стр. 158); у Мунлика было семь сыновей, которые въ Юань-чао-ми-ши и у Сананъ Сэцэна названы Долонъ-хонгъ-хотанъ, „семь хонгъ-хотановъ“ (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 134, 193; Ssanang-Ssetz., Gesch. d. Ost-Mongol., 64). Одинъ изъ нихъ назывался Кокочу; это и былъ сильный соперникъ Чингиса, шаманъ Тубутъ-тэнгри. Въ бурятскихъ легендахъ объ Оріонѣ стрѣлокъ по оленямъ называется иногда Кохоце или Хохосо (Очер. с.-з.. Монг., IV, 206; Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 126).

тамъ и богатырь и вѣщія дѣвицы носятъ сходное имя Хуху и Хохотунь, такъ и въ другомъ случаѣ имя дѣвицъ—русалк слегка напоминаетъ имя богатыря—Расланей, Расланъ *).

Ближе къ Еруслану, чѣмъ малорусская объ Иванѣ, вел русская сказка изъ вельскаго уѣзда «Маленькій дѣтинушка лененькой» (Живая старина, 1895, в. III и IV, ст. Шустик Сказанія и сказки Вельск. у., стр. 424). Дѣтинушка Зеленен наѣзжаетъ поочередно на рать-силу побитую, на другую и на тью; всѣ три рати побилъ Иванъ, русскій багатырь, добывая за с царскую дочь замужъ **). Зелененькій наѣхалъ на шатеръ, которомъ спитъ Иванъ, и привязалъ своего коня рядомъ Ивановымъ конемъ; конь Зелененькаго отбилъ Иванова к отъ бѣлояровой пшеницы. Проснулся Иванъ, вступилъ въ бой Зелененькимъ; послѣдній побѣждаетъ, Иванъ проситъ поща

*) Въ одной пѣснѣ о Маркѣ кралевичѣ упоминается вила Ярусан старшая изъ сестеръ-вилъ (Халанскій, Южно-слав. сказанія о кра вичѣ Маркѣ, т. I, стр. 67). Форма Арысь-поле въ русскихъ сказк имѣетъ менѣе подходящее приложеніе; такъ называется женщина, нимая мачехой, и обращенная въ рысь (Афанасьевъ, Народн. рус сказки, М. 1897, т. II, стр. 153, № 149); хотя въ другихъ сказкахъ сходнымъ содержаніемъ женщина обращена не въ звѣря, а въ пт (Чубинскій, Труды этн. стат. Экспед. въ Зап.-рус. край, т. II, № 139, 140 и 142), все-таки образъ этой женщины не совпадаетъ представленіями о русалкахъ.

**) Если Анисимъ сказки барабинскихъ татаръ объ Идыге дѣйст тельно то же, что Онъ-сомъ сибирской лѣтописи, какъ я предположилъ (302), и если Онъ-сомъ то же, что Ванъ-ханъ, какъ думалъ Бе зинъ, то полное его имя Орусъ-патыръ Анисимъ есть татарскій пе водъ русскаго: „русскій богатырь Иванъ". Имя Иванъ часто встрѣчае съ приставкой „русскій": Иванъ русскій богатырь, Иванъ русскій ревичъ, и это, кажется, бываетъ только съ именемъ Иванъ. Я дум что это ордынское „орусъ", переданное русской сказкѣ ордынскою дакціей. Есть ли въ западно-европейскихъ преданіяхъ подобные спе фически „нѣмецкіе", „французскіе" и т. д. витязи или богатыри, сказ опредѣленно, при моемъ недостаточномъ знакомствѣ съ сказками ропы, я не могу; въ извѣстныхъ же мнѣ сказкахъ монгольскихъ киргизскихъ и въ сказкахъ южно-сибирскихъ тюрковъ я не встрѣч выраженій „монгольскій богатырь", „киргизскій богатырь", котор имѣли бы видъ эпическихъ выраженій. Но въ нихъ встрѣчаются вы женія, какъ *орусъ-патыръ* въ сказкѣ барабинскихъ татаръ или *орусъ-* въ монгольской (Очер. с.-з. Монг., IV, 489), которыя теперь пони ются въ смыслѣ „русскій богатырь", „русскій силачъ".

они побратались *); послѣ этого они поѣхали къ царю, и царь выдаетъ свою дочь за Ивана.

Это эпизодъ о князѣ Иванѣ. Вмѣсто Ѳеодула-змѣя, дочери котораго домогается богатырь, здѣсь безыменный царь; побитіе рати приписано, какъ и тамъ, жениху Ивану; Ерусланъ явился съ именемъ Зелененькій; вѣроятно, въ предшествующей редакціи, которая помнила имена лучше, царь назывался Зеленымъ, какъ въ варіантѣ Ундольскаго, и съ царя это имя перескочило на главнаго героя. Вѣроятно Зеленый есть осмысленіе чужестраннаго тюркскаго *джиланъ*, *иланъ*, «змѣй» **). Впрочемъ, какъ это видно изъ сказаннаго выше на стр. 304, можно эту форму предполагать и включенною въ имя самого Уруслана (во второй его половинѣ: *ланъ*).

Зелененькій, подъѣхавъ къ шатру спящаго Ивана, ставитъ своего коня возлѣ Иванова коня; кони начинаютъ драться, конь пріѣзжаго богатыря побѣждаетъ и остается одинъ у бѣлоярой пшеницы, а Ивановъ конь отогнанный щиплетъ траву. Эта побѣда коня предсказываетъ побѣду богатыря надъ Иваномъ. Въ монгольскомъ сказаніи Чингисъ-ханъ, собираясь въ набѣгъ на Вана, гадаетъ—кладетъ два прута, изъ которыхъ одинъ представляетъ Чингиса, другой Вана; прутья начали биться и Чингисовъ прутъ побѣдилъ противника. Въ русской сказкѣ вмѣсто прутьевъ явились кони. Хотя предметы, взятые для этой картинки въ двухъ сказкахъ далеко не равнозначащи, но, во-первыхъ, въ виду присутствія многихъ точекъ соприкосновенія сказки объ Иванѣ и Ерусланѣ съ сказаніемъ о Ванѣ и Чингисѣ, во-вторыхъ, въ виду возможности установить рядъ переходовъ отъ прутьевъ если не къ конямъ, то къ животнымъ (что будетъ сдѣлано ниже въ главѣ о Голубиной книгѣ), можно думать, что подробность о боѣ богатырскихъ коней пришла изъ Орды вмѣстѣ съ сюжетомъ о Ванѣ кирейскомъ.

Эпизодъ о царѣ Огненный щитъ вставленъ въ русскую сказку о притворной болѣзни (Аѳанасьевъ, М., 1897, II, № 119, а);

*) Сходно съ этимъ эпизодомъ описана въ былинѣ встрѣча Добрыни съ спящимъ въ полѣ Алешей, на что указано В. Ѳ. Миллеромъ (Экскурсы, 169).

**) Имя Зилантьева монастыря около Казани объясняютъ преданіемъ о томъ, что на этомъ мѣстѣ жилъ чудовищный змѣй, *иланъ* или *джиланъ*.

на мѣстѣ Еруслана стоитъ Иванъ-царевичъ. Царица родила Ивана-царевича, такого могучаго, что всѣ стулья подъ нимъ ломаются; по совѣту князей и бояръ царь изгоняетъ силача изъ своего государства вмѣстѣ съ его матерью; очевидно, для обыкновенныхъ смертныхъ Иванъ-царевичъ оказался столь же неудобнымъ, какъ и Еруслан. Далѣе слѣдуетъ эпизодъ о выборѣ коня въ табунахъ отца при помощи пастуха, какъ и въ сказкѣ объ Еруслан. Разъѣзжая въ полѣ, Иванъ-царевичъ наѣхалъ на убитаго богатыря, который ему провѣщился; убитый богатырь далъ Ивану-царевичу мечъ, который былъ спрятанъ подъ его тѣломъ, и указалъ ѣхать къ царю Огненный щитъ, который жжетъ за тридцать верстъ; по совѣту убитаго богатыря Иванъ-царевичъ ударилъ царя только одинъ разъ и убилъ его; онъ нашелъ около него живую и мертвую воду, окропилъ ею убитаго богатыря; тотъ воскресъ, пролежавши мертвымъ тридцать три года. Богатыри разъѣхались. Мать Ивана-царевича окропила живой и мертвой водой царя Огненный щитъ, воскресила его и стала жить съ нимъ украдкой отъ сына. Далѣе сказка принимаетъ другое направленіе: мать въ заговорѣ съ царемъ Огненный щитъ старается извести сына; эта сказка будетъ изложена ниже въ главѣ объ Иванѣ Годиновичѣ.

Разсматриваемые здѣсь эпизоды въ основѣ своей имѣютъ, я думаю, тотъ же сюжетъ о добываніи благодѣтельнаго предмета (эрдени, онгона), который послужилъ источникомъ и для романовъ о Карлѣ. Въ эпизодѣ объ индѣйскомъ царствѣ Урусланъ бросается за змѣемъ въ воду, убиваетъ его и выноситъ со дна озера самоцвѣтный камень; это эрдени, драгоцѣнный камень въ самомъ прямомъ смыслѣ. Въ эпизодѣ о Зеленомъ царѣ предметъ, служившій цѣлью поѣздки, принялъ другой видъ, видъ цѣлительной желчи. Въ эпизодѣ о Ѳеодулѣ-змѣѣ такого предмета вовсе нѣтъ, если не думать, что онъ замѣщенъ дѣвицей (въ расказахъ о добываніи эрдени иногда эрдени и невѣста стоятъ рядомъ), но эпизодъ этотъ какъ будто только версія разсказа о поѣздкѣ въ индѣйское царство.

Одинъ изъ добывателей эрдени въ монгольскомъ фольклорѣ Абатай на пути за святыней (статуей Эрдени-цзу) въ Тибетъ встрѣтилъ на высокомъ перевалѣ черезъ гору сандыка, т.-е. духа охранителя страны, съ которымъ онъ вступилъ въ бой и ранилъ

его стрѣлой; сапдыкъ бѣжалъ къ далай-ламѣ и сталъ ему жаловаться на насиліе наѣхавшаго богатыря; далай-лама успокоилъ его (Очерки с.-з. Монгол., IV, 334 и 336). Сапдыкъ этого сказанія такой же сторожъ тибетской страны, какъ Ивашка *) сторожъ индѣйскаго царства. Исходъ боя Абатая съ этимъ сторожемъ не тотъ, что у Уруслана со сторожемъ индѣйскаго царства: Урусланъ убиваетъ Ивашку, Абатай только ранилъ сапдыка и обратилъ его въ бѣгство. Болѣе сходно разсказана встрѣча богатыря съ сторожемъ царства въ бѣлорусской сказкѣ объ Ильѣ Муромцѣ, на связи былинъ о которомъ съ сказкой объ Урусланѣ и съ Рустеміадой неоднократно было уже указано разными изслѣдователями. Илья ѣдетъ въ царство царя Прожора; на дорогѣ встрѣчаетъ Сокола, сидящаго на двѣнадцати дубахъ и имѣющаго 12 роговъ. Соколъ доставляетъ царю Прожору на съѣденіе по десяти человѣкъ въ день. Илья отсѣкаетъ ему голову и привозитъ къ Прожору (Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, т. I, в. 3, сказка № 44).

---

*) Въ варіантѣ Ундольскаго Ивашка Бѣлая поляница, въ Погодинскомъ Ивашка Бѣлая епанча. Ивашка спитъ на конѣ, подперся копьемъ; въ спискѣ Ундольскаго семь лѣтъ, въ спискѣ Погодина тридцать три года стоитъ, никого не пропускаетъ. Князя Ивана русскаго богатыря Урусланъ также находитъ спящимъ. То реальное, которое воплотилось въ обоихъ этихъ образахъ, отличалось, очевидно, неподвижнымъ положеніемъ (Полярная звѣзда?). Урусланъ бьетъ плетью по шляпѣ Ивашки и кричитъ ему: Человѣче! убудися! Это тотъ же ударъ, какъ и ударъ Василья Буслаева по колоколу на головѣ Пилигримища; кстати замѣтить: въ верхоянской сказкѣ царь хвастается предъ своими гостями пилигримомъ, который у него заточенъ въ башнѣ (Верхоянскій Сборникъ, изд. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., въ Зап. Отдѣла по этн., т. I, в. 3, стр. 268); въ спискѣ Ундольскаго „индѣйскій царь однимъ хвалится: Ивашкой бѣлой поляницей". Буслаевъ на горѣ Сорочинской находитъ кость человѣческую: „пустая голова человѣческая", „пуста голова, человѣчья кость", „кость суха глава". Онъ пинаетъ ее, а она говоритъ, чтобы онъ посмотрѣлъ на нее, когда поѣдетъ обратно; повидимому, упрекъ и угроза. Урусланъ въ спискѣ Ундольскаго говоритъ: „Голова была добра человѣка", а голова возражаетъ: „твоей головѣ такожъ лежать!" Шапка сорочинская на сторожѣ Ивашкѣ можетъ быть не этнографическій признакъ, а напоминаніе объ имени горы Сорочинской. Палугримъ смоленской сказки (Добровольскій, 455), повидимому, такой же сторожъ царства, какъ и Ивашка; онъ сидитъ на дубу на границѣ царства.

Въ одной изъ своихъ статей («Восточн. основы русск. былинн. эпоса» въ Вѣстникѣ Европы, 1895, апрѣль, 616) я высказалъ подозрѣніе, что эпика объ Ильѣ Муромцѣ представляетъ обломки культовой легенды о пріобрѣтеніи предмета, который служилъ залогомъ благополучія. Аргументація этого предположенія построена на сложной комбинаціи фактовъ, поэтому я нашелъ болѣе удобнымъ изложить ее въ особой главѣ, чтобы не дѣлать слишкомъ продолжительнаго перерыва въ пересмотрѣ эпизодовъ сказки объ Урусланѣ.

Отъ индѣйской царевны Урусланъ узнаетъ о существованіи красавицы, которая краше ея; это царевна въ Подсолнечномъ царствѣ *). Урусланъ оставляетъ индѣйской царевнѣ самоцвѣтный камень, который онъ захватилъ на днѣ озера, даетъ ей приказаніе, если у нея родится сынъ, навязать ему камень на руку, самъ уѣзжаетъ искать царевну Подсолнечнаго царства, и тамъ, съ этой новой царевной, забываетъ жену, оставленную въ индѣйскомъ царствѣ. Въ отсутствіе богатыря индѣйская царевна родитъ сына Уруслана Урусланович, который выѣзжаетъ искать отца, подъѣзжаетъ къ Солнечному городу и встрѣчаетъ отца въ полѣ. Происходитъ бой, но тутъ отецъ замѣчаетъ на рукѣ противника самоцвѣтный камень, признаетъ въ немъ сына и возвращается къ своей женѣ.

Отголосокъ той же темы находится въ былинѣ о Подсолнечномъ царствѣ, на что указалъ уже А. Н. Веселовскій («Сказанія о красавицѣ въ теремѣ и русская былина о Подсолнечномъ царствѣ» въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXCVI, отд. 2, стр. 235). У царя Василья Михайловича есть деревянный летающій орелъ; царевичъ Иванъ Васильевичъ безъ спросу отца садится на орла и тотъ заноситъ его въ Подсолнечное царство; здѣсь въ башнѣ заключена красавица царевна; царевичъ проникаетъ въ башню; царевна родитъ сына; царевичъ оставляетъ ей перстень и велитъ, когда сынъ подрастетъ, надѣть ему перстень на руку и

*) Въ лубочномъ варіантѣ это царевна Паликарія, въ Погодинскомъ спискѣ царевна Понарія „въ дѣвичьемъ царствѣ въ Солнышномъ градѣ сама царствомъ владѣетъ". Въ спискѣ Ундольскаго царевна тоже царствуетъ въ Солнечномъ царствѣ; слуги ея—все дѣвицы. Эта обстановка солнечной царевны та же, въ какой Эрдени-Хараликъ находитъ дакини Белге-биликъ; она то же окружена только дѣвицами.

выслать искать отца. Самъ онъ возвращается домой, становится здѣсь царемъ и сватаетъ за себя замужъ Анну Дмитревну. Между тѣмъ у Подсолнечной царевны родился сынъ; съ отцовскимъ перстнемъ на рукѣ онъ отправляется искать отца, пріѣзжаетъ въ царство отца, заводитъ знакомство съ Анной Дмитревной, царской невѣстой, и навѣщаетъ ее потайнымъ ходомъ. Посѣщенія однако открыты, царь велитъ казнить нахала, но когда палачи приступили къ исполненію царскаго приказа и раздѣли царевича, то увидѣли на его рукѣ царскій перстень. Доложили царю; царь призналъ сына, простилъ его и женилъ на своей невѣстѣ Аннѣ Дмитревнѣ, а самъ отправился въ Подсолнечное царство и женился на Подсолнечной царевнѣ Марьѣ-лебеди.

Параллель этому эпизоду въ сказаніяхъ о Чингисъ-ханѣ я вижу въ разсказѣ объ его походѣ противъ солонгосскаго царя. Чингисъ-ханъ получаетъ отъ побѣжденнаго солонгосскаго царя его дочь Хулану, живетъ съ ней и забываетъ объ оставленной имъ дома женѣ (Буртугульджикъ въ Алтанъ-Тобчи, Bürte, Буртечжучжинъ у Сананъ-Сэцэна); послѣдняя посылаетъ Аргасунъ-Хорчина напомнить Чингисъ-хану о забытомъ царствѣ; Чингисъ-ханъ возвращается къ своему двору, но здѣсь находитъ какую-то неисправность, въ которой виноватымъ оказывается Аргасунъ; изъ оправдательной рѣчи Аргасуна видно, что его вина состояла въ томъ, что онъ напился пьянъ и безъ позволенія взялъ золотую скрипку, или скрипку *хотонъ*, и ночевалъ внѣ ставки. Не знаю, слѣдуетъ ли тутъ прямо разумѣть музыкальный инструментъ; не кроется ли тутъ какое-нибудь иносказаніе (хотонъ ср. съ *хотунъ*, „царица“)? *) За эту вину Чингисъ-ханъ

*) Въ текстѣ Алтанъ-Тобчи стоитъ *хоре*, *хурэ*, „ставка“, „резиденція“, а не *хуръ*, скрипка. Гомбоевъ принялъ это за описку или за искаженіе, сдѣланное переписчикомъ. У Шмидта равнымъ образомъ скрипка, а не ставка; Шмидтъ даже второй членъ парнаго Аргасунъ-Хорчинъ переводитъ Lautenschläger, *хурчи*. Хорё иногда встрѣчается въ разсказѣ Алтанъ-Тобчи съ приставками: *хотонъ-хоре*, *алтанъ хоре*; Гомбоевъ переводитъ: „хотонъ-скрипка“, „золотая скрипка“. Но *хотонъ-хоре* можетъ быть синонимное парное въ родѣ *хотонъ-аймакъ*: *аймакъ*—„семья“, *хотонъ*,—мѣсто, занимаемое семьей, дворъ или поселокъ; *алтанъ-хоре* можетъ быть „Золотая ставка“, т.-е. царская резиденція, то же, что Алтанъ-орду, какъ называлась кочевая ставка Чин-

велитъ вельможамъ казнить Аргасуна, но вельможи (девя
ёрлёковъ) упрашиваютъ хана сначала выслушать обвиняем
го *), и когда тотъ произнесъ рѣчь въ свою защиту (повид
мому, пропѣлъ, потому что она изложена стихами), Чингис
простилъ его, какъ сказано, подкупленный его краснорѣчіем
(Алтанъ-Тобчи въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. V
стр. 134—138; Ssanang-Ssetzen, Geschichte, S. 77) **).

Въ этой пьесѣ Чингисъ стоитъ на мѣстѣ царевича, занесен
наго въ Подсолнечное царство на орлѣ; Аргасунъ—это сын
Подсолнечной царевны, который былъ также приговоренъ к
смерти, но предъ самою казнью помилованъ; дочь солонгосскаг
царя Хулана стоитъ на мѣстѣ подсолнечной царевны Марь
Лебеди; Солонгосское царство соотвѣтствуетъ Подсолнечном
царству. Тутъ не хватаетъ только подробностей: нѣтъ орла
нѣтъ перстня, не тѣ отношенія Аргасуна къ солонгосской ца
ревнѣ, въ остальныхъ же чертахъ сходство. Въ одномъ мѣст
неясность, — вмѣсто преступнаго хожденія къ невѣстѣ цар
здѣсь какая-то непонятная исторія съ скрипкой. Я подозрѣваю
что тутъ было болѣе полное совпаденіе. Аргасунъ стоитъ на

гиса и его потомковъ. Есть ли въ тюрко-монгольскомъ фольклорѣ скрипка „хотонъ", мнѣ неизвѣстно.

*) Лѣтопись какъ будто придаетъ особое значеніе тому, что Аргасунъ былъ пьянъ; по Алтанъ-Тобчи, онъ напился двоеной (арадза) и троеной (хородзо) водки. Сананъ-Сэцэнъ разсказываетъ, что когда Аргасуна повели къ отвѣту предъ Чингисъ-ханомъ, то дали ему въ руки двѣ кожаныя посудины съ крѣпкимъ виномъ (Ssanang-Ssetzen, l. c., 79); по Алтанъ-Тобчи, онъ держалъ у груди вино, приготовленное для Чингисъ-хана, и за пазухой для суда (стр. 137).

**) Аргасунъ въ своей рѣчи или въ своей пѣснѣ сравниваетъ Чингисъ-хана съ ястребомъ, а себя съ семидесятиголосою (таланъ-гелетей) птицей *цакцагай*; *чакчига* у бурятъ въ агинской степи небольшая птичка, живущая въ норахъ и подражающая свисту сурковъ, человѣческому говору и пр., за что будто и называется „таланъ-гелетей". Въ сѣверо-западной Монголіи именемъ *таланъ-гелс* зовутъ каменика, Saxicola oenanthe L.; ее часто видятъ сидящею на сусликѣ, за что суслика зовутъ „лошадью каменика" (Очерки с.-з. Монг., III, 242). Упоминаніе скрипки и это сравненіе какъ будто хотятъ навести на мысль о музыкѣ и пѣніи. Сцена, которою заканчиваетея преданіе, отчасти напоминаетъ концы нѣкоторыхъ сказокъ и былинъ,—приговоренный къ смерти проситъ предъ казнью позволить ему потрубить въ рогъ.

мѣстѣ сына царя; если царь Иванъ Васильевичъ отвѣчаетъ Чингису, то Аргасуна можно приравнивать къ Шуно и Хасару, которые тоже подпадали подъ царскую немилость; о Хасарѣ сказано, что онъ провинился въ томъ, что держалъ за руки царицу Хулану, т.-е. жену Чингиса. Вотъ въ этомъ вѣроятно и состояла вина Аргасуна (который, я думаю, можетъ оказаться тожественнымъ съ Хасаромъ).

У Сананъ-Сэцэна эпизодъ о Солонгосскомъ царствѣ разсказанъ сходно съ Алтанъ-Тобчи. но завоеванная женщина, названная здѣсь Хуланъ-Гоа (Chulan goa), выдается не за дочь солонгосскаго царя, а за дочь вельможи Даиръ-Усуна изъ поколѣнія Солонгосъ-Мергедъ (Gesch. d. Ost-Mong., S. 77). Въ Юань-чао-ми-ши имени Солонгосскаго царства нѣтъ, но слѣды этого эпизода могутъ быть указаны. Въ началѣ покоренія меркитовъ Чингисъ-ханомъ нѣкто Даиръ-Усунь представилъ Чингису свою дочь Хулань. Когда онъ везъ ее, дорогой встрѣтился ему Ная и предложилъ пробыть у него, пока успокоится окрестность отъ военныхъ ратниковъ, которые могутъ убить путешественниковъ. Ѣхавшіе пробыли у Ная три дня. Чингисъ, узнавъ объ этой остановкѣ, велѣлъ пытать Ная, „строго допросивъ, казнить“, сказано въ Юань-чао-ми-ши. Тогда Хулань сказала Чингису, что если бы Ная не укрылъ ихъ, ратники могли бы убить ихъ, и просила освидѣтельствовать ея невинность. Освидѣтельствовали и убѣдились, что она не была обезчещена. Чингисъ освободилъ Ная.

Конечно, это тотъ же самый разсказъ о Солонгосскомъ царствѣ; Хулань, дочь Даиръ-Усуня китайской лѣтописи, это Сананъ-сэцэновская Хуланъ-Гоа *), дочь Даиръ-Усу-

*) Въ Алтанъ-Тобчи Хулунь (134), у Сананъ-Сэцэна Хуланъ-Гоа (77), въ Юань-чао-ми-ши Хулань (109), у Рашидъ-Эддина Хуланъ-хатунъ, (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., XIII, 79), у Д'Оссона Kulan (Hist. d. Mogols, p. 63). Въ тюркскихъ сказкахъ встрѣчаются женскія имена: Кулумъ-Кара (Radloff, Proben, I, 286). имя сестры измѣнницы. Агылангъ-ко (Proben, II, 386); въ киргизской сказкѣ имя сестры измѣнницы Наранъ-Сулу (ibid., III, 321); *нара* монг. „солнце“, *сулу* „красавица“; *сулу слу, сылу* въ тюркскихъ сказкахъ также часто прилагается къ женщинамъ, какъ въ монгольскихъ гоа или хоа, по монг. „красавица“, наприм. Баянъ-Сулу (ibid, III, 269), Кунь-сылу (ib., IV, 65; *кунь* по тюркски „солнце“). Голунъ по монг. гусь; отсюда въ Забайкальѣ имя озера Голунъ-

на *), меркиты стоятъ на мѣстѣ солонгосъ-мергедовъ Сананг Сэцэна, а Ная на мѣстѣ Аргасуна-хурчи. Клапротъ солонгосов монгольской лѣтописи принималъ за корейцевъ, но Шмидт уже тогда, не имѣя подъ рукой китайской лѣтописи, основы ваясь на извѣстіи Д'Оссона, высказался за отожествленіе со лонгосовъ съ меркитами **).

норъ, можетъ быть въ сѣверо-восточной Монголіи отсюда же Кулунъ норъ. Бôрте можетъ быть играла именемъ солонгосской царевны, когда по поводу женитьбы Чингисъ-хана на второй женѣ, говорила: „Много на камышистомъ озерѣ гусей и Эдзенъ, т.-е. Чингисъ знаетъ, сколько нужно стрѣлять; много дѣвицъ, и Эдзенъ знаетъ, сколько женъ ему взять" (Алт.-Тобчи, 136). Заподозрѣнная царица и въ эпизодѣ о Хасарѣ и въ эпизодѣ о Ная называется Хуланъ; если я правъ, что Аргасунъ подозрѣвался въ связи съ Бôрте, то Бôрте какъ будто на мѣстѣ царицы Хуланъ. Буряты сохранили преданіе о Бальджинъ-Хатунѣ, выданной въ солонготскую землю, бѣжавшей оттуда и утопившейся въ озерѣ. Не разновидность ли это книжнаго сказанія о Солонготскомъ царствѣ?

*) Въ Юань-чао-ми-ши Дайиръ-Усунь изъ племени Увасы-Мѣркит (стр. 51), у Сананъ-Сэцэна Даиръ-Усунъ изъ племени Солонгосъ-Мергедъ (S. 77), у Рашидъ-Эддина въ одномъ мѣстѣ (Труды В. О. Арх. Общ., XIII, 79) Даиръ-Усунь изъ племени Увасъ-Мергитъ, въ другомъ (ibid., V, 74) Даиръ-Урсунъ. По Алтанъ-Тобчи солонгутскій царь Буха-Цаганъ самъ привезъ въ лагерь Чингисъ-хана свою дочь Хулунь. У Сананъ-Сэцэна ханъ названъ Tsaghan Chaghan der Ssolongos; онъ даетъ Чингису не свою дочь, а дочь Даиръ-Усуня изъ племени Ssolongos-Merged. По Юань-чао-ми-ши, Даиръ-Усунь самъ везетъ свою дочь Хулань Чингису. Такимъ родомъ Даиръ-Усунь какъ будто тожественное лицо съ солонгосскимъ Цаганъ-ханомъ. Не въ кругу ли этихъ именъ слѣдуетъ искать объясненія того тожества, которое монголы и киргизы находятъ въ терминахъ Цаганъ-ханъ и Урусъ-ханъ, если Даиръ-Урсунъ не описка вмѣсто Даиръ-Усунь?

**) Д'Оссонъ называетъ племя Даиръ-усуна Ougouse; Шмидтъ думаетъ, что это Сананъ-Сэцэновское племя Bughas, которое солонгутскій Цаганъ-хаганъ вмѣстѣ съ племенемъ Ssolongos далъ Чингисъ-хану въ приданое за Хулуной; въ Алтанъ-Тобчи это племена Буха и Солонгосъ., Солонгосъ-Мергеды Сананъ-сэцэна и Меркиты мусульманскихъ писателей, думаетъ Шмидтъ, это Ssolon-Daghur'ы (Ssanang-Ssetzen, Geschichte, S. 381, примѣч. 28); солоны живутъ въ сѣверо-западной Манджуріи; монголы и теперь употребляютъ имя солонгутъ или солонготъ какъ множ. число отъ солонъ; солонгосъ другая форма множ. числа. Рядомъ съ солонами живетъ монгольское племя баргут или баргу-буряты, которыхъ хоринскіе буряты считаютъ своими со

Разсказъ о Ная поддерживаетъ догадку, что вина Аргасуна со-
ояла въ любовной связи съ царицей Хулуной. Такое же, по-
цимому, напрасное обвиненіе, какъ на Ная, было взведено и
Хасара; слуга Боголъ-мечинъ (Алтанъ-Тобчи, 141) донесъ
нгисъ-хану, будто Хасаръ, «*будучи навеселѣ*», держалъ за
и царицу Хулану, и Чингисъ приказалъ привязать Хасара
оградѣ. Въ преданіи объ изобрѣтеніи вина Чингисъ-ханъ на-
ся *пьянъ* и, потерявъ способность распознавать предметы,
ималъ и цѣловалъ столбъ, поддерживавшій потолокъ и окра-
ный красною краской, принимая его за свою жену царицу,
орая ходила обыкновенно въ красномъ (*уланъ* по-монг., *ху-*
ъ у сининскихъ монголовъ и шира-егуровъ) платьѣ (Очерки
. Монг., IV, 211). Не слѣдуетъ ли при помощи этого пре-
ія освѣтить инцидентъ съ *пьянымъ* Аргасуномъ? Не имѣемъ
мы въ этомъ Аргасунѣ, котораго ведутъ къ ханскому от-
у съ двумя посудинами съ виномъ, изобрѣтателя вина, ко-
ый, упившись, можетъ быть оскорбилъ царицу Хулану?
вязь преданія объ Аргасунѣ съ преданіями о царевичѣ-кро-
мѣсителѣ и объ изобрѣтеніи вина можетъ стать яснѣе, если
оставить его съ бурятскимъ преданіемъ о Бохакѣ. Мудрый
ѣтникъ монгольскаго Сайнъ-хана былъ оклеветанъ въ томъ
родѣ, какъ и Аргасунъ; Сайнъ-ханъ попался въ плѣнъ къ
странному государю; освобожденный ратниками своего цар-
, онъ возвратился домой и устроилъ пиръ; во время этого
а, ночью, одна изъ ханскихъ женъ сняла съ *пьянаго* Бохака
оги, надѣлала слѣдовъ около жилища другой ханской жены
казала Сайнъ-хану, будто Бохакъ находился въ любовной
зи съ этой другой женой (Зап. В. С. Отд. Геогр. Общ. по

ичами, потому что у нихъ тѣ же кости, какъ и у хоринцевъ; по-
у у баргутовъ можно надѣяться встрѣтить преданіе о Хоридоѣ.
слѣдуетъ ли Сананъ-Сэцэновское парное Солонгосъ-мергедъ ис-
ковать парнымъ солонъ-баргутъ? Буряты въ насмѣшку иногда на-
ютъ баргутовъ ухуръ-баргутами; *ухуръ* по-монг. „корова"; равно и
ихъ бурятъ халха-монголы называютъ ухуръ-хара-бурятъ. Прежде
ухуръ было вѣроятно не насмѣшливое, а серьезное имя племени,
то указываютъ имена у Сананъ-Сэцэна Bughas (буга, монг. буха,
юзъ") и Д'Оссона Ougouse (угузъ по-тюркски „быкъ"). При имени
ръ-усуна могло стоять вмѣсто солонгосъ-мергедъ другое парное—
ъ-мергедъ или съ перестановкой членовъ—мергедъ-угузъ.

этн., т. I, в. 2, стр. 128). Въ этомъ преданіи Бохакъ на Хасара, а клеветница, ханская жена, замѣнила Боголъ-м По другому варіанту о Бохакѣ преступленіе было дѣйстви совершено, какъ и въ преданіи о сынѣ Чингисъ-хана смѣсителѣ; по послѣднему происшествіе также случилось во пира; сынъ Чингисъ-хана (можетъ быть пьяный) вошелъ въ юрту своей матери и провелъ съ нею ночь; утромъ онъ узнанъ, изгнанъ изъ царства, и уходя, похитилъ мутов находятся ли въ связи съ этимъ предметомъ похищенія п хотонъ-хорё и алтанъ-хорё?) При помощи приведенныхъ (ковъ можно разсказъ объ изобрѣтателѣ вина возстановить комъ видѣ: сынъ Чингисъ-хана, Аргасунъ (въ варіантахъ стоять Цоросъ) *), изобрѣлъ вино, напился пьянъ, заше юрту своей матери Хуланъ-хоа и переночевалъ съ нею; у преступленіе открыто и онъ посаженъ въ тюрьму; въ др варіантахъ вмѣсто Аргасуна или Цороса могъ стоять сам гисъ; въ этомъ случаѣ мѣсто матери-кровосмѣсительницы д занять мать Чингиса, которая называлась Хо-Елунь (как то тоже имя Хулань-хоа, только члены переставлены).

---

*) Исторія Цороса можетъ быть построена изъ слѣдующих ныхъ. По дюрбютскому преданію какіе-то двадцать одинъ че молились Махагалу, чтобы онъ далъ имъ царя. Одному изъ н снѣ открылось, что въ вершинѣ рѣки сидятъ три Лусовы доч видѣ утокъ; къ одной изъ нихъ спускается Тэнгри-ку, „сынъ н имѣетъ съ ней связь; отъ нея родился сынъ. Люди пошли и нашл чика подъ деревомъ, сосавшаго листья дерева; они взяли его, н Цоросомъ (потому что подлѣ него стояла чашка) и сдѣлали свои ремъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 325). Ходившихъ искать его вѣроя болѣе правильной редакціи было 21; Чингисъ-хана отыскивают надцать біевъ; кажется, число это спускалось и до трехъ, если я усматривая въ бурятскомъ разсказѣ о трехъ гургулдаевыхъ цахъ связь съ преданіями объ исканіи потерявшагося царевича, указывается въ другой части этой книги. Если Цоросъ тожест лицо съ Болго (см. выше стр. 45), то ему въ дѣтствѣ угрожала отъ Эсэнъ-таїджи ойратскаго, т.-е. отъ Ойродъ-хана. Для с отъ смерти онъ и былъ выброшенъ въ степь. Въ нѣкоторыхъ тахъ сказанія о гонимомъ царевичѣ царь-гонитель выставляется (царевича, какъ, напримѣръ, въ русской сказкѣ о Коростѣ (ко подобно Чингисъ-хану, заложенъ вмѣстѣ съ матерью въ бочку шенъ въ море).

Установивъ фактъ, что Аргасунъ подозрѣвался въ любовной связи съ царицей (или съ Бёрте или съ Хуланой), мы получаемъ больше основаній настаивать на родствѣ русской былины съ исторіей Чингисъ-хана; Аргасунъ и Ная—это сынъ летающаго на деревянномъ орлѣ царевича русской былины. Орла въ монгольскомъ преданіи нѣтъ, но объ Аргасунѣ сказано, что желая знать, почему Чингисъ-ханъ три года не возвращается на родину изъ солонгутскаго царства, онъ сѣлъ на рыжую лошадь Гурбилгудзгэрдэ и въ трое сутокъ проѣхалъ трехмѣсячный путь (Алтанъ-Тобчи, 135). Эта лошадь Гурбилгу, вѣроятно летучій конь сказокъ *), замѣнилъ здѣсь орла въ томъ же родѣ, какъ въ другихъ случаяхъ деревянный конь стоитъ на мѣстѣ деревянной летающей птицы.

Кромѣ преданія о Наранъ-ханѣ, котораго буряты называютъ иногда солонготскимъ ханомъ, буряты знаютъ еще одинъ эпизодъ, который также пріурочивается къ Солонготскому царству, но не относится ко времени Чингисъ-хана; это разсказъ о женщинѣ Бальджинъ-хатунѣ. Содержаніе разсказа вкратцѣ такое. Хоринскіе буряты выдали свою соплеменницу Бальджинъ-хатуну замужъ за Дай-хунъ-тайджи'я, сына солонготскаго хана Бубэй-бэйлэ. Мать Дай-хунъ-тайджи'я умерла, Бубэй-бэйлэ женился на другой. Молодая мачеха влюбилась въ пасынка и стала его преслѣдовать, но Дай-хунъ-тайджи остался вѣренъ своей женѣ. Тогда мачеха начала притѣснять Бальджинъ-хатуну, и Дай-хунъ-тайджи долженъ былъ бѣжать со своею женой изъ

---

*) Гурбилгу можетъ быть то же самое, что гурбылга волжскихъ калмыковъ, птица, которая въ легендѣ выручаетъ птичье царство изъ бѣды (Очерки с.-з. Монг., IV, 758). Въ бурятскомъ преданіи на мѣстѣ гурбылги стоитъ птица гуйванга-цэценъ; жена какого-то царя сказала царю, что она можетъ родить только на головахъ птицъ; были собраны всѣ птицы; имъ проткнуты были носы и въ отверстія былъ продѣтъ шнуръ. Гуйванга-цэценъ прилетѣлъ позже всѣхъ; слѣдуетъ объясненіе его запозданія; онъ считалъ, сколько пасмурныхъ дней и сколько мужчинъ, слушающихся своихъ женъ. Царь отпускаетъ птицъ. У всѣхъ у нихъ вслѣдствіе этого сидѣнья на сворѣ клювы съ дырочками; у гуйванга-цэцена (цэценъ „мудрецъ") нѣтъ дырочекъ, потому что его носъ не былъ просверленъ (записано отъ агинскаго бурята г. Дылыкова). Гуйванга совиной породы, летаетъ вяло; гуйваху, гурбуху—„колебаться", „качаться".

Солонготскаго царства на ея родину къ хоринцамъ. Исторія кончилась тѣмъ, что за бѣглецами была послана погоня, Бальджинъ-хатуна была схвачена и убита, тѣло ея разсѣчено на части.

Тутъ имени Чингисъ-хана не упоминается, но это отрывокъ изъ преданія о немъ. Въ этомъ можетъ убѣдить сличеніе ея съ легендой объ Асокѣ и его сынѣ Куналѣ, какъ она передана у Сюань-цаня (Hiuen-Thsang, Mém. sur les contrées occcident., 154—161) и у Бюрнуфа (Introd. à l'hist. du Buddh. indien, I, 405—413; легенда разсказана по Сюань-цаню В. В. Стасовымъ въ его ст. «Происхожд. русск. былинъ», Сочиненія, IV, 1094). Царь Асока, у котораго былъ женатый сынъ Кунала, овдовѣлъ и женился на другой женѣ; молодая женщина влюбилась въ пасынка, но онъ отказался отъ ея любви; тогда она уговорила мужа послать Куналу управлять отдаленною провинціей, а потомъ послала подложное отъ имени Асоки письмо приставленнымъ къ царевичу вельможамъ, въ которомъ заключалось приказаніе вырвать у царевича глаза и прогнать его вмѣстѣ съ его женой въ пустыню. Приговоръ былъ исполненъ. Царевичъ, скитаясь со своею женой Падмавати въ пустынѣ, дошелъ до крайности и рѣшился пойти въ городъ своего отца. Онъ не смѣлъ прямо явиться къ нему, а зашелъ въ конюшню и началъ пѣть и играть на винѣ (струнный инструментъ). Царь услышалъ пѣніе, позвалъ его и узналъ въ немъ своего сына. Мачеха казнена (сожжена), зрѣніе возвращается къ принцу чудеснымъ образомъ.

Первая половина этой легенды, кончающаяся изгнаніемъ царевича съ женой и ихъ скитаніемъ, повторяетъ исторію Бальджинъ-хатуны и ея мужа; Кунала—это Дай-хунъ-тайджи, Падмавати—Бальджинъ-хатуна, а Асока—Бубэй-бэйлэ. Во второй же половинѣ нельзя не узнать исторію Аргасуна. Кунала поетъ и играетъ на струнномъ инструментѣ и получаетъ прощеніе отъ отца-царя; Аргасунъ, повидимому, также пѣлъ, а можетъ быть также игралъ на струнномъ инструментѣ; по крайней мѣрѣ скрипка упоминается при этомъ случаѣ; за свое «краснорѣчіе», т.-е. за пѣніе, онъ также получаетъ прощеніе отъ Чингисъ-хана. Если Купала на мѣстѣ Аргасуна, то мѣсто Асоки въ бурятскомъ преданіи занимаетъ Чингисъ-ханъ.

Если мы соединимъ два бурятскихъ преданія вмѣстѣ, если изъ разсказа о Бальджинъ-хатунѣ сдѣлаемъ начало, изъ раз

а объ Аргасунѣ конецъ, то мы и получимъ исторію царе-
Куналы. Въ одинаковомъ пріуроченіи обоихъ бурятскихъ
аній къ Солонготскому царству заключается свидѣтельство,
это дѣйствительно было цѣльное преданіе, разбившееся
лѣдствіи. Если преданіе объ Аргасунѣ дѣйствительно пре-
е объ изобрѣтателѣ вина, то въ варіантахъ на мѣстѣ Арга-
могъ стоять и самъ Чингисъ-ханъ, такъ какъ распростра-
ое по всему монгольскому міру повѣріе изобрѣтателемъ вина
наетъ Чингисъ-хана, а тогда на мѣстѣ царя долженъ встать
ъ Чингиса Есугай, т.-е. Есугай будетъ на мѣстѣ Асоки.
вопросъ: не индѣйская ли легенда зашла въ Монголію и
происхожденіе бурятскимъ легендамъ о Солонготскомъ цар-
? мнѣ кажется, отвѣтъ долженъ быть отрицательный. Трудно
аситься, чтобы буряты обратили буддійскую легенду въ про-
сказку и почитаемыя благочестивыя имена замѣнили име-
изъ своихъ шаманскихъ или хотя бы и историческихъ
аній; это дѣлается только тогда, когда древнее имя поте-
смыслъ для духовной жизни народа. Но этого нельзя ска-
объ Асокѣ; онъ и до сихъ поръ извѣстенъ монголамъ и
тамъ, конечно, изъ книгъ. И если ему суждено было уцѣ-
въ памяти народной, то естественнѣе всего, оно могло это
ать, сохраняясь внутри легендъ, съ которыми оно пришло
Индіи. Между тѣмъ въ легендѣ его нѣтъ; возлѣ легенды
ть близкая форма Есугай, но возлѣ, а не въ самой леген-
Форма Есугай не стоитъ одиноко; въ бурятскихъ предані-
мы встрѣчаемъ имя Эсэгэ-Маланъ, имя верховнаго боже-
бурятъ-шаманистовъ; я отмѣтилъ въ преданіяхъ объ Эсэгэ-
анѣ намеки на тожество этихъ двухъ персонажей Есугая и
э-Малана. Если въ самомъ дѣлѣ есть связь между Асокой,
гаемъ и Эсэгэ, то превращеніе Асоки въ Эсэгэ, въ верхов-
бога шаманистовъ, совсѣмъ невѣроятно. Не мыслимо, чтобы
буддійскаго Асоки развился тотъ легендарный матеріалъ,
рый окружаетъ имена Есугай и Эсэгэ; наоборотъ, Асоку съ
болѣе ограниченнымъ, болѣе плотнымъ легендарнымъ бага-
ъ легче представить себѣ заимствованіемъ изъ шаманскаго
. Легче представить себѣ бурятскій культъ Эсэгэ-Малана,
ды котораго еще теперь замѣтны, реликвіей культа, кото-
былъ нѣкогда широко распространенъ, можетъ быть по

лицу всей степной центральной Азіи, чѣмъ допустить, ч все, что теперь буряты разсказываютъ объ Эсэгэ-Маланѣ ес продуктъ собственнаго творчества этого небольшаго племени, яви шійся подъ воздѣйствіемъ книжной повѣсти о сынѣ Асоки. К нечно это не значитъ, что буддійская письменность получи Асоку отъ бурятъ; дѣло можетъ быть объяснено такъ. Бурят если не входили въ составъ, то примыкали къ какому-то общ ству, стоявшему на нѣкоторой ступени духовной жизни, и им ли съ этимъ обществомъ общій культъ и общій комплексъ л гендъ; изъ того же источника буддійская письменность взя свою легенду объ Асокѣ. Разница въ томъ, что буряты зан ствовали или сохранили комплексъ легендъ можетъ быть въ е полномъ составѣ, а буддійская литература взяла только част въ томъ числѣ легенду о сынѣ Асоки. Ей досталась эта леге да въ стройной и цѣльной редакціи; та же легенда дошла и бурятъ, но они ее расчленили на два отдѣльныхъ разсказа, и они получили ее уже въ обломкахъ *).

Сходные инциденты и нѣкоторыя сходныя имена указываю на единство происхожденія русской былины о Подсолнечномъ ца ствѣ, сказки объ Урусланѣ и монгольскаго сказанія о Солонгосско царствѣ. но уже при сличеніи русской былины съ русской сказк совпаденія оказываются перебитыми, наприм. въ сказкѣ персте оставляется индѣйской царевнѣ, а не царевнѣ Подсолнечнаго ца ства, какъ въ былинѣ. Естественно встрѣтить еще болѣе путани

*) Преданіе о Бальджинъ-хатунѣ содержитъ въ себѣ намеки на мн гія другія преданія. Наприм., ее не могутъ убить до тѣхъ поръ, по она сама не показала своимъ врагамъ уязвимое мѣсто на ея тѣл это напоминаетъ шамана Гурте, который стоитъ въ преданіи о бі ствѣ Бохака изъ Монголіи. При ней, по одной записи, находится Х ридой; это можетъ быть и есть Гурте. Съ ней было знамя (ёдор можетъ быть намекъ на преданіе о знамени, украденномъ дочер Чингисъ-хана. Грудь Бальджинъ-хатуны была отрѣзана и брошена озеро; изъ нея истекало молоко,—намекъ на разливъ воды, остановле ный брошеннымъ на отверстіе камнемъ, и на образованіе Млечнаго пу изъ разлитаго молока женщины Мандзанъ-Гёрмё (Танг.-тиб. окр. К тая, II, 340). Тѣло хатуны было разсѣчено и части его разбросаны степи,—казнь, напоминающая смерть жены Гэсэра. Можетъ быть пр даніе кончалось иначе, именно, какъ преданіе о Куналѣ, казнью зл мачехи, и разсѣченіе тѣла въ бурятскомъ преданіи перенесено мачехи на невѣстку.

присличеніи русскихъ образцовъ съ монгольскими. Чингисъ-ханъ, пришедшій въ Солонгосское царство, отвѣчаетъ царевичу Ивану Васильевичу, залетѣвшему на орлѣ въ Подсолнечное царство; мѣсто царевича Ѳедора, сына царевны Подсолнечнаго царства, занимаетъ Аргасунъ; къ нему отнесенъ инцидентъ съ казнью, которая грозила, но была отмѣнена; согласно такимъ замѣщеніямъ поѣздку въ Солонгосское царство на конѣ Гурбилгу, если этотъ конь дѣйствительно замѣнилъ здѣсь механическаго орла, долженъ бы совершить Чингисъ-ханъ, а не Аргасунъ. Въ русской былинѣ человѣкъ, который вызвалъ своимъ поведеніемъ гнѣвъ царя, выданъ за сына царя; это плодъ любовныхъ похожденій царя въ Подсолнечномъ царствѣ; монгольская сказка не называетъ Аргасуна сыномъ Чингиса, и плодомъ любви Чингиса и солонгосской царевны онъ никоимъ образомъ быть не могъ, такъ какъ въ то время, когда Чингисъ-ханъ отправлялся въ Солонгосское царство, Аргасунъ былъ уже въ такомъ возрастѣ, что ему можно было поручить управленіе государствомъ. Если въ самомъ дѣлѣ вина Аргасуна заключалась въ любовной связи съ царицей, то этотъ эпизодъ напоминаетъ исторію Бохака (см. выше стр. 325); ханъ монгольскій отправляется въ царство Бушиктэ-хана, а управленіе государствомъ поручаетъ мудрому Бохаку; въ отсутствіе хана Бохакъ заводитъ связь съ его женой; эта связь открыта и Бохакъ посаженъ въ темницу; ханъ хочетъ казнить его, но отмѣняетъ казнь по настоянію Адая, дяди Бохака (Зап. В. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 134 и 137; в. 2, стр. 128). На ту же сказку о Бохакѣ указываетъ и иносказательность рѣчей, которыя говорятъ Аргасунъ и Чингисъ, когда Аргасунъ явился къ нему посломъ отъ Бёрте. Аргасунъ говоритъ: «Птица салбаръ довѣрила свое гнѣздо дереву сала и коварная птица саръ разрушила гнѣздо и съѣла ея яйца и птенцовъ». Вельможи ничего не поняли въ этой рѣчи, и Чингисъ-ханъ самъ объяснилъ ее: «Яйца и птенцы — это мои жены и дѣти, гнѣздо—мое правленіе, дерево сала—мои друзья, коварная птица саръ—солонгуты, птица салбаръ—я самъ». Въ бурятскомъ преданіи Сайнъ-ханъ посаженъ другимъ ханомъ въ тюрьму и посылаетъ посла къ своей женѣ сказать ей, будто онъ лежитъ на черной шелковой постели, покрытъ синимъ шелковымъ одѣяломъ и караулятъ его небесныя звѣзды; далѣе

онъ велитъ взять изъ стада чужого барана и принести въ
ву огню, и поймать и выстоять дикаго жеребца. Жена в
няла рѣчей своего мужа, но Бохакъ растолковалъ ихъ: „ч
постель—земля, синее одѣяло—небо; чужой баранъ—посолъ,
раго Сайнъ-ханъ велитъ сжечь, а дикій жеребецъ—это я (
(тамъ же). Тутъ опять все переиначено. Сайнъ-хану, оч
шемуся въ чужеземной тюрьмѣ, соотвѣтствуетъ зачарова
въ Солонготскомъ царствѣ Чингисъ-ханъ, слѣдовательно
совпаденія съ бурятскимъ преданіемъ слѣдовало бы, чтобы
гисъ-ханъ послалъ посла къ оставленной на родинѣ же
не наоборотъ *).

Несовпаденіе замѣчается, если сличать и два монголь
варіанта между собою. Аргасунъ обвиняется, повидимому
связи съ Бёрте, съ старой женой Чингиса, а Ная—съ Хул
новой женой. Все это свидѣтельствуетъ, что сказка о Бё
Хуланѣ передается здѣсь въ искалѣченномъ, вѣроятно
вліяніемъ побочныхъ варіантовъ, видѣ.

Бёрте, повидимому, принадлежала какъ тому варіанту,
рымъ воспользовались Алтанъ-Тобчи и Сананъ-Сэцэнъ, та
тому, слѣды котораго сохранились въ Юань-чао-ми-ши. Эт
слѣдняя разсказываетъ (стр. 51—53): Дайнчиутскіе всад
плѣнивъ Бортѣ, поѣхали по слѣду Тѣмучжиня къ горѣ Бур
три раза объѣхали гору, но вслѣдствіе топей и трущобъ не
ли на нее попасть. Они были трехъ родовъ Мѣрки: Тохто

---

*) Этотъ инцидентъ о Бохакѣ въ тюрьмѣ въ тюркскихъ сказках
сказывается о Джиренше-шешенѣ или Ерень-шешенѣ. „Мудрецъ“
ренше или Ерень нашелъ мудрую жену для своего сына или для
ханъ хочетъ отнять ее и садитъ „шешена“ въ тюрьму; „шешенъ
заточенія шлетъ такое же иносказаніе своей мудрой невѣсткѣ или
какъ и Сайнъ-ханъ. Истолковано это иносказаніе мудрой женщ
Аргасунъ отвѣчаетъ Бохаку тѣмъ, что онъ такъ же оставленъ у
лять государствомъ въ отсутствіе царя, какъ Бохакъ: вѣроятно,
варіанты, въ которыхъ о немъ разсказывалось такъ, какъ о
ренше-шешенѣ. Можетъ быть ему придавался эпитетъ шешенъ, м
цэцэнъ, „мудрецъ“. Бурятскія преданія знаютъ мудреца Зарю,
ганскіе буряты называютъ его парнымъ Заря-адзарга, хоринцы
ской степи зовутъ его или Заря-дзаргачи (Заря-сутяга) или За
сэнъ (Заря мудрый). Это, кажется, тотъ же Джеренше-шешенъ.
сюжеты, соединенные съ его именемъ, другіе.

Удунъ-мѣрки *), Дайиръ-Усунь изъ Увасы-мѣрки **) и Хаатай-дармала изъ Хаатъ-мѣрки. Они хотѣли отмстить за то, что царь Ѣсугай (отецъ Тѣмучжиня) отнялъ у Чилѣду жену Хо-элунь ***). Тѣмучжинъ проситъ Тоорилъ-вань-ханя (т.-е. Вана кирейскаго) отмстить за увозъ Бортѣ ****). Ванъ и Чингисъ отправляются въ походъ; Борте возвращена *****), Мѣрки бѣ-

*) Въ другомъ мѣстѣ лѣтописи сказано, что Тохтоа палъ подъ стрѣлами Чингисъ-хановыхъ ратниковъ; дѣти не могли взять трупъ отца, отрѣзали голову и увезли (Юань-чао ми-ши, 110). То же самое разсказываетъ и Рашидъ-Эддинъ, называющій меркитскаго царя Тухта-бики (Труды В. О. Арх. О., ч. V, стр. 75). Отголосокъ этого преданія сохранился и у бурятъ: братья Хоридой и Хортонъ не могли увезти своего отца Бурте-убугуна и вывезли только его голову (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. 1, в. 2, стр. 125). Событіе осмыслено иначе; увозъ Бурте понятъ не какъ увозъ женщины, а какъ увозъ онгона (потомки этого Бурте чтутъ, какъ онгонъ, деревянное изображеніе этого предка).

**) Увасы вѣроято Д'Оссоновское Ougouse; см. выше стр. 325.

***) Подъ именемъ Хо-элунь тутъ можетъ быть явилась та же Хуланъ-хоа. Эти имена: Хо-элунь, мать Чингиса, Хуланъ-хоа, его жена, Алань-гоа, мать Бодончара по книжному преданію и мать Хоридоя по устному бурятскому, можетъ быть только версіи, которыя примѣнялись только въ сказкахъ то къ тому, то къ другому женскому персонажу.

****) Тутъ сказано, что Дайиръ-Усунь кочуетъ между Орхономъ и Селенгой. Это извѣстіе пріурочиваетъ Солонгосское царство не къ юго-востоку, а къ юго-западу отъ Забайкалья. Было бы вѣроятно празднымъ занятіемъ пріурочивать эту страну Солонго, солонское царство, куда ѣздилъ Чингисъ-ханъ, къ современной картѣ; это такая же сказочная страна, какъ славянскія Солнечный городъ, Солнче мѣсто; можетъ быть и Эрдени-Хараликъ ѣздилъ тоже въ эту страну Солонго, но это имя замѣнено книжнымъ Удайяна. Въ урянхайской сказкѣ Эртене-мергенъ (судя по сходству нѣкоторыхъ темъ тотъ же Эрдени-Хараликъ) привозитъ „живого бога" отъ Бурканъ-Халамы. Абатай „живого бога" привозитъ изъ Тибета; тутъ опять можетъ быть замѣна географіи народныхъ преданій книжной географіей.

*****) По одному извѣстію Бурте была отдана меркитами Бухэ-Чилгеру и во время ночной битвы сама выбѣжала къ Чингису. По другому извѣстію (у Рашидъ-Эддина, Труды В. О. Арх. О., XIII, 76) меркиты передали Бурте Вану кирейскому; Ванъ держалъ ее въ уваженіи и почетѣ и возвратилъ Чингисъ-хану, когда тотъ прислалъ за ней своего посла. Беки соблазняли Вана присвоить Бурте, но Ванъ смотрѣлъ на нее, какъ на невѣстку, потому что Чингисъ-хана называлъ сыномъ.

жали внизъ по Селенгѣ въ Бархучжинь, 300 всадниковъ, объѣзжавшихъ гору Бурхань, истреблены всѣ до одного. Ниже отдѣльно, на стр. 109, разсказано, какъ Дайиръ-Усунь привезъ свою дочь Хулань Чингису.

Монгольскія лѣтописи даютъ два эпизода: одинъ объ увозѣ Бôрте и о возвращеніи ея, другой о привозѣ Хулуны. Можетъ быть это были двѣ сказки, объединенныя собственными именами; въ обѣихъ стояли имена Чингисъ-ханъ (или Темучинъ) и Дайиръ-Усунь; въ обѣихъ враждебнымъ народомъ были меркиты; и, въ обѣихъ упоминались двѣ женщины, одна Бôрте, другая называлась въ одномъ случаѣ—Хулуна или Хуланъ-гоа, въ другомъ—Хо-Елунь.

Въ бурятскихъ разсказахъ о сватовствѣ Чингисъ-хана иноземный царь называется Наранъ-ханъ или Нарэнъ-ханъ, Солнечный царь; это болѣе совпадаетъ съ именемъ царства (Подсолнечное) въ русской сказкѣ, чѣмъ имя книжнаго Солонгосскаго царства, но подробности о стрѣлкѣ и колдуньѣ, сторожащей иноземное царство (см. выше стр. 75), сближаютъ бурятскую сказку скорѣе съ разсказомъ лѣтописи о походѣ Чингисъ-хана на царя Шидургу-Тюльгуна, чѣмъ съ разсказомъ о походѣ на солонгосовъ *). Если бы предположить, что оба лѣтописныхъ разсказа (о походѣ въ Солонгосское царство и о походѣ противъ Шидургу-Тюльгуна) попали въ лѣтопись изъ сказокъ и что сказки, давшія имъ начало, представляли только разныя обработки одной и той же схемы **), другими словами, если бы въ монгольскихъ преда-

*) Александръ ходилъ также къ мѣсту, которое называлось „Солнце мѣсто“ (Лаврент. лѣтоп., стр. 227, 228). Я подозрѣваю, что это тоже Чингисъхановское царство Солнца-царя, потому что въ „Александріи“ встрѣчаются темы изъ сказаній, прямо или косвенно относящихся къ Чингисъ-хану; между прочимъ исторія стрѣлка Мосомаха напоминаетъ стрѣлка Хасара или Тасъ-хара чингисъ-хановскихъ походовъ (см. стр. 269).

**) Въ разсказѣ о Шидургу упоминается та же, конечно, царица Хулуна, какъ и въ эпизодѣ объ Аргасунѣ; Хасаръ, братъ Чингиса, подобно Аргасуну, впадаетъ въ немилость у Чингиса; Чингисъ заподозрилъ его въ любовной связи съ царицей Хуланой; вина Хасара та же, что вина Ная; вѣроятно были варіанты, въ которыхъ и Аргасунъ обвинялся въ любовной связи съ Хуланой, а не съ Борте. Это наводитъ на мысль, что разсказы о походѣ противъ Шидургу только версія раз-

, нашлось основаніе отожествлять народнаго Нарэнъ-Солнце-царя, съ книжнымъ солонгосскимъ царемъ, то мы ли бы совпаденіе въ именахъ царствъ въ русской сказ- Подсолнечное царство) и въ монгольской (царство Солнца-), но пока въ самомъ тюрко-монгольскомъ фольклорѣ я не лъ посредствующихъ звеньевъ, чтобы установить тожество нъ-хана бурятскаго преданія съ солонгосскимъ царемъ лѣ-си, прямыхъ же отношеній между двумя разсказами не руживается ни въ именахъ, ни въ эпическихъ деталяхъ, ключеніемъ одного случая: именно, въ Алтанъ-Тобчи со-лось извѣстіе, что Чингисъ-ханъ отдалъ свою дочь Ал-Горголдой за солонгосскаго хана Нарина (стр. 133); въ ъ Наринъ-ханѣ можно, пожалуй, увидѣть Наранъ-хана, Солнце- бурятскихъ преданій *).

Н. Веселовскій указалъ на одну сходную черту въ былинѣ дсолнечномъ царствѣ съ сказкой объ Урусланѣ: царевичъ, вляющій перстень Подсолнечной царевнѣ съ наказомъ вы-ь сына на поиски отца, — это Урусланъ, оставляющій ин-кой царевнѣ перстень съ такимъ же наказомъ (Веселов-, Сказанія о красавицѣ въ теремѣ въ Ж. М. Нар. Пр., 1878 г., стр. 237). Вѣроятно въ болѣе древней редакціи царевичъ и назывался Урусланомъ; да то же имя вѣроятно стояло мѣстѣ Аргасуна, о сыновнемъ отношеніи котораго къ гисъ-хану Алтанъ-Тобчи забыла. Совпаденія, которыя замѣ-тся у русской былины съ сказаніемъ о солонгосскомъ по-Чингисъ-хана съ одной стороны и съ сказкой объ Уру-ѣ съ другой тѣмъ и объясняются, я думаю, что всѣ три ета относятся къ сыну Чингисъ-хана, который назывался сомъ или Урусланомъ **).

а о Солонгосскомъ царствѣ; тутъ та же тема о царевичѣ въ немило-у отца или старшаго брата, только она иначе обработана, други-обытіями обставлена.

Нѣкоторые буряты Нарэнъ-хана устныхъ бурятскихъ преданій ваютъ, „солонгутскимъ Нарэнъ-ханомъ". Это требуетъ такихъ но-ъ записей, которыя не возбуждали бы подозрѣнія въ книжномъ ніи. Солонготскимъ же, т. е солонскимъ, ханомъ называется также обэй-бэйли, за сына котораго хоринцы выдали свою соплеменницу ьджи-хатуну.

) О сынѣ Чингисъ-хана я записалъ преданіе, что во время пира

Г. Веселовскій разсматриваетъ русскую былину въ свя
двумя старыми французскими романами Аденета о Клеомад
Жирардена «Cheval de Fust». По его мнѣнію оба романа
ставляютъ независимую передѣлку какого-то восточнаго по
ника; восточная географія Жирардена ближе къ подлин
чѣмъ западная Аденета; въ этомъ подлинникѣ было мѣ
Виргиліи, откуда его взяли и Аденетъ и Жирарденъ; я бы
бавилъ вопросъ, не находилось ли въ томъ же источникѣ
графическое имя Солунь, которое упоминается и Адене
(Salenique) и Жирарденомъ (Salenique, Salenike), хотя въ
тальномъ списокъ географическихъ именъ у обоихъ авто
совсѣмъ расходится? Какимъ-то особымъ путемъ этотъ сю
зашелъ въ Россію, говоритъ г. Веселовскій; «источникомъ
ской былины была та разновидность повѣсти, въ которой
коня-самолета играла волшебная птица». Въ былину во
только эпизодъ о царевнѣ въ башнѣ или въ теремѣ *)
этимъ эпизодомъ слился другой эпическій мотивъ—изъ во
ной повѣсти о Русланѣ Залазаровичѣ.

Тутъ можетъ заинтересовать вопросъ, гдѣ произошло
ніе мотивовъ, на русской ли почвѣ, или они уже слитыми
шли въ Русь?

Отношеніе монгольскаго сказанія къ западнымъ образ

онъ переночевалъ съ царицей-матерью, за этотъ грѣхъ былъ изг
изъ царства и снесъ воровски мутовку изъ родительскаго дома (
ки с.-з. Монг., II, 164); похищеніе мутовки изъ родительскаго
приписывается Кыргызбаю, предку иссыкъ-кульскихъ киргизъ
выше стр. 30). Если мы соединимъ тему объ Аргасунѣ (любовную
съ царицей) съ темой о Кыргызѣ или Кыргызбаѣ (похищеніе м
ки), то мы получимъ остовъ монгольскаго преданія о безыменномъ
Чингисъ-ханѣ, изгнанномъ за кровосмѣшеніе. Корни именъ
сунъ, Кыргы-зъ ср. съ алтайскимъ *јырака*, *јыракы*, *ырага*, *рага*, куви
употребляемый при винокуреніи (Вербицкій, Словарь, 458, 473
монгольскимъ *цорго*, кривая труба, употребляемая при винокур
цорго калмыцкимъ преданіемъ приводится для этимологіи имени
росъ или Чоросъ, т.-е. имени предка калмыцкаго народа (Pallas, S
lungen, I, 32, Позднѣевъ, Образцы нар. лит. монг. плем., Спб.,
стр. 135).

*) Царевну зовутъ Марья Лиховидьевна Лебедь бѣлая; къ те
приставлены „сторожа строгіе“ (у Аденета Клармондину сторо
великанъ Rustemans).

такое. На романы Аденета и Жирардена въ монгольскомъ сказаніи ясныхъ указаній нѣтъ. Предшествующая редакція въ томъ видѣ, какъ я ее возстановляю (Чингисъ-ханъ заѣхалъ въ Солонгосское царство къ царю Нарэнъ-хану т.-е. къ Солнечному царю, женился на его дочери и забылъ свою первую жену; Аргасунъ, можетъ быть сынъ его, ѣдетъ искать его; Чингисъ подозрѣваетъ тайную связь Аргасуна съ царицей, хочетъ казнить его, но отмѣняетъ казнь), своими мотивами не выходитъ за предѣлы той надставки, которою русская былина о Подсолнечномъ царствѣ отличается отъ романовъ о волшебной лошади. Въ монгольскомъ сказаніи нѣтъ башни съ заточенною царевной, нѣтъ летучаго коня, но если конь Гурбилгу описывался прежде въ родѣ cheval de Fust, то изъ этого слѣдовало бы, что нѣкоторые мотивы романа о волшебной лошади связались съ мотивомъ объ Урусланѣ въ Подсолнечномъ царствѣ до прихода сюжета русской былины на русскую почву.

Кромѣ романовъ о Клеомадесѣ и о cheval de Fust деревянная лошадь является въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ. Подобно тому, какъ злой волшебникъ Crompars увозитъ на волшебномъ конѣ Кларомондину (у Аденета), или Clamazars—Целинду (у Жирардена), въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ волшебникъ Адраменъ уноситъ Есклармонду въ Индію на деревянной лошади; индѣйскій царь отрубаетъ волшебнику голову и хочетъ жениться на Есклармондѣ; она подобно Кларомондинѣ и Целиндѣ, притворяется сумасшедшей. Является Валентинъ, подобно Клеомадесу или Меліацину, выдаетъ себя за врача, берется исцѣлить больную и улетаетъ съ ней (Seelmann, Valentin und Namelos. Norden und Leipz. 1884, S. XLVII). Выше (на стр. 257) я сдѣлалъ сближеніе одного эпизода изъ этого романа (поединокъ Валентина съ Орсономъ) съ эпизодомъ дюрбютской сказки (съ поединкомъ Иринъ-Сайна съ Арсланомъ); этотъ эпизодъ приводитъ насъ къ одному изъ мотивовъ сказки объ Урусланѣ Залазаровичѣ, къ бою двухъ родственниковъ, старшаго и младшаго; къ той же сказкѣ приходимъ и черезъ эпизодъ о волшебникѣ Адраменѣ; Валентинъ это царевичъ Иванъ, летающій на автоматическомъ орлѣ къ подсолнечной царевнѣ и въ то же время это сынъ Уруслана, Урусланъ Урусланович, вступающій въ поединокъ съ отцомъ. Романъ о Валентинѣ и Орсонѣ

свидѣтельствуетъ, что и западной Европѣ были извѣстны образцы, въ которыхъ сюжетъ о волшебномъ конѣ былъ слитъ съ мотивомъ объ Урусланѣ, какъ въ русской былинѣ. За романомъ объ Орсонѣ и Валентинѣ скрывается какая-то особая сказка объ Урусланѣ, заключавшая въ себѣ, во-первыхъ, эпизодъ о поединкѣ двухъ братьевъ, изъ которыхъ одинъ былъ воспитанъ въ звѣриной норѣ (бой Иринъ-Сайна съ Арсланомъ); во-вторыхъ, разсказъ о женитьбѣ на царевнѣ Солнечнаго царя (женитьба Чингисъ-хана на дочери солонгосскаго хана). Изъ сравненія трехъ памятниковъ: сказки объ Урусланѣ, преданія о Чингисѣ и романа о Валентинѣ и Орсонѣ видно, что монгольское преданіе сохранило тему о мужѣ на чужбинѣ, въ объятіяхъ другой женщины забывшемъ свою старую жену, но оно не знаетъ ни кольца, оставляемаго новой женѣ, ни ея сына, ни поединка отца съ этимъ сыномъ; романъ же не знаетъ ничего о забытой старой женѣ, но въ немъ сохранился слѣдъ отъ эпизода о поединкѣ двухъ родственниковъ (Валентинъ и Орсонъ). Романъ наводитъ еще на одну мысль, именно, что сказка объ Урусланѣ начиналась разсказомъ о разлукѣ членовъ семейства, мужа, жены и двухъ сыновей въ родѣ легенды о Евстафіи Плакидѣ. Подобная сказка, я думаю, относилась къ богу Арья Бало или Авалокитешварѣ *), который должно быть являлся иногда подъ именемъ Урусъ или Урусланъ **).

Заканчивая обозрѣніе эпизодовъ русской сказки, я остановлюсь еще на одной подробности. Въ одной кавказской сказкѣ (Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, вып. X, отд. III, стр. 54) Ростамъ (т.-е. Рустемъ) сна-

*) Монголотибетская сказка объ Эрдени-Хараликѣ содержитъ въ себѣ сюжетъ о матери, временно разлученной съ ея сыномъ, въ которомъ сама редакція сказки признаетъ бога Авалокитешвару.

**) Въ романѣ упоминается Зеленый рыцарь, братъ Есклармонды; Орсонъ сначала вступаетъ съ нимъ въ поединокъ, а потомъ по его просьбѣ ѣдетъ отыскивать Есклармонду. Въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ есть Зеленый царь; въ варіантѣ изъ вельскаго уѣзда вмѣсто Еруслана стоитъ Зелененькій (см. выше стр. 316). Нельзя ли это объяснить такъ: въ подлинникѣ стояло тюркское *джиланъ*, „змѣй"; въ русской сказкѣ оно осмыслено по-славянски, а въ романѣ переведено съ русскославянскаго. Есклармондѣ (Клармондинѣ) въ монгольскомъ соотвѣтствовало бы имя Саранъ-Гэрэлъ, „свѣтъ луны".

саетъ царевну, обреченную змѣю и убиваетъ змѣя; царевна погружаетъ свою руку въ кровь убитаго дракона и прикладываетъ ее къ спинѣ спасителя; по отпечатку ея руки узнаютъ потомъ, кто убилъ змѣя. Эта подробность по моему мнѣнію пришла съ Урусланомъ; мы ее находимъ въ сказаніи о сынѣ Чингисъ-хана, только вставленной въ нѣсколько другой фонъ. Сынъ Чингисъ-хана провелъ ночь съ своею матерью; царица, чтобы потомъ узнать, кто былъ ея гость, тронула сначала рукой по закоптѣлому дну котла и потомъ провела по спинѣ ночного посѣтителя; утромъ стали искать, у кого отпечатокъ копоти, и открыли, что это былъ царевичъ *). Монгольское сказаніе не называетъ этого сына Чингиса по имени; я думаю, что онъ назывался Урусланомъ, и это послѣднее имя явилось въ кавказской сказкѣ въ видѣ Рустамъ. Хотя къ кавказской сказкѣ близокъ также и разсказъ объ Егоріи, который убилъ змѣя и былъ узнанъ по отпечатку руки царевны, опустившей ее предварительно въ кровь змѣя, но я думаю, что въ кавказской сказкѣ эта подробность явилась независимо отъ сказанія объ Егоріи, что она пришла на Кавказъ изъ орды вмѣстѣ съ комплексомъ сказаній о Ростомѣ или Рустемѣ, или, иначе, съ сказками объ Урусланѣ, т.-е. о сынѣ Чингисъ-хана, и что она находилась прежде въ русской сказкѣ объ Урусланѣ (т.-е. объ индѣйской царевнѣ было сказано, что она, опустивъ руку въ кровь убитаго чудовища, сдѣлала оттискъ ея на спинѣ Уруслана) **), но

*) По киргизскому повѣрію, *кöръ* (слѣпецъ или кротъ) и кошка *мялинъ* были прежде люди; это были братъ и сестра; такъ какъ это было тогда, когда другихъ людей еще не было, то сестра стала соблазнять брата; получивъ отказъ, она выткнула брату глаза и закопала его въ землю; съ тѣхъ поръ онъ сталъ звѣркомъ, живущимъ подъ землей. Ихъ отецъ, узнавъ о поступкѣ дочери, проклялъ ее, и она обратилась въ кошку мялинъ; Богъ отмѣтилъ мялинъ красными поперечными полосами (Очер. с.-з. Монг., II, 148). Алтайское повѣріе объясняетъ полосатую окраску бурундука также Божьей карой за какой-то проступокъ (ibid, IV, 181). Если сопоставить разсказъ о кошкѣ мялинъ съ разсказомъ о сынѣ Чингисъ-хана кровосмѣсителѣ, то мужской полъ слѣдовало бы приписать кошкѣ *мялинъ*, отмѣченной полосами, а женскій—мыши *кöръ*.

**) Растеніе Orchis имѣетъ народное названіе Соломонидина ручка потому, что клубень ея развѣтвляется въ видѣ человѣческой руки. Не указываетъ ли это, что къ Соломонидѣ была прикрѣплена тема о

выпала изъ нея. Появленіе же этой подробности въ сагѣ о Егоріи я объясняю тѣмъ, что и сказка объ Урусланѣ и са объ Егоріи происходятъ изъ одного общаго источника—изъ с дынскаго разсказа о змѣеборцѣ. Ордынскій змѣеборецъ носи разныя имена; въ одномъ варіантѣ, я предполагаю, онъ наз вался Урусланомъ; въ другихъ иначе; самый популярный змѣ борецъ въ монгольскомъ эпосѣ это Гэсэръ; мое предположеніе тожествѣ Гэсэра и Хасара, стрѣлка, брата Чингиса, находит въ согласіи съ сдѣланными сейчасъ соображеніями; лѣтопи называетъ Хасара младшимъ братомъ Чингиса; но мы видѣл что стрѣлокъ, оказывающій царю услугу въ критическую м нуту, выдавался иногда и за сына. Я думаю, что мѣсто Хасар въ нѣкоторыхъ варіантахъ занималъ Урусланъ. Если же Ха саръ и Гэсэръ—одно лицо, то инцидентъ объ отпечаткѣ руки в спинѣ могъ явиться и при Гэсэрѣ, а выше были уже указан случаи совпаденій въ эпизодахъ о Гэсэрѣ и Игрѣ (стр. 211), также о Гужирѣ (кажется тожественномъ съ Гэсэромъ; см. «Вѣсти Европы», 1890, сентябрь, стр. 155) и Егоріи Храбромъ.

Всѣ эти факты приводятъ къ убѣжденію, что сказка об Урусланѣ происхожденія болѣе восточнаго, чѣмъ принято ду мать; что элементы, изъ которыхъ она составилась, жили какого-то народа, населявшаго Монголію; это, повидимому, н были монголы, а какое-то другое племя; въ средѣ этого племен былъ составленъ изъ этихъ элементовъ сводъ; монголы, позднѣ столкнувшіеся съ этимъ народомъ, унаслѣдовали отъ нихъ эле менты этой сказки, но не сводъ; мы находимъ у монголов только разрозненные элементы этого свода, самый же сводъ ил ими утраченъ или и совсѣмъ не былъ ими усвоенъ. Онъ был съ переселеніемъ ордъ занесенъ на западъ и сохранился въ вид русской сказки. Независимо отъ того подобный сводъ былъ за несенъ и въ Иранъ и здѣсь переработанъ въ Рустеміаду *).

кровосмѣсительницѣ? Другое корневище (Polygonatum) называется Со ломонова печать. Средневѣковые евреи послѣднимъ именемъ называл мистическую фигуру въ видѣ звѣзды изъ пяти лучей (pentacle).

*) Въ виду вышеуказанныхъ отношеній эпоса о Карлѣ къ тюрк монгольскому эпосу, намеки на сказку объ Ерусланѣ, которые откры ваются въ эпосѣ о Карлѣ, могутъ быть приняты не за блуждавш элементы, случайно скучившіеся около Карла, а за темы, пришедшія в

Является вопросъ, отчего не допустить обратнаго теченія вліяній, съ запада на востокъ. Факты, приведенные выше, такого рода, что подобное мнѣніе не можетъ быть принято. Восточное происхожденіе русской сказки объ Ерусланѣ Лазаревичѣ признается всѣми, писавшими о ней; переносъ ея на Востокъ въ монгольскую степь едва ли мыслимъ; легче допустить заносъ въ Монголію иранской Рустеміады. Характеръ фактическихъ данныхъ не отвѣчаетъ, однако, и такому предположенію. Въ Монголіи мы не находимъ памятника, который бы содержалъ въ себѣ сюжетъ Рустеміады въ полномъ ея составѣ. Можно, конечно, предположить, что въ Монголію занесены были отрывки изъ Рустеміады, но такое предположеніе также не можетъ удовлетворить изслѣдователя. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ отрывки изъ Рустеміады были бы прикрѣплены къ монголо-тюркскимъ сказкамъ механически, связаны съ ними случайно и искусственно, было бы очевидно ихъ иноземное происхожденіе. и въ взаимномъ отношеніи этихъ отрывковъ не замѣчалось бы никакой зависимости и послѣдовательности; между тѣмъ въ дѣйствительности, по крайней мѣрѣ на мой взглядъ, дѣло представляется иначе; такіе намеки на эпосъ объ Урусланѣ и Ру-

---

Западъ въ составѣ цѣльнаго эпическаго произведенія. Исторія Карла напоминаетъ Еруслана какъ общимъ планомъ, такъ и деталями. Она начинается, какъ и исторія Еруслана, удаленіемъ изъ царства. Царство Гугона можетъ быть соотвѣтствуетъ индѣйскому царству; хотя оно въ русской сказкѣ и не описывается богатымъ, но представленіе объ Индѣѣ богатой было очень распространено. Ерусланъ освобождаетъ индѣйское царство отъ змѣя, который обнасиловалъ царство; Карлъ освобождаетъ константинопольскаго царя отъ сарациновъ. Въ томъ же индѣйскомъ царствѣ Ерусланъ добываетъ самоцвѣтный камень; Карлъ добываетъ во владѣніяхъ Гугона реликвіи. Подобно тому, какъ всѣ поѣздки Еруслана вызываются желаніемъ знать, есть ли богатырь его сильнѣе,—и хожденіе Карла къ Гугону вызвано желаніемъ знать, есть ли кто достойнѣе его, Карла. Урусланъ оставляетъ индѣйскую царевну беременной и удаляется изъ индѣйскаго царства; это въ эпосѣ о Карлѣ какъ будто перенесено на Оливье; онъ уѣзжаетъ во Францію, отказавшись взять съ собою Жакелину, дочь Гугона. Сынъ Еруслана ѣдетъ отыскивать своего отца; Галіенъ Rethoré (Resthoré), сынъ Оливье и Жакелины, дѣлаетъ то же. Ерусланъ бьется въ полѣ съ своимъ сыномъ; я вижу этотъ инцидентъ въ искаженномъ изложеніи въ разсказѣ о томъ, какъ Галіенъ нашелъ своего умирающаго отца на полѣ Ронсевальской битвы.

стемѣ, какъ сказка о львѣ (арсланѣ), ищущемъ, кто его сильнѣе, или сказаніе о Ванѣ и Чингисѣ, это не отголоски Рустеміады, принесенные западнымъ вліяніемъ въ степи, а эмбріоны возникшіе въ степномъ фольклорѣ и развившіеся въ эпосъ объ Урусланѣ и Рустемѣ. Представить себѣ дѣло въ обратномъ порядкѣ было бы такъ же противоестественно, какъ если бы при взглядѣ на карту, изображающую рѣчную систему, вообразить, что вода не изливается изъ страны черезъ устье въ море, а наоборотъ, изъ моря вливается въ устье, разливается по странѣ и дробится на рѣчки и наконецъ ручьи. Въ угоду западной гипотезѣ придется думать, что иранское имя Рустемъ сначала было превращено въ Урусланъ, потомъ тюрко-монголами осмыслено въ Ареланъ, что изъ разсказа объ Урусланѣ, ищущемъ себѣ болѣе сильнаго супротивника вытекла животная сказка о львѣ (арсланѣ), ищущемъ, кто его сильнѣе; искаженіе идетъ далѣе: вмѣсто льва является медвѣдь, получается разсказъ о медвѣдѣ, ищущемъ, кто его сильнѣе. Такое представленіе о ходѣ видоизмѣненій противорѣчитъ понятію объ эволюціи; оно похоже на ретроспективную живую фотографію, которая обѣщаетъ заставить старое дерево обращаться предъ вашими глазами въ молодое, молодое дерево въ ростокъ, наконецъ, ростокъ въ сѣмя.

Можетъ смущать сходство именъ въ русской сказкѣ съ именами въ Шахъ-намэ, въ виду котораго невольно напрашивается предположеніе о происхожденіи русской сказки изъ персидской поэмы. Русскія имена царя: Киркоусъ въ спискѣ Ундольскаго и Картаусъ въ спискѣ Погодина, это иранскій Кейкаусъ, Залазарь списка Ундольскаго — иранскій Зальзаръ, Урусланъ — иранскій Рустемъ и пр. Это обстоятельство, однако, можетъ быть примирено съ гипотезой ордынскаго происхожденія сказки объ Урусланѣ и Рустеміады при помощи нижеслѣдующихъ соображеній.

Царь Киркоусъ или Картаусъ занимаетъ мѣсто Чингисъ-хана; въ его царствѣ богатырь Урусланъ, который удаленъ изъ царства, подобно тому, какъ стрѣлокъ Хасаръ удаленъ изъ войска; но царь въ затруднительномъ положеніи и Урусланъ выручаетъ царя, подобно тому, какъ Хасаръ выручаетъ Чингисъ-хана. Имя Киркоусъ или Картаусъ, если оно монгольскаго происхожденія, можетъ быть расчленено такимъ образомъ: *кир-коусъ* или *кар-таусъ*. Вторые члены *коусъ* и *таусъ* даютъ поводъ думать,

что мы имѣемъ тутъ дѣло съ искаженнымъ носовымъ звукомъ; въ возстановленномъ видѣ эти члены дадутъ формы: *конгусъ* и *тангусъ*. Изъ этихъ полныхъ формъ сокращенія коусъ и таусъ получились на томъ же основаніи, какъ изъ монгольскаго *мангысъ*, «летучій змѣй», получилось въ сойотскомъ нарѣчіи въ южной Сибири *моосъ* или *маусъ*, «чудовище» (откуда въ киргизскомъ *джал-маусъ*, обжорливое чудовище, людоѣдъ, монгольское *шул-мусъ*, чудовище), изъ тюркскаго *тонгусъ*, «свинья», получилось въ сойотскомъ *тоосъ*, «свинья», и т. п. Формы *конгусъ* *) и *тангусъ*, а также и *чингисъ* можетъ быть версіи все одной и той же формы **). Звуки *к* и *ш* въ послѣднемъ словѣ перешли въ *ч*. Первая половина имени можетъ быть принята за искаженія тюрко-монгольскаго *кара* или *хара*, «черный», которое часто приставляется къ слову мангысъ: *хара мангысъ* или *хар'мангысъ*, «черный змѣй». Монгольское народное повѣріе приписываетъ Чингису злую сверхъестественную природу; это былъ злой богъ, укрощенный однимъ святымъ человѣкомъ; поэтому, если *чингисъ* и *мангысъ* не лексическія версіи, то вѣроятно миѳологическіе или эпическіе эквиваленты ***).

Залазаръ можно разлѣлить на *залъ* и *азаръ;* второй членъ можетъ быть принятъ за версію монгольскаго имени Хасаръ; судя по версіямъ парныхъ Асыръ-Басыръ, Казаръ-Пазаръ (имена эпиче-

---

*) *Конгусъ* въ тюркскомъ языкѣ значитъ „жукъ".

**) Замѣна гласныхъ тутъ та же, какъ въ имени Харалтукъ-Кирилтукъ, которое такъ часто встрѣчалось на предыдущихъ страницахъ, или какъ въ имени легендарнаго шамана Даинъ-тарханъ или Таинъ-Тирхинъ (см. выше стр. 129).

***) Гвардія Чингиса состояла изъ Оротовъ и Мангытовъ; эти два имени можетъ быть составляли парную тавтологію, которая была синонимомъ имени Чингисъ. Я хочу сказать, что какъ формы *мангытъ* и *мангысъ* означаютъ „змѣй", такъ и подъ формами *оротъ* и *чингисъ* также можетъ быть слѣдуетъ разумѣть „змѣя". Чингисъ въ преданіяхъ нерѣдко называется сыномъ Хормусты, т.-е. царя неба, у монголовъ отвѣчающаго Эсэгэ-Малану; имя Хормуста, мнѣ кажется, можетъ быть расчленено такимъ образомъ: Хор-мус-та, гдѣ средній членъ *мус* вѣроятно тожественъ съ тюркскимъ *мусъ*, *мосъ*, *моосъ*, т.-е. *мангысъ*, „змѣй", а *хоръ-мусъ* будетъ соотвѣтствовать парному *харъ-мангысъ*. Ниже будетъ указано, что въ степной легендѣ о сотвореніи міра, повидимому, Чингисъ являлся на мѣстѣ царя неба, творца міра, то-есть отожествлялся съ Хормустой.

скихъ собакъ, сопровождающихъ стрѣлка, стрѣлявшаго по созвѣздію Оріону; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 118), имя Хасаръ могло произноситься и безъ иниціала *х*, какъ Асаръ или Азаръ. Въ виду указанныхъ на предыдущихъ страницахъ отношеній между сказкой объ Урусланѣ и сказаніемъ о Чингисѣ и Хасарѣ, можно въ этомъ членѣ Азаръ признать монгольское имя Хасаръ. Въ монгольскомъ сказаніи это имя придано младшему брату Чингиса, своими подвигами отвѣчающему Уруслану *); въ русской сказкѣ оно перенесено на отца Уруслана.

Формы, сходныя съ формой Залъ, также встрѣчаются въ ордынскомъ фольклорѣ, наприм., въ парномъ Цзалъ-Куйрукъ (такъ называется конь у Джиртушлюка), въ киргизскомъ *джал-маусъ*.

Если дѣйствительно имена Киркоусъ-Картаусъ, Залъ-Азаръ и Урусланъ средне-азіатскаго происхожденія, то сходство съ ними именъ въ Шахъ-намэ должно быть объяснено тѣмъ, что въ Иранъ пришла версія преданія объ Урусланѣ, уже снабженная этими именами.

Заключительный выводъ этой главы будетъ такой: въ восточномъ фольклорѣ мы имѣемъ слѣды сюжета о царѣ отцѣ и его сынѣ царевичѣ; царь-отецъ почему-нибудь осердился на сына, и подвергъ его наказанію (зарылъ въ землю по горло, распялилъ на стѣнѣ, бросилъ въ глубокую яму) или по крайней мѣрѣ изгналъ изъ царства или удалилъ отъ себя, но очутился въ затруднительномъ положеніи, изъ котораго выйти у него не хватаетъ собственнаго искусства. Выручить его можетъ только одинъ человѣкъ—его сынъ царевичъ. Неразрѣшимая для царя задача состояла или въ умѣніи далеко стрѣлять (требовалось убить съ дальняго разстоянія волшебницу, которая вѣроятно въ другихъ варіантахъ замѣщалась чудовищемъ или змѣемъ) или только натянуть лукъ. Иногда сынъ-царевичъ долженъ былъ совершить поѣздку, чтобы достать цѣлительное сало змѣя

*) Рашидъ Эддинъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ: „Второй сынъ (Эсукея) былъ Джучи-Касаръ; Джучи есть имя, а значеніе хасара — левъ" (Истор. Монг., пер. Березина, т. II, стр. 54). Выше (стр. 312) я указалъ на парныя Арсланъ-Сартактай и Сартактай-Кэзэръ. Если въ Кэзэрѣ слѣдуетъ видѣть Гэсэра, а въ Гэсэрѣ—Хасара, то имя Арсланъ здѣсь окажется приложеннымъ къ персонажу, который выставлялся младшимъ родственникомъ Чингиса, иногда можетъ быть сыномъ.

і желчь изъ его печени, чтобы исцѣлить ослѣпленнаго отца. ена въ варіантахъ этого сказанія прилагались совершенно бодно. Иногда отецъ назывался Чингисомъ, тогда царевичу ались имена Хасаръ, Тасъ-хара, Шуно; я думаю также, онъ назывался Урусъ (отсюда «русскій охотникъ», Уру-ъ, и пр.). Иногда имя Чингисъ придавалось сыну, а отецъ чалъ имя Ванъ; вслѣдствіе того, что Чингисъ занималъ ю царевича и произошло то, что Цоросъ, повидимому вер-имени Урусъ или Оросъ, является въ сюжетѣ о царевичѣ-ренцѣ, найденномъ подъ деревомъ, т.-е. въ сюжетѣ, который рочивается и къ Чингису. Въ свою очередь и имя Ванъ лось иногда не именемъ царя-отца, а именемъ царевича; да произошло то, что въ русскихъ сказкахъ такъ часто ть стоитъ на мѣстѣ Еруслана Лазаревича *). Царь въ этихъ ядахъ представляется насильникомъ; царевичъ сынъ не уженно притѣсненнымъ; царевичъ подвергается казни, иног-ременной; онъ заточенъ, но по прошествіи времени осво-ается; или онъ убитъ и тогда воскресаетъ по истеченіи нѣ-раго времени; иногда же воскресеніе его ожидается только будущемъ. Съ царевичемъ связаны мессіанскія надежды; ая, онъ завѣщаетъ своимъ сородичамъ выставить на сво-жилищахъ особыя примѣты, чтобы въ день воскресенія онъ узнать ихъ и пощадить. Такія мессіанскія надежды свя-і съ именемъ Чингисъ-хана (Танг.-тиб. окраина Китая, I, и съ именемъ Шидырвана т.-е. Вана (Очерки с.-з. Монгол., 298, 299). Дархаты ежегодно бродятъ по Монголіи и ищутъ дившагося Чингисъ-хана (Очерки с.-з. Монг., IV, 231; .-тиб. окраина Китая, I, 121) **).

Въ лубочномъ варіантѣ индѣйская царевна даетъ своему сыну Иванъ, прозвищемъ Еруслан Ерусланович.

Тархаты (объ нихъ говорится, что это были придворные Чин-хана), ищущіе Чингиса это старѣйшины, ищущіе вѣщаго младенца иса, брошеннаго въ степи подъ деревомъ, это киргизскіе біи, іе скрывавшагося и прячущагося царевича Шингыса; въ дру-сказаніяхъ ихъ замѣняетъ мудрый совѣтникъ царя, отыскиваю-удраго царевича, затерявшагося въ народѣ и подмѣненнаго сы-кузнеца или повара, Джанбай, отыскивающій мудраго Идыге, й Ерень-чиченъ или Джиренше-шешенъ, отыскивающій мудрую у, три мудреца Гургулдаевы сысыны, странствующіе и „откры-

Кромѣ приведенныхъ именъ было и еще одно имя, кото
также повидимому чередовалось съ ними, это Ойродъ-ханъ (
роятно вмѣстѣ съ своими версіями Уротъ, Уратъ и пр. *).
этимъ именемъ, какъ выше уже было указано, такъ же сое
нены мессіанскія надежды у алтайцевъ (Очерки с.-з. Мон
IV, 666). Въ легендѣ сѣверо-западной Монголіи Ойродъ-ха
едва ли не представляетъ замѣны Чингисъ-хану; это естеств
но въ виду приведенныхъ выше соображеній, что ойротъ ес
версія формъ оротъ или оросъ, которыя стоятъ въ преданія
около Чингисъ-хана и можетъ быть были синонимами это
послѣдняго имени (см. выше стр. 301). На тожество персон
жей Ойродъ и Чингисъ указываетъ не одно то, что съ ни
обоими связана мессіанская идея, но и слѣдующее совпаден
Имя Ойротъ или Ойродъ народное представленіе связывает
почему-то съ числомъ четыре; говорятъ, что народъ Ойродъ с
стоитъ изъ четырехъ поколѣній и всегда, при такомъ заяв
ніи, въ составѣ Ойрота подсчитывается четыре имени поко
ній. То же самое, повидимому, дѣлаютъ и желторѣченскіе Урат
На этомъ можетъ быть основаніи у Сананъ-Сэцэна сильны
ханъ ойротовъ Эсень-тайджи титулуется постоянно «повели
лемъ сорока и четырехъ» (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost.-Mongol
165—169) **). То же число четыре связывалось и съ именем

вающіе скрытое", обличающіе неблагородную кровь царя и вѣроят
также отыскивающіе истиннаго царевича. Этотъ тархатскій обыча
такъ называемый *Чингисенъ ырилъ*, „круговращеніе Чингиса", и выте
шія изъ него легенды о поискахъ народившагося царя находятся
всей вѣроятности въ связи съ повѣріями о гэгенахъ и съ разсказа
объ отыскиваніи народившагося гэгена. Послы, отыскивающіе м
денца гэгена, возятъ съ собой вещи, принадлежавшія гэгену въ е
предыдущемъ воплощеніи; если младенецъ дѣйствительно возроди
шійся гэгенъ, онъ схватится рукой за эти вещи, какъ за собственны
Тархаты также возятъ съ собой реликвіи Чингисъ-хана.

*) Эти формы произносятъ ойро́дъ, ура̀тъ, уро́тъ и о́йродъ, урат
уротъ.

**) Этотъ Эсенъ-тайджи былъ гонитель младенца Болго-нойона; о
хотѣлъ его убить, но сторонники принца вынесли его изъ сѣчи „
концѣ копья" (Алтанъ-Тобчи, стр. 53 и 62). Болго вѣроятно тожес
венное лицо съ Булагатомъ, предкомъ бурятскаго народа, сыномъ
чери Тайджи-хана (Хонгъ-тайджи хана?); чтобы отецъ не убилъ ребе
ка, она привязала его въ желѣзной люлькѣ къ концу стрѣлы и пуст

Чингисъ. Умирая, Чингисъ-ханъ говоритъ рѣчь: «Вы *четыре* брата мои, подобные кабаргамъ, вы *четыре* сына мои, подобные кулукамъ (объѣзженнымъ лошадямъ), вы пятицвѣтные и *четыре* иноземные *народы*, слушайте!» (Алтанъ-Тобчи въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., VI, 144). Въ другомъ мѣстѣ Хасаръ и Бэлгэтэй разсуждаютъ: «Эдзенъ нашъ наказываетъ несправедливо; *четыре* чужестранныя государства и пять цвѣтовъ (народовъ) онъ покорилъ съ помощью силы Бэлгэтэя и искуснаго стрѣлка Хасара» (Алтанъ-Тобчи, стр. 132). Все это, кажется, не отвѣчаетъ никакой дѣйствительности. Союза четырехъ ойратовъ на самомъ дѣлѣ вѣроятно никогда не существовало; было только одно повѣріе, что Ойродъ-хану было подвластно четыре племени и всякій разсказчикъ считалъ обязанностью насчитать четыре народа, подвластныхъ Ойродъ-хану. Списки, записанные въ лѣтописяхъ и у путешественниковъ не согласны между собою. Повѣріе о четырехъ подвластныхъ Ойродъ-хану поколѣніяхъ можетъ быть не болѣе, какъ воспоминаніе о тюркскомъ обрядѣ возведенія на ханство. При этомъ обрядѣ четыре бека отъ четырехъ разныхъ поколѣній держали за четыре угла войлока, на которомъ поднимали ставленника. У крымскихъ татаръ и въ Казани, по изслѣдованію Вельяминова-Зернова, самымъ важнымъ изъ четырехъ бековъ былъ бекъ племени Ширинъ, въ другихъ случаяхъ Мангытъ (Вельяминовъ-Зерновъ, Изслѣд. о касимовск. царяхъ и царевичахъ, т. II, 401—431); имя Мангытъ, въ монгольской формѣ Манхытъ, монгольская лѣтопись упоминаетъ рядомъ съ Оротъ; два племени Оротъ и Манхытъ главные виновники успѣховъ Чингисъ-хана; если беки этихъ двухъ племенъ играли сходную роль въ обрядѣ возведенія на ханство, то въ обрядѣ западныхъ тюрковъ поколѣніе Ширинъ какъ будто замѣнило поколѣніе Оротъ.

ла стрѣлу съ южнаго берега Байкала на сѣверный (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 95—101). Преданіе о Булагатѣ есть варіантъ преданія о Чингисъ-ханѣ; онъ потомъ найденъ въ степи, какъ и Чингисъ или какъ Цоросъ, сосущимъ только не дерево, а шерсть быка. То обстоятельство, что въ бурятскихъ легендахъ имя Булагатъ часто ставится рядомъ съ Хоридоемъ, указываетъ на принадлежность преданія о немъ къ кругу легендъ о Чингисъ-ханѣ, Хоридоѣ, Бодончарѣ и другихъ эквивалентахъ.

Глава XVII.

Легенда о преніи о вѣрѣ.

Русская легенда о кн. Владимірѣ и хазарская о хаганѣ Буланѣ.—Уйгурск легенда.—Тибетская легенда.—Книга Гасунъ-сасунъ и картина Страш Судъ.—Двѣнадцать ниданъ.—Прорастающеее сухое дерево.—Кириллъ и За врій.—Амиранъ и Анбри.—Кала-Мэмбыръ.

Наше книжное преданіе разсказываетъ, когда Владиміръ пр шелъ къ мысли принять вѣру во Христа («Владиміру Духъ Св той вдохнуль вѣру принять» сказано въ Паннонскомъ жит Кирилла и Меѳодія, см. Кирилло-Меѳод. сборн., изд. Погодиным М., 1865, въ рѣчи Погодина, произнес. 11 мая 1863 г., стр. 125 онъ устроилъ въ своемъ присутствіи состязаніе представителе трехъ религій: христіанской, мусульманской и іудейской. Пре ставитель христіанства, чтобы подѣйствовать на русскаго княз развернулъ предъ нимъ картину Страшнаго Суда. Та же л генда была пріурочена къ подобному же событію и въ болга ской исторіи; царь Симеонъ устраиваетъ диспутъ между сторо никами разныхъ религій; въ болгарскихъ легендахъ есть и хр стіанскій монахъ, который показываетъ болгарскому царю ка тину Страшнаго Суда. Сходные разсказы встрѣчаются и вн славянскаго міра. Легенда о введеніи еврейской вѣры у хазар на Волгѣ также заключаетъ въ себѣ разсказъ о преніи трех проповѣдниковъ. Хазарскій хаганъ Буланъ увидѣлъ во снѣ ан гела, который обѣщалъ ему побѣду надъ арабами и богатств если онъ обратится къ истинному, т.-е. еврейскому, Богу—об щаніе, напоминающее разсказъ житія о Меѳодіи, славянском апостолѣ, обращающемъ въ христіанство подобною же рѣчью Св тополка моравскаго (и эпизодъ изъ романа о чашѣ св. Грал Евалахѣ, увѣровавшемъ во Христа послѣ такого же обѣщан Іосифа Аримаѳейскаго). Буланъ отправился въ походъ съ цѣлы завоевать крѣпость Ардебиль, гдѣ, по словамъ ангела, были д него Богомъ приготовлены два сокровища, золотое и серебряно которыя должны были дать ему средства для постройки хра вновь усвоенному Богу. Когда походъ кончился съ успѣхом Буланъ рѣшился открыто принять іудейство. Но въ то же врем къ Булану явились послы и проповѣдники отъ византійска

императора и отъ халифа съ предложеніемъ выслушать и доводы сторонниковъ другихъ вѣръ. Буланъ спросилъ у христіанина наединѣ: которая вѣра лучше, исламъ или іудейство? а у мусульманина спросилъ: христіанство или іудейство? Оба сказали: іудейство. Тогда онъ призвалъ обоихъ проповѣдниковъ и сказалъ, что такъ какъ и тотъ и другой сказали, что іудейство лучше, то и онъ признаетъ его торжествующимъ (Г. Гретцъ, Исторія евреевъ, Спб., 1883, т. V, стр. 167; Вс. Миллеръ, Матеріалы для изученія еврейско-татск. языка, Спб., 1892, стр. VII). Кстати приведемъ здѣсь одно мусульманское извѣстіе, которое похоже на отголосокъ хазарскаго преданія. Нашелъ его покойный академикъ Дорнъ въ какой-то рукописи. Въ городѣ Джайданѣ царь Адзеръ-нерси (Adser Nersi) держится трехъ религій, въ пятницу молится съ мусульманами, въ субботу съ евреями, въ воскресенье съ христіанами. Стороннику каждой изъ трехъ религій онъ доказываетъ, что его вѣра истинная, а что всѣ другія ложь, но самъ онъ держится всѣхъ трехъ, чтобы истиной всѣхъ трехъ пользоваться (Dorn, Auszüge aus vierzehn morgenländ. Schriftstellern, betrefend d. Kasp. Meer und angr. Länder, въ Melang. aziat. de l'Acad. d. sc. de St. Petersbourg, t. IV, S. 658).

Русскій и болгарскій міры такъ близки другъ къ другу, что нахожденіе въ нихъ одной и той же темы, хотя и обставленной не совсѣмъ тѣми же самыми подробностями, легче объяснить заимствованіемъ, которое одинъ міръ сдѣлалъ изъ другого, чѣмъ предположеніемъ самостоятельнаго зарожденія ихъ въ каждой области отдѣльно. Хазары хотя и принадлежали по всей вѣроятности къ другому племени — это были вѣроятно тюрки или какіе-нибудь родственники ихъ,—но и тутъ легко можетъ быть допущено заимствованіе, потому что хазары были сосѣди русскихъ, были въ постоянныхъ сношеніяхъ съ ними и даже распространяли на нихъ свою власть. Однако, которая-нибудь изъ трехъ названныхъ народностей должна была обладать этой темой ранѣе двухъ другихъ. Если бы эта тема нашлась у какого-нибудь народа, жившаго восточнѣе хазаровъ, то изъ двухъ западныхъ областей нужно было бы хазарскую принять за ту, въ которой тема появилась ранѣе, такъ какъ легче допустить, что хазары заимствовали ее съ востока, откуда они вѣроятно и сами пришли, и что потомъ они передали ее своимъ западнымъ

сосѣдямъ,—чѣмъ представить заимствованіе въ обратномъ направленіи отъ славянъ къ хазарамъ и отъ хазаръ къ ихъ восточнымъ сосѣдямъ *). Мы дѣйствительно въ письменныхъ памятникахъ востока находимъ намекъ, что подобная тема жила тамъ. У Д'Оссона мы находимъ извѣстіе, извлеченное имъ изъ книги Tarikh Djihankuschaï, что уйгуры пригласили къ себѣ для состязанія камановъ (т.-е. шамановъ) и noumis; послѣдніе прочитали предъ ними книгу Noum и царь уйгурскій принялъ ихъ вѣру (D'Ohsson, Hist. des Mong., t. I, p. 434). Дѣло идетъ, конечно, о принятіи буддизма; Noum—не что иное, какъ монгольское *номъ*, «ученіе». «доктрина»; въ настоящее время собственно ученіе Будды; подъ *noumis* надо разумѣть ламъ **); событіе относится приблизительно къ VIII вѣку и должно быть пріурочено къ странѣ, орошенной притоками Селенги и Орхона въ сѣверной Монголіи, гдѣ существовало въ VIII в. уйгурское царство, гдѣ развивалась уйгурская цивилизація и гдѣ находился знаменитый городъ Каракорумъ. Хотя этотъ лѣтописный отрывокъ не ведетъ непремѣнно къ предположенію, что хазарское и славянскія лѣтописныя извѣстія ведутъ свое начало изъ уйгурской орды, однако такое предположеніе и не имѣетъ въ себѣ ничего невозможнаго. Совершенно естественно представить, что хазары принесли свой разсказъ если не изъ орхонской долины, то изъ какой-нибудь другой области, населенной уйгурами и лежащей можетъ быть гдѣ-нибудь западнѣе Орхона, но все-таки на востокѣ.

Въ славянскихъ разсказахъ о выборѣ вѣры введена одна подробность, которой нѣтъ ни въ хазарской, ни въ уйгурской версіяхъ—обращеніе къ истинному ученію происходитъ подъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ картиной Страшнаго Суда, которую показываетъ проповѣдникъ христіанства ***). Можетъ быть эта

---

*) Г. Голубинскій думаетъ, что русская легенда заимствована у хазаръ (Истор. русск. церкви, т. I, полов. 1, стр. 122).

**) Алтайцы монгольское „лама" измѣняютъ въ *нама*, киргизы въ *лоба*.

***) Бильбасовъ, Кириллъ и Меѳодій по западн. легендамъ, стр. 46: какой-то Меѳодій живописецъ нарисовалъ Страшный Судъ и этой картиной плѣнилъ болгарскаго царя Бориса; многіе отожествляютъ этого живописца съ Меѳодіемъ Солунскимъ.

подробность была и въ восточныхъ преданіяхъ; что-то похожее находится въ легендѣ о Цзонкавѣ, которую я самъ записалъ въ послѣднее путешествіе по монгольской передачѣ. Цзонкава, реформаторъ тибетскаго буддизма, основатель желтой буддійской секты (гелюкпа), написалъ книгу Гасунъ-сасунъ, въ которой было три отдѣла; въ первомъ было описано небо (тэнгріинъ оронъ), во второмъ—міръ, обитаемый нами (замбуліинъ оронъ), и въ третьемъ—подземный міръ; Цзонкава далъ эту книгу одному своему ученику и послалъ его къ противникамъ своего ученія, къ сторонникамъ секты сачжа; ученикъ долженъ былъ показать имъ эту книгу и тѣмъ обратить ихъ къ ученію, которое проповѣдывалъ самъ Цзонкава, т.-е. къ истинному ученію. Существуетъ ли въ дѣйствительности книга Гасунъ-сасунъ и если существуетъ, то какое ея содержаніе, мнѣ не извѣстно. Та книга, о которой говоритъ записанная нами легенда, имѣетъ содержаніе, сходное съ содержаніемъ картины, которая у монголовъ извѣстна подъ названіемъ Сансарійнъ-курдэ *). Эта кар-

*) Сансара — реальный міръ; именемъ курдэ монголы называютъ молитвенныя мельницы, т.-е. цилиндры, вращающіеся на вертикальной оси: вращеніе этихъ цилиндровъ входитъ въ составъ обязанностей или подвиговъ вѣрующаго; вращать цилиндръ предписывается въ томъ же направленіи, какъ движутся небесныя свѣтила; вращеніе въ обратную сторону, по народному повѣрію если не въ состояніи вызвать ниспроверженіе мірового порядка, то во всякомъ случаѣ затруднитъ правильное теченіе міровыхъ явленій. Если вращеніе противъ солнца мѣшаетъ отправленію міровой жизни, то вращеніе по солнцу содѣйствуетъ ему конечно. Картина Сансарійнъ-курдэ вписана въ кругѣ, который держитъ въ лапахъ какое-то человѣкообразное чудовище; голова чудовища выглядываетъ изъ-за круга вверху его; по бокамъ головы видны руки, вцѣпившіяся въ верхній край круга; у нижняго края круга видны нижнія конечности. Фольклоръ знаетъ представленіе о летучей мыши или держащей лапами скалу, чтобы она не упала (Очерки с.-з. Монг., IV, 175), или поддерживающей небо (Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 103). Центръ картины занимаетъ кругъ, въ которомъ изображены три животныхъ: пѣтухъ, змѣя и свинья, идущихъ одно за другимъ и образующихъ кольцо. Обозначеніе картины терминомъ „курдэ“ уже вкладываетъ въ нее понятіе о вращательномъ движеніи; изображеніе трехъ центральныхъ животныхъ указываетъ, въ какомъ направленіи это міровое курдэ вращается. Представленія о прочности міра, кажется, ставились въ зависимость отъ неподвижнаго положенія Полярной звѣзды. Въ тибетской легендѣ Пахала (Этногр. Обозр., кн. XXVI, стр. 119)

тина, подобно книгѣ Гасунъ-сасунъ, состоитъ изъ трехъ отд ловъ: верхній отдѣлъ картины, какъ и первый отдѣлъ книги Г сунъ-сасунъ, представляетъ небо; средній отдѣлъ имѣетъ ту ос бенность, что онъ раздѣленъ на два подъотдѣла, изъ которыхъ в одномъ изображенъ настоящій міръ, населенный человѣчество и его домашнимъ скотомъ, въ другомъ помѣщены бириты; в третьемъ отдѣлѣ, нижнемъ, представленъ адъ, т.-е. подземный мір тутъ изображены муки, которымъ будутъ подвергнуты грѣшни въ аду. Эта ламайская картина напоминаетъ христіанскую картин Страшный Судъ и часто изображается на стѣнѣ веранды, т.-е при входѣ въ храмъ, на его наружной стѣнѣ, подобно тому, как у насъ картина Страшнаго Суда имѣетъ мѣсто на паперти *

летитъ на небо и долетаетъ до Сансарійнъ-курдэ или, по другому ва ріанту „до конца свѣта"; за этимъ предѣломъ нѣтъ условій для реал наго бытія; онъ вырываетъ со своей головы прядь волосъ и бросает впереди себя, они превращаются въ ничто. Эта легенда подъ „кон цомъ міра" подразумѣваетъ какъ будто Полярную звѣзду, вкругъ ко торой вращается звѣздный міръ (сансарійнъ-курдэ?)

*) Въ христіанской картинѣ Страшнаго Суда стоитъ отмѣтить дл сравненія съ сансарійнъ-курдэ слѣдующія изображенія. Въ правом верхнемъ углу картины иногда изображается сонмъ ангеловъ, и одни изъ нихъ, архангелъ Михаилъ, поражаетъ демоновъ, которые низвер гаются съ неба въ преисподнюю. На ламайской картинѣ на этомъ мѣ стѣ изображается битва тэнгріевъ съ ассурами; тэнгріи или небожи тели фронтомъ нападаютъ на ассуровъ, бросаютъ въ нихъ очирами гонятъ къ морю или рѣкѣ; ассуры падаютъ въ воду и тонутъ. Въ цен трѣ картины иногда четыре звѣря, изображающіе четыре царства, колесница—образъ, очевидно независимый отъ буддійскихъ трехъ зв рей, помѣщенныхъ въ центрѣ сансарійнъ-курдэ. Особенность христіа ской картины, которой нѣтъ на буддійской, представляетъ змѣй, хвост котораго находится въ правомъ нижнемъ углу картины, т.-е. въ ад тѣло сначала поднимается вертикально, средняя часть тѣла тянетс горизонтально справа налѣво, а голова опять поднимается вверхъ упирается въ ноги Судіи, который изображенъ въ серединѣ картин Змѣй появляется на картинѣ только въ концѣ XVI в.; на древних изображеніяхъ Страшнаго Суда вмѣсто змѣя рисовалась огненная рѣк въ которую падаютъ грѣшники. На Сансарійнъ-курдэ нѣтъ змѣя, и онъ изображается на другой картинѣ, представляющей бога Арья-Ба изгибы тѣла змѣя или дракона тѣ же самые: хвостъ въ правом нижнемъ углу картины, тѣло дракона тянется горизонтально спра налѣво, а голова поднимается вверхъ немного лѣвѣе отъ бога Ар Бало. Эта картина можетъ быть истолкована, какъ изображеніе со

Повидимому, эту самую картину Сансарійнъ-курдэ подразумѣваетъ легенда о Цзонкавѣ подъ видомъ книги, посланной къ сектантамъ сачжа для обращенія ихъ къ истинному ученію. И если это такъ, то можно предположить, что этотъ разсказъ являлся иногда на монголо-тибетскомъ Востокѣ такъ же въ связи съ исторіей состязанія сторонниковъ разныхъ религій, какъ и на Западѣ, т.-е. съ уйгурскимъ преданіемъ о состязаніи камановъ съ нуми.

Здѣсь мимоходомъ стоитъ обратить вниманіе на одно дополненіе къ описанной выше буддійской картинѣ. Рамка, окружающая картину Сансарійнъ курдэ, „Міровое колесо", раздѣлена на двѣнадцать клѣтокъ съ отдѣльнымъ изображеніемъ въ каждой. Эти двѣнадцать фигуръ называются „двѣнадцать *ниданъ*". Значеніе ихъ сокровенное; въ нихъ будто бы резюмирована квинтъ-эссенція ученія Будды и смыслъ ихъ постижимъ только для немногихъ посвященныхъ. Двѣнадцать ниданъ, поясняется у г. Позднѣева," 12 символическихъ знаковъ, долженствующіе напоминать вѣрующимъ основное ученіе буддизма о причинахъ и слѣдствіяхъ, которымъ объясняется какъ происхожденіе явленій міра матеріальнаго и духовнаго, такъ равно и перерожденій» (Очерки быта буддійск. монастыря. Спб., 1887, стр. 77). По-ти-

---

ствія Арья-Бало или Авалокитешвары въ адъ, которое приписывается ему книгою Карандавьюха (см. Этногр. Обозр., кн. VIII, ст. Пилигримъ въ былинахъ и сказкахъ, стр. 95—98); въ монгольскихъ легендахъ сошествіе въ адъ и освобожденіе грѣшниковъ относится къ Ойо-бодисатвѣ, подъ которымъ вѣроятно нужно угадывать того же Арья-Бало. На Сансарійнъ-курдэ не только нѣтъ змѣя, но нѣтъ и фигуры Арья-Бало, которая должна бы отвѣчать фигурѣ Судіи христіанскаго Страшнаго Суда. Христіанская картина какъ бы совмѣстила въ себѣ и Сансарійнъ-курдэ и картину, которую я толкую, какъ сошествіе Авалокитешвары въ адъ. Изъ этой послѣдней христіанскій Страшный Судъ заимствовалъ змѣя; превращеніе его въ рѣку могло совершиться подъ вліяніемъ сцены, изображающей битву тэнгріевъ съ ассурами и гибель послѣднихъ въ волнахъ. Замѣчательно, что на картинѣ Страшнаго Суда видное мѣсто отводилось между прочимъ Іосафату, индѣйскому царевичу, и преп. Саввѣ. Г. Покровскій (Труды VI археол. съѣзда въ Одессѣ (1884), т. III, Одесса, 1887, стр. 297) сообщаетъ, что картина Страшнаго Суда съ огненной рѣкой находится въ пергаментной рукописи XI вѣка, содержащей житіе индѣйскаго царевича Іосафата и принадлежащей Иверскому монастырю на Аѳонѣ.

бетски двѣнадцать ниданъ называются *дэнбрилъ*; у Ешке в его словарѣ объ этомъ словѣ сказано такъ: *rten-brèl*, in a gene ral sense the connection between cause and effect; in a speci sense, the Buddhist doctrine of the *rten-brèl*, the twelve cause of existence; the auspices of an undertaning. in as much as th complete knowledge of the causal cennection of things implie also a certain prescience of futur events (Jäschke, A Tibetan english Dictionary, Lond., 1881, p. 214). Не заключалась ли задача ученика Цзонкавы, отправленнаго къ сектантамъ сачжа въ разоблаченіи предъ ними таинственнаго значенія двѣнадцати ниданъ? или не было ли ламайскаго преданія о спорѣ ученика Цзонкавы съ сектантами сачжа и разъясненіе двѣнадцати ниданъ не было ли въ этомъ спорѣ такимъ же рѣшающимъ моментомъ, какъ въ славянскомъ разсказѣ истолкованіе двѣнадцати пятницъ въ спорѣ христіанина Елевѳерія съ жидомъ Тарсѣемъ *).

Изображенія въ клѣткахъ представляютъ, по удостовѣренію г. Позднѣева, двѣнадцать событій изъ жизни Будды отъ рожденія его до нирваны. Вѣроятно въ то же время онѣ имѣютъ и болѣе простой и болѣе общій смыслъ, именно представляютъ жизнь обыкновеннаго человѣка отъ колыбели до смерти, другими словами: эти двѣнадцать ниданъ представляютъ круговоротъ сансары. Въ апокрифическомъ сказаніи о двѣнадцати пятницахъ также каждой пятницѣ соотвѣтствуетъ память о какомъ-нибудь событіи Ветхаго или Новаго Завѣта; въ елевѳеріевской версіи отдано болѣе преимущества Ветхому Завѣту, въ климентовской — Новому.

Кромѣ указанныхъ отрывковъ, въ степныхъ преданіяхъ встрѣчаются и другіе намеки на легенду о преніи о вѣрѣ. Привед здѣсь одинъ, записанный мною самимъ у монголовъ, именн разсказъ о состязаніи Будды съ своимъ противникомъ. Буд является въ этомъ разсказѣ подъ монгольскимъ именемъ Бу

*) Одинъ мой пріятель, бурятъ, вѣрующій буддистъ, разсказыва мнѣ, что онъ обратился однажды къ своему бакши, т.-е. духовно отцу съ просьбой объяснить ему значеніе 12 ниданъ, и тотъ ему это отвѣтилъ, что для того, чтобы понимать ниданъ, требуется п должительное изученіе буддійской литературы и что безъ глубо эрудиціи дерзость думать, что можно постигнуть эту мудрость.

ханъ-бакши; его противникъ носитъ имя Дзурганъ-бакши; они спорили, кто изъ нихъ болѣе знаетъ, и пошли къ хану. Имъ подали чай. Бурханъ-бакши пьетъ чай, а у Дзургана-бакши въ чашкѣ жидкость заледенѣла. Послѣ чая гостямъ подали мясо; Бурханъ-бакши поѣлъ и, сдѣлавъ изъ дерева ковырялку, поковырялъ въ зубахъ и воткнулъ ковырялку въ землю; ковырялка принялась, быстро выросла и стала деревомъ. Дзурганъ-бакши также воткнулъ свою ковырялку, но она какая была, такою и осталась. Затѣмъ Бурханъ-бакши сѣлъ на львиный престолъ; Дзурганъ-бакши ударилъ льва, левъ побѣжалъ и потопталъ Дзургана; послѣдній взмолился и Бурханъ-бакши удержалъ льва; у Дзургана послѣ того осталось только три бакши, а три бакши улетѣли на озеро и утонули (Очерки с.-з. Монголіи, IV, 272). Бакши значитъ „учитель", дзурганъ — „шесть"; по началу разсказа имя Дзурганъ-бакши какъ будто слѣдовало признать за собственное и перевести: „Учитель Дзурганъ", по заключительнымъ же словамъ оно оказывается нарицательнымъ и значитъ: „шесть учителей". Конецъ разсказа напоминаетъ миѳъ о потерянныхъ Плеядахъ, только числа не сходятся; по-монгольскому повѣрію Плеяды, по-монгольски Дзурганъ-одунъ, „шесть звѣздъ", или Дзурганъ-мечинъ, „шесть обезьянъ" *), прежде состояли изъ семи звѣздъ, но Большая Медвѣдица, Долонъ-бурханъ, „семь боговъ" похитила у нихъ одну звѣзду; съ тѣхъ поръ Плеяды гонятся за Большой Медвѣдицей, т.-е. Дзурганъ-мечинъ гонится за Долонъ-бурханомъ.

Тема о состязаніи о вѣрѣ отразилась, повидимому, и на ламайской обрядности. Въ Лассѣ въ Тибетѣ ежегодно совершается обрядъ такого рода: на городской площади всенародно два человѣка состязаются въ игрѣ въ кости, *шö*. Одинъ изъ нихъ одѣтъ ламой **) (нѣкоторые говорятъ, далай-ламой; ***) можетъ

---

*) Мечинъ можетъ быть на мѣстѣ махачинъ, „людоѣдъ", „обжора"; такое представленіе близко къ киргизскому и монгольскому представленію о Плеядахъ (Очерки с.-з. Монг., II, 125; IV, 204); какъ будто махачинъ перешло въ бакши?

**) Я описываю этотъ обрядъ со словъ хларамбы Агуана Доржеева.

***) Въ описаніи тибетскихъ праздниковъ въ Nouveau Journ. asiat., 1829, t. IV., этотъ праздникъ описанъ подъ именемъ „изгнаніе царя демоновъ". Одинъ лама одѣвается дьяволомъ, *споритъ съ далай-*

быть такое народное повѣріе) и сидитъ на тронѣ; другой одѣ въ шубу изъ шкуръ сивыхъ козловъ шерстью вверхъ; на і ловѣ его шестигранный высокій остроконечный колпакъ, оди бокъ котораго окрашенъ въ черный цвѣтъ, другой—въ бѣл Нѣкоторые говорятъ, что предварительно противники споря о вѣрѣ; г. Агуанъ Доржеевъ, который прожилъ въ Лассѣ дв дцать четыре года и которому я обязанъ сообщеніемъ помѣш емыхъ здѣсь извѣстій объ этомъ обрядѣ, отрицаетъ это; може быть въ самомъ дѣлѣ споръ не изображается, но народному у обрядъ представляется въ видѣ состязанія о вѣрѣ. Всегда ла получаетъ болѣе очковъ, его противникъ проигрывается, пр знаетъ себя побѣжденнымъ и идетъ къ лодкѣ, которая уже д него приготовлена на берегу, садится въ нее и отплывает внизъ къ монастырю Самья, гдѣ онъ долженъ прожить нѣсколь мѣсяцевъ. Обрядъ этотъ исполняется 29 числа 2 луны *) называется *ло-гунъ*, „искупленіе года" **). Въ легендахъ нес мнѣнно состязаніе не исключительно состояло въ показывані чудотворной силы, а также состояло и въ діалектикѣ

Тема о проросшемъ сухомъ деревѣ находится въ преда казанскихъ татаръ о первыхъ проповѣдникахъ ислама въ Каза скомъ Поволжьѣ. Три учителя пришли на Волгу проповѣдыва ученіе Мухаммеда; они явились предъ болгарскимъ ханомъ совершили чудо: воткнули въ чернильницу палку и она пр росла и стала деревомъ (Fraehn, De numorum Bulgharicoru forte antiquissimo commentationis въ Catalogus praelectionum i universitate caesarea litterarum Casanensi. Casani, стр. 23-25) ***). Это какъ будто та же монгольская легенда; въ об

ламой и убѣгаетъ въ степь. Тамъ онъ долженъ оставаться, пока истребитъ нарочно для него на нѣсколько мѣсяцевъ приготовленны запасъ. Вмѣстѣ съ ламой (спорившимъ съ нимъ) за нимъ гонятся другіе ламы, стрѣляютъ изъ луковъ и пушекъ (р. 144—146).

*) По статьѣ въ Nouv. Jurn. asiat. 27 ч. 2-й луны.

**) По той же статьѣ церемонія называется Dordziak (произноси ся Dordzié), т.-е. expulsion des maux.

***) Проростающая палка встрѣчается въ апокрифической леген о св. Христофорѣ; онъ началъ проповѣдывать въ городѣ и жител увѣровали прозябшему жезлу (Ждановъ, „Къ литер. исторіи русс былев. эпоса" въ Кіевск. Универс. Извѣстіяхъ. 1881 № 7, іюль. ст 241). Въ апокрифическомъ Евангеліи дѣтства Христа проростаетъ в

лучаяхъ проросшее сухое дерево; въ обоихъ случаяхъ
исло три, хотя въ предыдущемъ разсказѣ и удвоенное; раз-
днако въ томъ, что три проповѣдника не спорятъ предъ
, какъ въ монгольской легендѣ, потому что всѣ трое
лежатъ къ одному ученію, тогда какъ въ монгольской
спорящіе, повидимому, представители двухъ противныхъ
Бурханъ-бакши представитель ученія Будды, а Дзур-
кши вѣроятно представитель прежде господствовавшей
г.-е. шаманской.
убѣдительнаго доказательства преемственности между
двумя версіями я не могу привести, но такая преем-
ость легко допустима. Легенда о преніи представителей
или трехъ религій могла быть занесена на Волгу вмѣстѣ
льтомъ какою-нибудь переселившеюся на Волгу ордой,
ѣръ хотя бы хазарской. Въ монгольской легендѣ мы
элементы: 1) споръ или состязаніе въ вѣщемъ знаніи
вителей двухъ разныхъ ученій предъ лицомъ хана и
растаніе сухого дерева. Оба элемента мы находимъ и на
только разъединенными. Эпизодъ съ сухимъ деревомъ
лся только въ казанской легендѣ, споръ только въ ха-
. Исторія легенды можетъ быть была такая: уйгурская
о нуми и каманахъ можетъ быть уже содержала въ
мѣстѣ съ разсказомъ о спорѣ и эпизодъ о зубочисткѣ или
и она-то и была источникомъ, изъ котораго произошли
—и монгольская (о Бурханъ-бакши), и казанская, и ха-
.
едполагаю, что въ хазарской легендѣ тоже былъ эпизодъ
растающимъ сухимъ деревомъ, хотя въ ней теперь его и
Основаніе къ такому предположенію я вижу въ элемен-
авказскаго сказанія объ Амиранѣ, которое теперь еще
ываютъ въ сѣверномъ Кавказѣ, слѣдовательно въ мѣст-
лежащей не далеко отъ бывшей резиденціи хазарскаго

анъ, по нѣкоторымъ варіантамъ, крестникъ Бога, по од-

расильщика по чуду Христа (Марръ, Изъ лѣтней поѣздки въ
, въ Зап. Вост. Отд. Археол. Общ., т. VI (1892 г.), стр. 143).
же статьѣ г. Жданова (стр. 251) указана литература о прозяб-
кѣ.

ному варіанту онъ сынъ Спасителя (Гренъ, Грузинск. повѣс
объ Амиранѣ въ Ж. М. Н. Пр., 1895, кн. 3, отд. 2-й стр. 3
т.-е. Христа. Такъ какъ сказанія объ Амиранѣ пріурочены
горѣ Казбекъ, т.-е. къ Осетіи, то въ осетинскихъ подлинника
на мѣстѣ Христа должно стоять Чиристи, какъ по-осетинс
называется Христосъ. У Амирана есть соперникъ Анбри и
Амбрій, силѣ котораго онъ завидуетъ; однажды Амиранъ ув
дѣлъ погребальную колесницу; это хоронили умершаго Анб
Амиранъ хотѣлъ поднять свѣсившуюся съ колесницы руку, к
торая бороздила землю, но у него не хватило силъ (какъ
Вольги Сеславьича не хватило силъ поднять плугъ Мику
Селяниновича); шедшая за колесницей мать силача Анб
посмѣялась надъ безсиліемъ Амирана; огорченный Амира
обращается съ упреками къ Богу (къ Чиристи?); онъ л
бимецъ Бога, а Богъ не сдѣлалъ его первымъ силачомъ
мірѣ. Богъ оправдывается; Анбри былъ сильнѣе Амирана,
Богъ не хотѣлъ, чтобы у Амирана былъ соперникъ, и о
наслалъ на Анбри смерть. Амиранъ, убѣдившись, что тепе
нѣтъ на землѣ, кто бы былъ сильнѣе его, вызываетъ на сост
заніе въ силѣ самого Бога. Иногда тутъ дѣйствительно прои
ходитъ физическая борьба между Богомъ и Амираномъ (Хаханов
Очерки по исторіи грузинск. словесности. М., 1895, стр. 3
Чаще же Амиранъ убѣждается въ могуществѣ Бога послѣ чу
которое Богъ совершаетъ. Богъ втыкаетъ въ землю свой
сохъ, и тотъ, по его повелѣнію, пускаетъ корни и обнимаетъ и
всю вселенную и поднимаетъ вѣтви до неба (или превращает
въ шестъ, проникающій въ глубь земли до самаго ея центр
Богъ предлагаетъ Амирану выдернуть разросшееся дерево и
земли. Амиранъ пытается раскачать его, но не можетъ. Ко
чается тѣмъ, что Богъ приковалъ Амирана желѣзною цѣпью
этому самому дереву, и Амиранъ будетъ сидѣть на цѣпи
скончанія вѣка (ibid., стр. 26). Онъ и теперь сидитъ въ пеще
въ горѣ Казбекъ (которая по-осетински называется Чирис
кохъ, т.-е. Христова Гора), старается выдернуть дерево или
рвать цѣпь, и когда это ему удастся, наступитъ конецъ мі
т.-е. міровой порядокъ разрушится. Дерево Амирана, очевид
міровое дерево, основа бытія природы и благоденствія человѣ
Проращеніе его есть одинъ изъ актовъ міротворенія, и я

маю, что разсказъ этотъ составляетъ отрывокъ изъ легенды о сотвореніи міра, которой посвящена слѣдующая глава. Разсказъ о безсиліи Амирана передъ міровымъ порядкомъ напоминаетъ неподъемную сумку русскихъ былинъ, а также конецъ земной оси, высунувшійся изъ земли въ одной тангутской легендѣ (Тангуто-тибетск. окраина Китая, II, 241).

Я смотрю на разсказъ объ Амиранѣ, какъ на параллель къ монгольской легендѣ о состязаніи Бурхана-бакши со своимъ противникомъ. Зубочистка, воткнутая въ землю и проросшая въ кавказскомъ сказаніи, обратилась въ чудесный посохъ. Въ кавказской сказкѣ нѣтъ хана, потому что и самому состязанію приданъ другой характеръ,—вмѣсто спора о правотѣ ученія тутъ споръ о физической силѣ. Параллель между монгольскимъ и кавказскимъ сказаніями можетъ показаться слабою именно потому, что на Кавказѣ диспутъ о вѣрѣ замѣненъ испытаніемъ физической силы, но изъ дальнѣйшаго развитія сопоставленій читатель убѣдится, что отъ испытанія силы былъ возможенъ переходъ къ словесному состязанію.

Мнѣ кажется, что въ этомъ посохѣ Христа мы нашли проросшую зубочистку ламайской легенды, которой недостаетъ легендѣ о хазарскомъ ханѣ Буланѣ. Вѣроятно преданіе о спорѣ Амирана съ Христомъ, или, вѣрнѣе, съ Чиристи, есть отрывокъ изъ преданія о проповѣдникахъ, состязавшихся передъ Буланомъ.

Мы разсмотрѣли три сказанія о спорѣ или о правотѣ вѣры или о физической силѣ; сказаніе о хожденіи Кирилла Солунскаго, кажется, даетъ поводъ къ предположенію, что варіантъ этого сказанія включался и въ житіе Кирилла. Кириллъ является ко двору хазарскаго хана и споритъ здѣсь съ іудеями. Другіе отрывки сообщаютъ о спорѣ о вѣрѣ Кирилла съ жидомъ или «козариномъ» Замвріемъ или Замбріемъ, который хотя и не помѣщается въ хазарской странѣ, но нѣкоторыми изслѣдователями пріурочивается къ ней. Г. Бильбасовъ высказалъ предположеніе, что споръ Кирилла съ Замбріемъ происходилъ въ хазарской столицѣ и что Замбрій тожественъ съ евреемъ Сангари, первымъ проповѣдникомъ еврейской вѣры въ Хазаріи при хаганѣ Буланѣ; Сангари—участникъ въ томъ спорѣ трехъ проповѣдниковъ, о которомъ разсказываетъ легенда, сохранившаяся въ

письмѣ хазарскаго хагана Іосифа къ толедскому еврею (Биль
совъ, Кириллъ и Меѳодій, Спб., 1871, ч. II, стр. 382). Допус
етъ ли фонетика восточныхъ языковъ переходъ Сангари
Замбрій, отвѣтъ на этотъ вопросъ нужно ожидать отъ оріен
листовъ. Другіе изслѣдователи не соглашаются съ мнѣніемъ
Бильбасова о хазарскомъ происхожденіи имени Замбрій; они д
маютъ, что Замбрій попалъ въ славянскую письменность и
библіи; это, какъ указалъ г. Казанскій, тотъ библейскій Замвр
котораго Финіесъ убилъ за связь съ мадіамитянкой (см. вып
стр. 175). Нужно замѣтить, однако, что въ славянскихъ отрь
кахъ не говорится, во-первыхъ, чтобы Кириллъ убилъ Замвр
въ одномъ отрывкѣ про Замврія сказано, что онъ «разсѣдѣс
въ службѣ св. Кириллу фраза Замврія «проньзлъ копіем с
весъ» можетъ быть объяснена, какъ риторическій оборотъ. І
вторыхъ, тутъ нѣтъ никакой «мадіамитянки». Послѣдній моти
можно, правда, предположить на почвѣ древней Хазарской земли.
поставить его въ связь съ занимающими насъ легендами мож
только косвеннымъ путемъ. Я разумѣю калмыцкую легенду
горѣ Богдо къ с. отъ Астрахани. Два святыхъ человѣка
суть эту гору къ рѣкѣ Волгѣ, но на пути одному изъ товар
щей пришли въ голову какіе-то дурные помыслы, чудо прек
тилось, гора опустилась на землю и придавила обоихъ.
Зайсанѣ, откуда вѣроятно и занесена на Волгу легенда, это д
брата, изъ которыхъ одному присвоивалось, кажется, имя С
тактай-Кэзэръ (см. объ этомъ мои Очерки с.-з. Монголіи,
прим. 86 къ гл. V, IV, 840, Тангуто-тибет. окраина Китая,
118) *); они несутъ гору на берега Иртыша; чудо совершает
подъ условіемъ обѣта братьевъ не прикасаться къ женамъ; мл
шій братъ однажды не вытерпѣлъ, нарушилъ заповѣдь, и го
задавила обоихъ. Легенда вѣроятно принесена на Волгу толь
въ XVII стол. вмѣстѣ съ появленіемъ на Волгѣ калмыковъ,
она могла явиться и ранѣе съ болѣе древними переселеніями

*) Въ другой легендѣ, пріуроченной къ сосѣдней съ Зайсаномъ мѣ
ности, богатырь, погребенный подъ горой Сауръ (Тангуто-тиб. окраи
Китая, II, 213), я думаю, и самъ назывался Сауръ. Сближенія это
имени съ формами *сывыръ* (люди, которые завалили себя землей) и С
буръ или Сумбыръ (міровая гора) были сдѣланы мною въ книгѣ Тан
тиб. окраина Китая, II, 335 и 336.

ниже я укажу отголоски ея, существовавшіе въ юго-восточной Россіи въ болѣе древнее время. Въ этой легендѣ есть и два брата, и сходная заповѣдь, и смерть за ея нарушеніе, но гибнутъ оба брата, тогда какъ въ библейскомъ разсказѣ одинъ братъ убиваетъ другого.

Имя второго брата не знаетъ и зайсанская легенда, но, какъ это сказано нѣсколько страницъ выше (стр. 175), можетъ быть забытое имя второго брата этого преданія мы имѣемъ въ именахъ Кала-Мэмбыръ и Земпыръ, которыя упоминаются въ тангутской Гэсэріадѣ *). Имена Мэмбыръ и Земпыръ отличаются только иниціалами; въ серединѣ между этими формами стоитъ третья — Джангбыршы; такъ называется ханъ въ киргизской сказкѣ, которая содержитъ въ себѣ нѣсколько параллелей и намековъ на Гэсэріаду; у хана Джангбыршы есть конь, котораго онъ содержитъ въ заточеніи прикованнымъ на цѣпи въ желѣз-

---

*) Мнѣ кажется, что одно мѣсто въ повѣсти о Гэсэрѣ, переведенной Шмидтомъ, относится къ зайсанскому богатырю и указываетъ, что зайсанская легенда была небезызвѣстна составителю повѣсти. Чжоро (т.-е. Гэсэръ) встрѣтилъ толпу Сардакчиновъ (Ssardaktschin), состоявшую изъ разбойниковъ, которая занималась охотой. Когда толпа проходила по долинѣ между двумя высокими горами, Чжоро забрался на вершину одной изъ нихъ, отломилъ отъ нея скалу и бросилъ въ противолежащую гору; и спереди толпы, и сзади, и съ боковъ шедшей толпы отъ сотрясенія начали сыпаться камни, такъ что толпа стала просить у Чжоро пощады (Schmidt, Die Thaten Bogda Gesser chan's, St.-Ptb., 1839, S. 39–41). Шмидтъ думалъ, что сардакчины это сарты, туркестанцы. Но это не сарты, а первый членъ парнаго Сартактай-Кэзэръ. Подъ рукой составителя повѣсти, повидимому, было преданіе въ родѣ киргизскаго о богатырѣ Джасыбаѣ, который въ своихъ противниковъ также бросалъ каменную глыбу. Бросавшій камень въ этой версіи вмѣсто имени Джасыбай назывался вѣроятно Кэзэромъ или Гэсэромъ и въ повѣсти замѣненъ Чжоро, а имя Сартактай въ формѣ Сардакчинъ перешло на противниковъ. Не то же ли преданіе пріурочивалось къ одной горѣ въ Саянахъ, которая называется Торосъ-дабанъ по богатырю Торосу, который будто бы, уходя отъ своихъ противниковъ, поднявшись на эту гору, связалъ веревками нѣсколько деревьевъ, нагрузилъ ихъ камнями, подрѣзалъ веревки и этою массой подавилъ своихъ враговъ (Castren, Reiseberichte, S. 340)? Торосъ можетъ быть образовалось изъ Чжоро отъ перехода *чж* въ *т* (какъ въ алтайскомъ нарѣчіи джельбегень и тельбегень) и отъ приставки *с* на концѣ, очень часто встрѣчающейся въ ордынскихъ собственныхъ именахъ.

номъ домѣ; очевидно тема, въ Гэсэріадѣ пріуроченная къ Ка мэмбыру, перенесена на коня, а имя, похожее на Мэмбыр усвоено владѣльцу коня. Вѣроятно о Гэсэрѣ и его братѣ бы отдѣльное преданіе, въ варіантахъ котораго младшій братъ н зывался то Мэмбыръ, то Джангбыршы, то Земпыръ. Содержан варіантовъ было разнообразное и можетъ быть одинъ изъ ни приближался къ преданію о Сартактай-Кэзэрѣ и его братѣ, н въ повѣсть о Гэсэрѣ такое преданіе не попало. Горы, котору несутъ братья, ни въ эпизодѣ о Мэмбырѣ, ни въ эпизодѣ о Зем пырѣ нѣтъ; при Земпырѣ даже нѣтъ ни малѣйшаго намека н эту тему; весь разсказъ о немъ ограничивается описаніемъ ег поединка съ Гэсэромъ, который кончается тѣмъ, что Гэсэр убилъ его *). Но при имени Мэмбыръ какіе-то темные намек на разсказъ о горѣ есть. Кала-мэмбыръ встрѣчаетъ китайца, который несетъ желѣзный ящикъ. Мэмбыръ убилъ китайца и разбит ящикъ; изъ ящика выскочилъ желѣзный человѣкъ Асынъ, который вступаетъ въ поединокъ съ Мэмбыромъ. Исторія кончается тѣмъ, что Мэмбыръ обращается въ скалу, стоящую на берегу моря и стерегущую, чтобы море не вышло изъ береговъ. Тутъ цѣлый рядъ намековъ на преданіе о зайсанскихъ братьяхъ; есть и гора, только вмѣсто погребенія богатыря подъ горой здѣсь обращеніе богатыря въ камень; здѣсь нѣтъ разсказа о горѣ, которую несутъ богатыри, но есть какой-то китаецъ, который несетъ на себѣ желѣзный ящикъ; наконецъ, есть и идея о наводненіи, которую, кажется, нужно предполагать и въ зайсанскомъ преданіи. Какъ будто Гэсэръ и Мэмбыръ—тѣ же зайсанскіе братья, Кэзэръ и его безыменный братъ; какъ будто эпизодъ о Мэмбырѣ—то же зайсанское преданіе, но только сильно переиначенное въ пользу приближенія къ преданію о Финіесѣ, убившемъ своего брата Замврія **).

---

*) Гэсэръ три раза бросаетъ Земпыра на небо и три раза онъ падаетъ на землю; когда отъ его тѣла остались однѣ кости, Гэсэръ вдавилъ ихъ въ землю (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 9).

**) Имя Земпыръ сходно съ монгольскимъ названіемъ міровой горы Сумбыръ. Если Земпыръ замѣщало иногда имя Мэмбыръ, если о Земпырѣ также передавали, что онъ обратился въ гору, удерживающую океанъ въ берегахъ, то совпаденіе Земпыра съ Сумбыромъ еще усилится. Другое повѣріе, на существованіе котораго намекаютъ тюрко

Скала, стерегущая море, принадлежитъ эсхатолическому кругу гендъ. Вѣроятно туда же относится и Мэмбыръ, прикованный пями; онъ напоминаетъ Амирана, заключеннаго въ пещеру скончанія свѣта и также сидящаго на цѣпи. Идея о концѣ а, правда, не связана съ Мэмбыромъ, прикованнымъ къ нѣ; но она ясна въ Мэмбырѣ, обратившемся въ скалу; скала рживаетъ море отъ разлива; разливъ понимался тутъ, ко-но, какъ міровой потопъ, въ которомъ міръ погибнетъ. Пока менѣвшій Мэмбыръ будетъ оставаться на мѣстѣ, какъ бы пвожденный, до тѣхъ поръ воды океана не выйдутъ изъ ихъ предѣловъ; но какъ только Мэмбыръ сдвинется съ мѣста, анъ ринется на землю.

Объ этомъ подробнѣе излагается въ главахъ о романѣ объ иранѣ и о легендахъ о проповѣди христіанства хазарамъ.

Фигура Мэмбыра, прикованнаго четырьмя цѣпями, напомина-Исфендіара въ Рустеміадѣ. Одинъ изъ завистниковъ Ис-діара возбуждаетъ въ Гуштаспѣ, отцѣ Исфендіара, подозрѣ-противъ сына, будто послѣдній хочетъ овладѣть престоломъ а. Царь велѣлъ заключить Исфендіара въ замокъ и прико-ъ къ четыремъ желѣзнымъ столбамъ. Тогда сосѣдній ханъ джаспъ, узнавъ, что главный богатырь Ирана сидитъ въ лученіи, нападаетъ на царство Гуштаспа. Гуштаспъ въ ьшомъ затрудненіи; одинъ царскій совѣтникъ говоритъ, что инственная надежда на Исфендіара; царь велитъ освободить фендіара и тотъ избавляетъ царя отъ непріятелей (В. Ѳ. Мил-ъ, Экскурсы). Этотъ эпизодъ сходенъ, во-первыхъ, съ исто-й Шуно, который былъ оклеветанъ, былъ брошенъ въ яму темницу и освобожденъ только тогда, когда царь-отецъ под-ся нашествію непріятелей и очутился въ затруднительномъ

гольскія легенды, обезпеченіе отъ всемірнаго потопа видѣло въ ярной звѣздѣ; это колъ (или можетъ быть камень), замыкающій от-стіе, изъ котораго иначе излились бы на землю воды всемірнаго опа, а на связь представленій о Сумбыръ-олѣ, міровой горѣ, съ По-ой звѣздой уже было указано выше. На тѣ же сферы указываетъ онь хана Джангбыршы; конечно, это тотъ конь, прикованный къ иръ-казыку („желѣзному столбу"), т.-е. къ Полярной звѣздѣ, о ко-омъ разсказываютъ киргизскія легенды о Большой Медвѣдицѣ (см. е стр. 127).

положеніи *). Во-вторыхъ, съ началомъ сказки объ Урусла Урусланъ обвиненъ въ насиліяхъ надъ людьми, царь Киркоу изгоняетъ его изъ царства, Урусланъ живетъ одиноко на бере моря. Царь вовлеченъ въ войну съ непріятелями и Уруслан оставляетъ свою ссылку и помогаетъ царю одержать верхъ.

В. Ѳ. Миллеръ сравнилъ эпизодъ о Исфендіарѣ съ другим частями Рустеміады; оказалось, что на Исфендіара перешл многія темы съ Рустема, такъ что Исфендіаръ есть alter eg Рустема (Экскурсы въ область русскаго народн. эпоса, М., 189 стр. 84); поэтому можетъ быть сдѣлано предположеніе, что в мѣстѣ прикованнаго къ четыремъ столбамъ Исфендіара стоял иногда Рустемъ **). Нужно замѣтить, что кавказскій заточник Амиранъ поставленъ въ нѣкоторыхъ варіантахъ въ родствен ныя отношенія къ Рустему; онъ оказывается сыномъ Рустем или Ростома (Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, вып. X, отд. III, стр. 47), тогда какъ в другомъ показаніи онъ сынъ Христа (правильнѣе сказать сын Чиристи). Возникаетъ вопросъ, которое имя раньше стояло в кавказской легендѣ объ Амиранѣ: Чиристи или Ростомъ? Мн кажется, что первоначально тутъ стояло послѣднее; предані считало Амирана сыномъ Ростома, и поединокъ или споръ силѣ и могуществѣ, о которомъ разсказываетъ кавказское преда ніе, происходилъ между отцомъ Ростомомъ и сыномъ Амира номъ, и только уже послѣ Чиристи вытѣснилъ Ростома, есл только имя Чиристи не версія имени Ростома, перенесенная н Христа.

Конецъ Исфендіара такой: Рустемъ и Исфендіаръ дерутся в поединкѣ; Рустемъ не можетъ одолѣть противника; тогда птиц Симургъ, покровительница семейства Заля и Рустема, относит Рустема къ Чинскому морю, гдѣ растетъ вязъ, съ которым

---

*) Такое же мѣсто въ сюжетѣ занимаетъ и Хасаръ, только онъ н сынъ, а братъ царя, и не брошенъ въ яму, а привязанъ къ стѣнѣ можетъ быть и о Шуно и о Хасарѣ были разсказы, что они был распялены цѣпями крестообразно, подобно Мэмбыру, а о Мэмбыр можетъ быть было сказано, что онъ былъ заточенъ въ желѣзный дом его братомъ Гэсэромъ.

**) Или Урусланъ, Арсланъ (которое у киргизъ произносится ары станъ).

связана жизнь Исфендіара. Рустемъ изъ вѣтви этого дерева дѣлаетъ стрѣлу, пускаетъ ее въ глазъ Исфендіара и убиваетъ его.

Этотъ эпизодъ напоминаетъ конецъ Бальдра въ Волюспѣ Эдды. Мать Бальдра закляла всѣ деревья, чтобы они не вредили ея сыну. Зная это, боги устроили игру; они привязали Бальдра къ столбу и стали тѣшиться, пуская въ него стрѣлы; ни одна изъ нихъ не повредила Бальдру; злой Локи зналъ, что мать Бальдра забыла заклясть омелу; онъ досталъ вѣтвь омелы и далъ ее слѣпому Гедру, брату Бальдра, вмѣсто стрѣлы; Гедръ натянулъ лукъ, Локи направилъ стрѣлу и Бальдръ былъ раненъ смертельно *).

Сюжетъ сходный, только вмѣсто вяза здѣсь омела, и кромѣ того нѣкоторыя новыя черты, въ томъ числѣ мать, заклинающая деревья и растенія и забывающая одно изъ нихъ **). Гуго Эдардъ Миллеръ подыскалъ къ этому сюжету параллель въ христіанскихъ апокрифахъ: Богородица благословила всѣ деревья и упросила ихъ не вредить ея сыну; когда евреи хотѣли распять Христа, кресты, изъ какого дерева ихъ ни дѣлали, разсыпались въ щепки; тогда Іуда принесъ капустную коче-

---

*) Въ тангутскомъ варіантѣ повѣсти о Гэсэрѣ—Гэсэръ подъ конецъ ослѣпъ; онъ хочетъ застрѣлить дичь, натягиваетъ лукъ; жена направляетъ стрѣлу (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 37). Этотъ эпизодъ не связанъ съ Мэмбыромъ, но не было ли и тутъ братоубійства, какъ въ разсказѣ Волюспы?

**) Мотивы: опущеніе при заклинаніи и выстрѣлъ изъ лука являются въ ласской легендѣ. Когда была окончена постройка ласскаго храма, было призвано благословеніе боговъ на всѣхъ участниковъ въ постройкѣ, но главнаго участника, быка, на которомъ возили матеріалъ, забыли; онъ пообѣщалъ возродиться тибетскимъ царемъ и отмстить; дѣйствительно онъ возрождается подъ видомъ царя Ландармы и совершаетъ жестокости. Балъ-дорчжи или Цагдуръ пускаетъ въ него стрѣлу и убиваетъ его, а потомъ окаменѣваетъ подобно Мэмбыру. (Танг.-тиб. окраина Тибета, II, 199, 202, 234, 250). Цагдуръ тибетское имя бога, который монголамъ извѣстенъ подъ именемъ Очиръ-вани; второй членъ дуръ вѣроятно сокращенное дорчжи, тибетское названіе той храмовой принадлежности, которую монголы называютъ очиромъ (ваджра). Полное имя было бы Цагдорчжи; въ свою очередь Балъ-дорчжи могло произноситься съ опущеніемъ окончанія чжи: Балъ-доръ.

рыжку и евреи на ней распяли Христа (А. Н. Веселов Разысканія въ области русск. духовн. стиха, вып. VI, 1891. стр. 41). Миллеръ думаетъ, что апокрифъ послужил точникомъ для составителя Волюспы.

Глава XVIII.

Легенда о сотвореніи міра.

Творецъ міра и его помощникъ. — Препирательство между ними изъ-з ладанія созданнымъ міромъ.—Состязаніе въ могуществѣ и вѣщемъ зна Помощникъ творца „сынъ неба".—Принъ-Сайнъ „сынъ неба".—Чингисъ „сынъ неба".

Въ восточной Европѣ распространена дуалистическая лег о сотвореніи міра. Богъ не можетъ сотворить міръ одной с силой безъ помощи посторонняго лица; ему помогаетъ са Передъ Богомъ непокрытый океанъ; чтобы создать міръ здать мѣсто обитанія для живыхъ существъ, нужно нас на поверхность океана твердый покровъ; для этого нужн стать матеріалъ со дна океана. Сатана, принявъ видъ ныряетъ на дно океана, приноситъ землю и Богъ покры океанъ твердой оболочкой.

Этой легендой занимался А. Н. Веселовскій (Разыскан области русск. духовн. стиха въ Сборникѣ Отдѣленія р яз. и словесн. Акад. Наукъ, т. XLVI, гл. XI: «Дуалистич повѣрія о мірозданіи», стр. 1—117 и стр. 360—366, и въ (никѣ, т. LIII, гл. XX: «Еще къ вопросу о дуалистичес космогоніяхъ», 105—136); результатъ его изслѣдованія вы занъ имъ въ слѣдующихъ положеніяхъ. Легенда эта возн гдѣ-то на сѣверо-востокѣ Азіи, въ Саянахъ, около Байка отсюда разселилась на Западѣ съ инородческимъ населен она извѣстна якутамъ, тунгусамъ, бурятамъ, тюркамъ А. вогуличамъ, вотякамъ, мордвѣ, черемисамъ, великоруссамъ лороссамъ, и явилась здѣсь на Западѣ независимо отъ ! скихъ дуалистическихъ вліяній.

Монголы не знаютъ этой легенды; какъ буддисты, они таютъ ересью идею о творцѣ; въ числѣ версій, которыми

зовался г. Веселовскій, только одна монгольская, да и та записана не въ Монголіи, а въ Алтаѣ, на его сѣверной, т.-е. русской, подошвѣ, русскимъ священникомъ отъ монгола Пахраса. Богъ знаетъ какими судьбами очутившагося среди русскихъ и алтайцевъ; эта запись можетъ быть показываетъ, однако, что, монголамъ была извѣстна легенда о сотвореніи міра, какъ и другимъ сосѣднимъ народностямъ, что вліяніе ламъ не истребило памяти о ней вполнѣ и что въ какихъ-то захолустьяхъ еще можетъ быть и теперь можно ее услышать. На то, что эта легенда о сотвореніи міра когда-то была распространена по всему лицу Монголіи, указываютъ монголо-тибетскія легенды о построеніи храма, которыя могутъ быть приняты за отголоски легенды о сотвореніи міра. Ласская легенда о построеніи храма кажется даже сохранила въ себѣ отпечатокъ дуализма; тибетскій царь хочетъ построить храмъ, но прежде всего онъ долженъ устроить настилку, какъ будто онъ собирается возводить зданіе на водной поверхности, подобно тому, какъ это дѣлаетъ Богъ въ русской легендѣ о сотвореніи міра. Но эту работу онъ можетъ совершить только при помощи одного мудраго совѣтника, находящагося въ изгнаніи и при помощи сиваго быка, на которомъ нужно было возить матеріалы для постройки. Подобно тому, какъ въ легендѣ о сотвореніи міра помощникъ Бога оказывается обиженнымъ, Богъ не оцѣниваетъ его услуги и не даетъ ему доли въ обладаніи міромъ, такъ и въ ласской легендѣ быкъ, безъ котораго постройка не могла бы совершиться, при раздачѣ благословеній участникамъ въ постройкѣ былъ забытъ; быкъ грозитъ за это отмстить; онъ предсказываетъ, что онъ возродится подъ видомъ грознаго царя; и дѣйствительно онъ нарождается въ видѣ царя съ бычьей головой, и производитъ опустошеніе между людьми *). По очереди къ нему назначаются юноши и дѣвицы брить ему голову, и по исполненіи своей работы каждый лишается жизни. Очевидно, это царь ада, Ерликъ, насылающій смерть на людей, который изображается въ буддійскихъ храмахъ съ бычьей головой. Нельзя не

*) Можетъ быть совѣтникъ и быкъ одно и то же лицо; совѣтникъ былъ обиженъ царемъ, изгнанъ въ ссылку; быкъ это онъ же, возродившійся въ видѣ животнаго, чтобы отмстить царю. Совѣтникъ называется Гари; корова по-монгольски *ухыръ*.

замѣтить значительнаго соотвѣтствія между легендой о сот реніи міра и легендой о построеніи ласскаго храма. И въ эт послѣдней, какъ въ первой, помощникомъ строителя являет представитель зла, царь ада. Храмъ, который созидаетъ тиб скій царь, это, конечно, вселенная.

Другой отголосокъ легенды о построеніи храма можно видѣ въ эпизодѣ Гэсэріады, въ которомъ содержится разсказъ о п строеніи Гэсэромъ дома по образцу храма въ честь бога Арья-бал Здѣсь также прежде, чѣмъ возводить стѣны храма, дѣлаютъ н стилку надъ воднымъ пространствомъ (Die Thaten Bogda Gesse chan's, übers v. Schmidt, St. Ptb., 1839, S. 44—46; Этногр. Обозр кн. XI, ст. «Богдо Гэсэръ и славянск. повѣсть о Вавилонс царствѣ стр. 107). Оба эти разсказа свидѣтельствуютъ, что хот въ настоящее время среди монголовъ и нельзя уже болѣе ус лышать легенду о сотвореніи міра, въ прежнее время, одна такая легенда была здѣсь распространена.

Г. Веселовскій, обозрѣвая относящійся сюда матеріалъ, н которые сопутствующіе этотъ сюжетъ мелкіе эпизоды, как напримѣръ разсказъ о спорѣ творца съ помощникомъ, не о ставилъ указаніями на параллели и мы на этотъ разъ не м жемъ воспользоваться его эрудиціей. Когда твореніе кончилос разсказываютъ восточныя версіи, наприм., бурятская и алтай ская, помощникъ проситъ Бога и ему дать долю въ землѣ, к торую они вдвоемъ создавали. Богъ отказываетъ; тогда по о ному варіанту, спорящіе начинаютъ драться; по другому Бог предлагаетъ вырастить дерево; очевидно, Богъ разсчитываетъ пока зать противнику свое превосходство въ чудотворной силѣ; у Бог вырастаетъ высокое и стройное дерево, у его противника—ка ряжистый, стелющійся можжевельникъ *). Это дерево, выращенно Богомъ въ доказательство своего превосходства надъ его помощн комъ, есть родоначальникъ тѣхъ посоховъ или сухихъ палокъ, ко торые то въ той, то въ другой легендѣ прорастаютъ, покрываютс зеленью и даютъ цвѣты. Евреямъ также былъ извѣстенъ пророс

*) Вѣроятно и передаваемые отдѣльно разсказы о сотвореніи чор томъ животнаго принадлежатъ къ легендѣ о сотвореніи міра. Бог создаетъ красивыхъ животныхъ: человѣка, лошадь; чортъ старает соперничать, но изъ его рукъ выходятъ бородатый козелъ, двугорбы верблюдъ.

шій посохъ въ связи, хотя и отдаленной, съ темой о сотвореніи міра; еврейская книга Medrasch Vajoscha разсказываетъ, что въ саду у Jethro, на дочери которой пришелъ жениться Моисей, было дерево, которое онъ употреблялъ для пробы жениховъ. Это былъ жезлъ, который Богъ создалъ въ субботу, когда кончилъ творить міръ,— и далъ его первому человѣку на храненіе. Jethro укралъ его впослѣдствіи у фараона и воткнулъ его въ землю въ своемъ саду; сухая палка выгнала листья, цвѣты и плоды (I. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen, 1857, II Abtheil., S. 36).

Эпизодъ о выращиваніи дерева или растенія отдѣлился отъ легенды о сотвореніи міра и часто разсказывается самостоятельно. Три бога заспорили, кому изъ нихъ править міромъ (кому быть чакравартиномъ или пантократоромъ), и придумали рѣшить такъ: они лягутъ спать рядомъ, въ ногахъ у каждаго будетъ поставленъ горшокъ съ землей; у кого въ горшкѣ расцвѣтетъ за ночь цвѣтокъ, тотъ и будетъ вседержителемъ. Одинъ изъ боговъ Бурханъ-бакши (это имя въ настоящее время монголами придается Буддѣ) проснулся ночью и видитъ, что у другого бога, по нѣкоторымъ варіантамъ у Майдари, выросъ изъ горшка цвѣтокъ и распустился; онъ сорвалъ его и воткнулъ въ свой горшокъ. Утромъ всѣ трое проснулись и званіе міроправителя осталось за Бурханомъ-бакши (Очерки с.-з. Монгол., IV, 269; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 315).

Хотя здѣсь число соперниковъ увеличено подъ вліяніемъ эпическаго числа три, но тѣмъ не менѣе спорщиковъ собственно только два, какъ и въ легендѣ о сотвореніи міра: Бурханъ-бакши и Майдари. Это тѣ же два спорщика, что и въ космогонической легендѣ. Въ бурятской версіи творецъ міра называется Эсэгэ-маланъ; его помощникъ Ерликъ, царь ада и смерти. Въ легендѣ о трехъ богахъ Эсэгэ-малану будетъ отвѣчать Майдари, Ерлику—хитрый богъ Бурханъ-бакши.

Одинъ бурятскій варіантъ легенды о спорѣ, который рѣшается выращиваніемъ цвѣтка, знаетъ, какъ и космогоническая легенда, только двухъ соперниковъ. Было два царя—русскій и бурятскій; они между собою спорили, кому царствовать. Порѣшили посадить два цвѣтка, покрыть шапками и лечь спать; подъ чьею шапкой цвѣтокъ расцвѣтетъ, тотъ и царь. Ночью бурятскому

царю не спится; онъ заглянулъ подъ свою шапку, цвѣтокъ вышелъ изъ земли, но не расцвѣлъ; заглянулъ подъ шапку своего товарища, у того цвѣтокъ распустился. Тогда бурятскій царь свой цвѣтокъ поставилъ подъ шапку русскаго царя, а цвѣтокъ русскаго подъ свою. Но въ это время проснулся и русскій царь и хотѣлъ отнять свой цвѣтокъ у бурятскаго царя. Бурятскій царь полетѣлъ на небо, русскій царь за нимъ. У самаго неба русскій царь успѣлъ схватить бурятскаго за ноги, но у него въ рукахъ остались только одни штаны. Вотъ отчего ламы не носятъ штановъ (Очерки с.-з. Монгол., IV, 330).

Вмѣсто боговъ въ этомъ варіантѣ явились два царя—русскій и бурятскій (послѣдняго никогда не было); это, конечно, позднѣйшее искаженіе; на ихъ мѣстѣ стояли другія лица; тутъ могли стоять, какъ въ предыдущей легендѣ, Бурханъ-бакши и Майдари: именно Бурханъ-бакши на мѣстѣ бурятскаго царя, своровавшаго цвѣтокъ, а Майдари на мѣстѣ русскаго. Исходъ легенды не совпадаетъ съ обычнымъ представленіемъ о Майдари. Здѣсь обманутый богъ Майдари остается на землѣ, а на небо улетаетъ Бурханъ-бакши; это совершенно соотвѣтствуетъ тому значенію, которое придается Бурхану-бакши въ подобныхъ легендахъ; съ этого момента онъ становится чакравартиномъ (пантократоромъ); мѣсто его, само собою разумѣется, на небѣ. По моему мнѣнію, которое я уже высказалъ (Очерки с.-з. Монгол., IV, 736; Танг.-тиб., окраина Китая, II, 331), именемъ Бурханъ-бакши называлась Полярная Звѣзда, съ которою, повидимому, соединялась идея о міровомъ порядкѣ. Въ другихъ же легендахъ, впрочемъ съ сюжетомъ совершенно отличнымъ, вознесеніе на небо приписывается богу Майдари; такъ, наприм., онъ возносится въ монгольской легендѣ о хожденіи одного человѣка къ Бурхану-бакши (Очерки с.-з. Монгол., IV, 273), въ тангутской—о покаявшемся мясникѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 235), въ монгольской—о кающемся людоѣдѣ (Очер. с.-з. Монг., IV, 260).

Къ редакціи съ возносящимся на небо похитителемъ Бурханомъ-бакши близка сербская легенда о Иванѣ Крестителѣ и царѣ Дукліанѣ. Дукліанъ, отвѣчающій Ерлику космогонической легенды, подобно ему ныряетъ на дно морское, хотя не за тѣмъ, чтобы принести оттуда земли; онъ долженъ принести оттуда золотое яблоко. Въ это время Иванъ Креститель замораживаетъ поверх-

юсть моря и, вопреки данной клятвѣ, беретъ корону Дукліана
і улетаетъ съ нею на небо. Дукліанъ пробиваетъ ледъ, гонится
а Иваномъ, догоняетъ его у самого неба, хватаетъ за ногу, но
олько вырываетъ изъ его ступни часть мяса, отчего на ногѣ
людей бываетъ выемка. Замѣтнѣе принадлежность къ кругу
осмогоническихъ легендъ въ русскомъ разсказѣ о томъ, какъ
огъ и чортъ соперничали въ творчествѣ; Богъ создалъ человѣка,
ортъ хотѣлъ подражать ему и создалъ волка; волкъ погнался
чортомъ, чортъ бросился на дерево (вѣроятно первоначально
ыо, какъ и въ бурятской легендѣ,—на небо), волкъ откусилъ
у пяты, отчего онъ и сталъ безпятымъ *) (Данильченко,
н. свѣд. о Подол. губ., Каменецъ-Подольскъ, 1867, стр. 13;
бинскій, Труды этногр. эксп. въ Западно-русскій край, т. I,
1, стр. 23).

Легенды о возносящемся Иванѣ Крестителѣ, объ улетающемъ
небо Бурханѣ-бакши и объ убѣгающемъ чортѣ составляютъ
дъ разсказовъ, въ которыхъ вознесеніе приписывается продув-
му богу, иногда совершающему кражу съ благою цѣлью; мнѣ ка-
тся несомнѣннымъ, что этотъ богъ участвовалъ въ построеніи
а. Были кажется, на Востокѣ и другія легенды, въ которыхъ
знесенію придавалось другое значеніе. Я сказалъ, что въ нѣко-
ыхъ легендахъ вознесеніе приписывается богу Майдари; это со-
тіе обставляется иными мотивами, далекими отъ сюжета о спорѣ
овъ, участниковъ въ міротвореніи, но можно себѣ предста-
ть его и въ связи съ ними; именно, легенда о Майдари могла
ѣть такой видъ: Бурханъ-бакши обманулъ своего соперника,
торжествовалъ надъ нимъ и остается на землѣ хозяиномъ,
авителемъ ея, а огорченный Майдари удаляется, возносится
небо и вновь снизойдетъ на землю, только когда прекратится
дычество Бурхана-бакши. Легенда о трехъ богахъ и цвѣткѣ
чается такимъ разсужденіемъ бога Майдари: такъ какъ Бур-
ъ-бакши право свое на міродержательство пріобрѣлъ черезъ
овство, то и человѣчество во все время его управленія бу-
ъ жить воровствомъ, т.-е. не будетъ знать правды. Словомъ,

*) Ср. съ степными разсказами о ласточкѣ (харацай по монгольски),
которою, какъ за похитительницею тайны, гонится Ханъ-гариде и
усываетъ у нея конецъ хвоста, отчего хвостъ у ласточки съ вы-
ой (Очерки с.-з. Монг., II, 159; IV, 183, 768).

борьба двухъ началъ—доброго и злого—кончалась, какъ въ Голубиной книгѣ; на землѣ воцарялась кривда, а правда оставляла землю. Эпизодъ Голубиной книги о борьбѣ правды съ кривдою изображенной въ видѣ борьбы двухъ звѣрей,—это, вѣроятно, состязаніе двухъ творцовъ міра въ физической силѣ.

Число три въ легендѣ о спорящихъ богахъ приближаетъ ее къ легендѣ о трехъ проповѣдникахъ новаго ученія. Я думаю что послѣдняя вышла изъ первой; легенда о сотвореніи міра заканчивается споромъ боговъ, кому править міромъ, т.-е. споромъ о томъ, кого люди обязаны чтить, какъ бога, какъ источникъ жизни; та же задача и у трехъ проповѣдниковъ; они приходятъ въ новый край сказать, кому люди должны поклоняться. Въ космогонической легендѣ богъ изъ ничего заставляетъ вырасти дерево; въ легендѣ о трехъ проповѣдникахъ одинъ изъ нихъ втыкаетъ въ землю зубочистку или палку и заставляетъ ее прорасти. Если мы допустимъ вмѣстѣ съ академикомъ Веселовскимъ, что дуалистическая легенда о сотвореніи міра пришла на равнину Волги изъ Средней Азіи по сѣверную сторону Каспійскаго моря, то для насъ не можетъ быть затрудненія признать, что вмѣстѣ съ нею изъ той же Средней Азіи на Волгу пришелъ и разсказъ о проросшемъ сухомъ деревѣ, который вѣроятно входилъ въ составъ легенды о сотвореніи міра или, по крайней мѣрѣ, существовалъ съ нею рядомъ.

Послѣдовательность будетъ такая. Въ началѣ стоитъ легенда о сотвореніи міра, въ которую включенъ эпизодъ о спорѣ богатворца съ своимъ помощникомъ о правѣ на званіе вседержителя; споръ рѣшается состязаніемъ въ чудотворной силѣ: боги выращиваютъ дерево. Этотъ эпизодъ отдѣляется и получаетъ видъ разсказа о состязаніи двухъ противниковъ въ знаніи и чудотвореніи предъ лицомъ царя; это легенда о Бурханѣ-бакши и Дзурганѣ-бакши, которая теперь еще передается въ Монголіи. Тутъ два проповѣдника; сторонникъ истиннаго ученія одаряетъ жизнью зубочистку. Эта легенда, хотя и отдѣльно, но можетъ быть одновременно, распространяется на западъ и пріурочивается къ Волгѣ около Казани подъ видомъ преданія о трехъ первыхъ проповѣдникахъ ислама и о посохѣ, превратившемся, по ихъ молитвѣ, въ дерево (Шпилевскій, Древніе города Казанской губ., стр. 31).

Эту легенду разсказывали не только въ казанскомъ Поволжьѣ,

ъ по Волгѣ; она была извѣстна и хазарамъ; мы зна-
письменныхъ памятниковъ, что хазары разсказывали
роповѣдникахъ, пришедшихъ проповѣдывать три раз-
ѣнія; проповѣдники вѣроятно состязались въ діалек-
вѣщемъ знаніи, въ чудотвореніи и, можетъ быть, даже
ской силѣ. Слѣды существованія легенды съ такими чер-
лись: во-1-хъ, въ хазарскомъ преданіи о каганѣ Буланѣ
роповѣдникахъ; во-2-хъ, въ славянскомъ преданіи о дис-
рилла Солунскаго при дворѣ хазарскаго хагана и объ
гѣ съ жидомъ Замвріемъ; вѣроятно это была хазарская
оворившая о введеніи новаго культа въ Хазаріи, усво-
вянами и пріуроченная къ другимъ мѣстностямъ и дру-
мъ; въ-3-хъ, въ кавказскихъ разсказахъ объ Амиранѣ
о борьбѣ его съ Христомъ и о проросшемъ посохѣ.
сіе варіанты легенды о сотвореніи міра творца называ-
-маланомъ, а его помощника—Ерликомъ; въ алтайскихъ
ь творецъ міра называется Ульгень (или Учь-Курбу-
объ Ерликѣ эти преданія говорятъ, что онъ былъ созданъ
ь (Радловъ, «Миѳологія и міросозерцаніе жителей Алтая»
п. Обозр., 1882 г., № 7, стр. 11); это былъ первый чело-
вогульскомъ разсказѣ помощникъ творца, ныряющій въ
ь его (Hunfalvy, Etnogr. von Ungarn, Budapest, 1877, S.
ереминскомъ ныряетъ Кереметь, сынъ неба (Этногр.
д. Геогр. Общ., IV, 210; Вѣстн. Европы, 1880, сент., 168,
дек., 48—49); такимъ образомъ, помощникомъ творцу
рыхъ варіантахъ является сынъ творца; вѣроятно въ
змыслѣ нужно понимать и алтайское сказаніе о томъ,
съ былъ первымъ созданіемъ Ульгеня. По бурятскому
, сообщенному Шашковымъ (Записки И. Русск. Геогр.
, 1864, кн. 2, стр. 32), Ерликъ былъ сынъ Чингисъ-
послѣднее показаніе ставитъ Чингисъ-хана на мѣсто
іана или Ульгеня, т.-е. на мѣстѣ творца. Съ такимъ
мъ совпадаетъ показаніе, записанное мною въ верши-
сея отъ сойотовъ, что міръ созданъ Чингисъ-Кэзэръ-
омъ *); это, конечно, тотъ же самый Чингисъ-ханъ, на
указываетъ варіантъ Шашкова.

исъ-Кэзэръ-кайраканъ вѣроятно то же, что монгольское
аджиръ-бо-тэнгріинъ-кубунъ (Банзаровъ, Черная вѣра, 1891,

Приведенныя выше записи показываютъ, что въ легендах о сотвореніи міра творецъ его назывался различными именам Ульгень, Эсэгэ-Маланъ, Учь-Курбустанъ и Чингисъ-ханъ. П слѣднее имя, подъ которымъ извѣстна вполнѣ историческая ли ность, можетъ показаться страннымъ на мѣстѣ творца мір Дѣйствительно невозможно допустить, чтобы атрибуты тво ца неба были перенесены на монгольскаго хана-завоевате безъ вмѣшательства какого-нибудь недоразумѣнія; единстве ный способъ объясненія этого обстоятельства заключает въ предположеніи, что подъ именемъ Чингисъ-хана и Чингисъ-Кэзэръ-кайракана былъ задолго до XIII вѣка т.-е. времени Чингисъ-хана извѣстенъ богъ, которому приписывало сотвореніе міра, и только впослѣдствіи имя бога и сказанія немъ были связаны съ завоевателемъ. Лѣтописный разсказ о Чингисъ-ханѣ по характеру распадается на два отдѣла: 1) ра сказъ о дѣтствѣ, юности и первыхъ подвигахъ Чингисъ-хан о войнахъ на службѣ у Вана кирейскаго съ тайджіутами и ме китами, о войнѣ съ Ваномъ кирейскимъ и Таяномъ найма скимъ; 2) разсказъ о военныхъ дѣйствіяхъ Чингисъ-хановских войскъ въ предѣлахъ Китая, Туркестана, Ирана, Кипчака Россіи. Эта вторая часть имѣетъ видъ сухой хроники; вотъ эта часть китайскихъ и мусульманскихъ, частью и монгольских лѣтописей только и имѣетъ характеръ достовѣрности; первая половина біографіи Чингисъ-хана рѣзко отличается отъ второ вмѣсто скучнаго перечисленія осажденныхъ и взятыхъ гор

стр. 12, 13, 78), т.-е. шаманъ, сынъ неба Чингисъ-Хаджиръ. Алта скимъ повѣріямъ извѣстенъ Ажиръ-ганъ; когда онъ умеръ, тѣло е три мѣсяца лежало на горѣ и потомъ было взято на небо (по устно сообщенію г-жи Швецовой, совершившей поѣздку по Алтаю лѣтом 1897 г.); повидимому, это версія разсказа лѣтописи Юань-чао-ми-ши шаманѣ Тубутъ-тэнгри, который былъ убитъ по приказанію Чингис хана, тѣло его два дня лежало въ закрытой юртѣ, а на третій на ра свѣтѣ ушло черезъ дымовое отверстіе (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 137 Лѣтопись выдаетъ Тубута-тэнгри за соперника Чингисъ-хана; я дума что Тубутъ и Чингисъ это были соперники шаманы. Можетъ бы отголосокъ того же соперничества заключается и въ алтайскомъ пред ніи о двухъ шаманахъ соперникахъ: Газыръ-гамѣ и Тостогошѣ (Очерк с.-з. Монг., IV, 290); Газыръ-гамъ можетъ быть то же самое, что вы приведенный Ажиръ-ганъ.

довъ и разсказовъ о генералахъ въ ней описываются разныя семейныя дѣла, сватовство невѣсты, клятва въ дружбѣ и клятвопреступленіе и т. п. Эта часть похожа скорѣе на романъ или на разсказъ, который отличается отъ сказки только отсутствіемъ чудеснаго. Я считаю всю эту часть отъ рожденія Чингисъ-хана до перваго вступленія отрядовъ Чингисъ-хана въ предѣлы Китая лишенною историческаго значенія; это легенды о Чингисъ-ханѣ, древнемъ божествѣ Средней Азіи. Это божество фигурировало въ легендѣ о сотвореніи міра; именемъ Чингисъ-ханъ или Чингисъ-Кэзэръ-ханъ назывался царь неба, творецъ міра; но можетъ быть чаще это имя придавалось его сыну, помощнику, который потомъ вступилъ въ пререканія съ отцомъ изъ-за обладанія міромъ. Была можетъ быть версія, въ которой творецъ міра носилъ имя Эсэгэ-Маланъ, а сынъ его назывался Чингисъ-ханомъ. Вотъ эта-то версія, или, лучше сказать сюжеты, изъ нея развившіеся, вошли въ монгольскую лѣтопись подъ видомъ исторіи первыхъ годовъ Чингисъ-хана. Только такимъ взглядомъ на эту исторію могутъ быть объяснены нѣкоторыя ея части.

И книжныя и устныя монгольскія преданія называютъ Чингисъ-хана «сыномъ неба», *тэнріинъ кубунъ*. Иногда онъ называется сыномъ Хормусты (Гурбустенъ-ханай кубунъ), т.-е. сыномъ царя неба; монгольскій Хормуста то же, что бурятскій Эсэгэ-Маланъ; переводя на бурятскую терминологію, Чингисъ-ханъ будетъ, слѣдовательно, сынъ Эсэгэ-Малана. Лѣтопись говоритъ, что отецъ Чингисъ-хана носилъ имя Есугай; это и есть бурятскій Эсэгэ-Маланъ съ опущеннымъ вторымъ членомъ *). Синологи, кажется, объясняютъ примѣненіе къ Чингисъ-хану титула «сынъ неба» подражаніемъ китайскому обычаю называть китайскаго императора сыномъ неба, но зачѣмъ обращаться къ китайскому вліянію, если для этого найдутся основанія въ своей монгольской средѣ. Сыны неба нерѣдко встрѣчаются

*) Эсэгэ по монгольски отецъ; повидимому и книжное сказаніе о предкахъ Чингисъ-хана такое же значеніе придавало имени его отца Есугая; у Рашидъ-эддина помѣщенъ списокъ предковъ Чингисъ-хана; каждому дается особое прозвище, которое объясняется какъ степень въ восходящей линіи; Есукэй багадуру Рашидъ-Эддинъ присвоиваетъ званіе эмиз (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 68).

въ монгольскихъ и тюркскихъ сказкахъ; такъ этотъ терминъ встрѣчается въ дюрбютской сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ: сынъ неба Темиръ-Бось одинъ изъ жениховъ, сватающихся за царскую дочь, за которую свататься пріѣхалъ и Иринъ-Сайнъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 477). Въ алтайской сказкѣ шаманъ Джерканатъ спускается въ адъ и тамъ находитъ сына неба Темиръ-Боко, прикованнаго за руки и за ноги *) (ibid. 172, 173).

Въ сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ есть и другіе отголоски повѣрій о сынѣ неба. Во первыхъ Иринъ-Сайнъ-Микеле спускается въ адъ и тамъ встрѣчаетъ богатыря, котораго онъ не можетъ поднять, подобно тому, какъ русскій богатырь Вольга не можетъ поднять сумочки Микулы Селяниновича. Потянетъ за руку, руку оторветъ, потянетъ за ногу, ногу оторветъ. Нахожденіе въ аду и прикрѣпленность къ одному мѣсту сближаютъ этого неподъемнаго богатыря съ прикованнымъ въ аду Темиръ-боко алтайскаго преданія. Во вторыхъ отецъ невѣсты Иринъ-Сайна поручаетъ ему привести верблюда, который лежитъ на границѣ его царства; онъ былъ положенъ, когда земля и небо еще не были раздѣлены; всѣ богатыри пробовали поднять его, но не могли; ноги его вросли въ землю. Этотъ верблюдъ хотѣлъ убить единственнаго сына неба (тэнгри ганцханъ кубунъ) и за это его ноги были скованы цѣпями. Очевидно этотъ верблюдъ (*теме* по монгольски) повтореніе предыдущаго неподъемнаго богатыря; вмѣсто человѣческой фигуры верблюдъ явился вѣроятно подъ вліяніемъ терминовъ Темиръ, теме; Темиръ встрѣчается въ названіяхъ Полярной звѣзды: киргизскомъ Темиръ-казыкъ и осетинскомъ Аксакъ-Темуръ. Въ этихъ образахъ, въ Темиръ-Боко, прикованномъ въ аду, въ неподъемномъ богатырѣ, въ верблюдѣ, навѣки положенномъ до раздѣленія земли и неба, «когда земля и небо еще были новыя» т.-е. одновременно съ актомъ сотворенія міра, можетъ быть отразилось неподвижное положеніе Полярной звѣзды. Въ алтайскомъ преданіи скованъ самъ сынъ неба, въ монгольской сказкѣ его врагъ; упоминаніе сына неба вводитъ этотъ эпизодъ въ кругъ легендъ объ этомъ образѣ.

---

*) Полное имя бурятскаго царя неба: Эсэгэ-Маланъ-баабай; послѣдній членъ означаетъ „отецъ“.

ьствомъ того, что форма Темиръ прилагалась не толь-
лну неба, но и къ его гонителю, можетъ быть призна-
нское повѣрье; семь звѣздъ Большой Медвѣдицы взя-
оспитаніе сына Донбетыра; мальчика убилъ Аксакъ-Те-
е. Полярная звѣзда (Очерки с.-з. Монг., IV, 735). При-
е два мѣста о неподъемномъ богатырѣ и о неподъемномъ
ь, а также о женихѣ царевны, сынѣ неба Темиръ Бось,
ьствуютъ, что въ сказку объ Иринъ-Сайнѣ вставлена ле-
ынѣ неба; сюжетъ былъ, я думаю, такой: сынъ неба былъ
ъ въ аду; царь, вѣроятно царь неба, отецъ сына неба,
ъ Иринъ-Сайна освободить заточника. Иринъ-Сайнъ осво-
ъ изъ ада неподъемнаго богатыря и снимаетъ съ мѣста
ь; это значитъ, что въ древнемъ сюжетѣ Иринъ-Сайну
валось освобожденіе сына неба. Иринъ-Сайнъ вѣроятно
е шаманъ, какъ и алтайскій Джерканатъ, и разсказъ о
ть только версія разсказа о Джерканатѣ, который
сланъ царемъ въ адъ для возвращенія души царевича
ждаетъ мимоходомъ сына неба; этотъ сынъ неба вѣ-
и былъ тотъ царевичъ, ради котораго шаманъ спустил-
дъ. Полное имя монгольскаго богатыря: Иринъ-Сайнъ-
-Настай-Микеле; послѣдній членъ ср. съ Бохоли, име-
рятскаго древнѣйшаго шамана (Извѣстія Вост.-Сиб.
огр. Общ., т. XI, в. 1—2, стр. 87), который имѣлъ смѣ-
одняться на бубнѣ на небо и который былъ осужденъ
аланомъ вѣчно прыгать на вершинѣ высокой горы, и
ла, именемъ лжеучителя въ ламайской легендѣ, кото-
ке вѣроятно вначалѣ представлялся шаманомъ; Пахала
ъ къ небу, какъ и Бохоли, но Арьянъ-Дева своей мо-
низложилъ его и заточилъ въ келью (Этногр. Обозр.,
I, стр. 119). Иринъ-Сайнъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 461)
щей силой заставляетъ спуститься изъ воздушнаго про-
а птицъ, въ видѣ которыхъ взлетаетъ къ небу душа
а.

веро-западной Монголіи я записалъ нѣсколько варіан-
реданія о сынѣ неба, который спустился на землю
ему одинъ звѣрокъ (летяга, по монгольски *ольби*, по
и *бобыргинъ*, или бурундукъ) выколупалъ глаза (Очер-
Монг., IV, 141, 142, 233—235) или во время сна пере-

грызъ ему горло (Очерки с.-з. Монг., II, 160) *). Вторые члены *бохо*, *бось* могутъ быть истолкованы, какъ искаженія монгольскаго *бөө*, *бö* «шаманъ». Сынъ неба, это шаманъ Бохо, который предвосхитилъ вѣщее знаніе царя неба, и за это осужденъ на вѣчное неподвижное положеніе. Если ни Темиръ-бохо ни Темиръ-бось, не названы шаманомъ, то Темиръ-боко все-таки стоитъ въ сказкѣ о шаманѣ. Темиръ-бось какъ будто совсѣмъ не имѣетъ отношенія къ шаману, но я подозрѣваю, что въ Иринъ-Сайнѣ скрывается шаманъ. Первый членъ монгольскаго Иринъ-Сайнъ (въ алтайской сказкѣ въ Очеркахъ с.-з. Монголіи, IV, 427, Ирень-Шайнъ) вѣроятно одного происхожденія съ сойотскимъ *ерень* или *иренъ*; этимъ именемъ называется шаманскій плащъ, а также шаманъ, обладающій такимъ плащомъ; по крайней мѣрѣ, такія объясненія я слышалъ отъ сойотовъ. Кромѣ того, именемъ Ерень назывался какой-то древній сильный шаманъ (Очеркъ с. з. Монг., IV, 95); въ бурятскомъ *заринъ*, «шаманъ». Объ Иренѣ сойоты говорятъ, что онъ слетѣлъ съ неба, или что онъ съ неба падаетъ въ бубенъ, когда шаманъ камлаетъ (тамъ же). Монгольскій богатырь Иринъ-Сайнъ выставляется сыномъ неба; когда онъ дерется съ своимъ бра-

---

*) Эти отрывки не называютъ сына неба по имени. Я думаю, что онъ назывался какъ-нибудь въ родѣ Темиръ-Бохо или Темиръ-Бось; думаю такъ на основаніи сближенія съ однимъ мѣстомъ киргизской сказки у Радлова (Proben, III, 112), именно съ мѣстомъ о Темиръ-баѣ, все тѣло котораго было желѣзное и потому неуязвимое, кромѣ горла. Козай ночью перерѣзалъ ему горло; этотъ Темиръ-бай и есть сынъ неба, которому перегрызли горло, когда онъ спалъ. Въ другомъ мѣстѣ я указалъ на сходство этого эпизода киргизской сказки (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 120) съ однимъ эпизодомъ тибетской Гэсэріады, именно съ боемъ Кала-Мэмбыра съ желѣзнымъ Асыномъ; въ древне-тюркскомъ первоисточникѣ на мѣстѣ послѣдняго по моему мнѣнію стояло Темиръ-асынъ, парное, въ которомъ я вижу имя Полярной звѣзды (тюркское темиръ и калмыцкое *хасынъ*, „столбъ“, „колонна“). У желѣзнаго Асына, какъ и у Темиръ-бая, все тѣло желѣзное, за исключеніемъ горла. Кала-Мэмбыръ въ это-то нѣжное мѣсто и запускаетъ свои два зуба. Желѣзный Асынъ это сынъ неба, которому было перегрызено горло; Кала-Мэмбыръ на мѣстѣ летяги или бурундука, отъ которыхъ погибъ сынъ неба. Въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 334 я сдѣлалъ сближеніе формы *мэмбыръ* съ именемъ Мамырханъ въ одномъ киргизскомъ преданіи и съ *бобыранъ*, алтайскимъ именемъ летяги.

омъ, обращеннымъ въ волка, Дэтхэ-тэнгри, т.-е. тэнгри, живу-
ціе выше всѣхъ другихъ тэнгри, послали имъ письмо, въ которомъ
бъясняютъ имъ, что они Дэтхэ-тэнгри приходятся братьямъ
гцомъ и матерью (Очеркъ, IV, 470). Вѣроятно Иринъ-Сайнъ
то былъ шаманъ, который почитался сыномъ неба въ родѣ того,
акъ Банзаровскій Хаджиръ-Чингисъ тоже былъ «шаманъ, сынъ
еба» (Черная вѣра, Спб. 1891, стр. 12, 78).

По повѣрью сѣверныхъ инородцевъ, напримѣръ, остяковъ, сы-
омъ неба считается медвѣдь (Поляковъ, Письма и отчетъ о
утеш. въ долину Оби, въ прилож. къ XXX т. Зап. Ак. Наукъ,
2, стр. 64), который съ неба спустился на землю. Отсюда
бероятно произошли и всѣ другіе, перечисленные выше сыны
еба. Въ этомъ медвѣжьемъ культѣ скорѣе нужно искать про-
хожденіе «Чингисъ-хана, сына неба», чѣмъ въ китайскомъ
икетѣ *), особенно потому, что сюжеты, связанные съ име-
мъ Чингисъ-хаиъ не стоятъ внѣ связей съ преданіями, ко-
рыя съ большимъ или меньшимъ правомъ могутъ быть от-
есены къ этому древнѣйшему шаману, сыну неба.

Устное преданіе разсказываетъ, что Чингисъ-ханъ былъ най-
нъ младенцемъ въ степи, сосущимъ листья дерева; бурятское
еданіе сходное передаетъ о Булагатѣ, только вмѣсто листьевъ
рева шерсть быка; быкъ это Буха-ноинъ, сынъ неба, т.-е. сынъ
эгэ-Малана, спустившійся съ неба и принявшій видъ быка.
ожетъ, связанный съ именемъ Булагата позволяетъ поставить
его мѣстѣ Чингиса, т.-е. Чингиса назвать внукомъ Эсэгэ-
алана. Хотя это не сынъ Эсэгэ-Малана, но понятіе о внукѣ
изко къ понятію о сынѣ. «Три персонажа» вмѣсто двухъ въ
й легендѣ можетъ быть признано позднѣйшимъ искаженіемъ;
первоначальномъ разсказѣ было только два, отецъ и сынъ;
явленіе трехъ лицъ: отца, сына и внука можетъ быть объ-
снено такимъ образомъ; было два варіанта легенды объ отцѣ
сынѣ; въ одномъ Буха-ноиномъ былъ названъ отецъ, въ дру-
мъ сынъ; въ первомъ случаѣ сынъ назывался Булагатомъ
и Чингисомъ, во второмъ отецъ носилъ имя Эсэгэ-Маланъ;

---

*) Выше было приведено сойотское показаніе о Чингисъ-Кэзэръ-
айраканѣ (стр. 373); кайраканомъ сойоты называютъ, между прочимъ,
едвѣдя.

разсказъ о Буха-ноинѣ, приведенный выше, есть результа сліянія этихъ двухъ варіантовъ, почему въ немъ и явились в трое, и Эсэгэ-Маланъ, и Буха-ноинъ, и Булагатъ. Варіантъ, в которомъ сынъ неба, брошенный въ степи подъ деревомъ, н зывался именемъ Буха, кажется въ самомъ дѣлѣ существовал судя по уйгурскому преданію, сохраненному о первомъ уйгу скомъ ханѣ Бука-ханѣ, о которомъ Рашидъ-Эдиннъ говорит что онъ родился отъ дерева (Истор. Монголовъ, перев. Берез на въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. V, стр. 111—11 D'Ohsson, Hist. des Mongols, t. I, p. 432). По этимъ отрывкам можно заключать, что уйгурскій Бука-ханъ есть синонимъ Чингис хана *), а если Бука-ханъ тожественъ съ бурятскимъ Бух ноиномъ, сыномъ Эсэгэ-Малана, то мы можемъ въ Чингисъ-х нѣ признать не внука, а сына Эсэгэ-Малана.

Намеки на бурятскую миѳологію замѣчаются не только в устныхъ монгольскихъ, но и въ книжныхъ преданіяхъ о Чи гисъ-ханѣ. Лѣтопись Юань-чао-ми-ши (Труды Пек. дух. миссі IV, 36) разсказываетъ, что Эсугай, желая женить своего сын отвезъ его къ Дай-сѣчаню, отцу невѣсты, и оставилъ его жи въ домѣ тестя «женихомъ». Бурятское сказаніе сходную тем связываетъ съ Эсэгэ-Маланомъ; этотъ царь неба хочетъ женит своего сына и отвозитъ его въ домъ тестя (Извѣст. Вост. Си Отдѣла, т. XIV, №№ 1—2, стр. 21, 22 и Записки Отдѣла э этн., т. I, в. 1, стр. 130), т.-е. поступаетъ также, какъ и Эс гай. Я думаю, что разсказъ Юань-чао-ми-ши о Есугаѣ, ищ щемъ невѣсту сыну, есть отголосокъ бурятской легенды о бо Эсэгэ-Маланѣ, женящемъ своего сына.

Если Чингисъ-ханъ былъ сынъ Эсэгэ-Малана, значитъ был такія легенды о сотвореніи міра, въ которыхъ Чингисъ-хан являлся въ роли помощника творца. Эсэгэ-Маланъ хотѣлъ б создать міръ, но не можетъ; нужно достать земли со дна мор а какъ это сдѣлать, онъ не знаетъ; является помощникъ, обр щается въ утку, ныряетъ и приноситъ землю со дна моря; о

*) И въ сибирской лѣтописи форма Бука стоитъ близко отъ имен Чингій, въ которомъ Березинъ видѣлъ Чингисъ-хана; именно, осир тѣвшій сибирскій царевичъ, котораго Чингій беретъ подъ свое покр вительство, называется Тай-Буга. (Труды Вост. Отд. Арх Общ., ч. XII стр. 313).

видно, Эсэгэ-Маланъ не зналъ искусства превращеній; этимъ искусствомъ обладалъ только его помощникъ, его сынъ; этотъ сынъ превосходилъ отца въ вѣщемъ знаніи. Это былъ первый шаманъ на землѣ. Банзаровское сложное «Чингисъ-Хаджиръ-ботэнгріинъ-кубунъ» это титулъ этого перваго шамана, сына неба. Разсказъ Юань-чао-ми-ши о соперничествѣ Чингисъ-хана и шамана Тубутъ-тэнгри (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 136) я считаю за шаманскую легенду, изъ миѳологіи попавшую въ исторію. Это легенда о двухъ состязающихся шаманахъ, источникъ которой находится въ легендѣ о спорѣ отца творца съ сыномъ помощникомъ; два состязающихся шамана—это царь неба, творецъ міра, и его сынъ. Въ первоначальной редакціи этой легенды Чингисъ вѣроятно занималъ мѣсто отца, а Тубутъ мѣсто сына. Къ кругу тѣхъ же легендъ о царѣ отцѣ и вѣщемъ сынѣ можетъ-быть слѣдуетъ причислить и сказанія сѣверной Монголіи о шаманѣ, увезшемъ дочь или жену у царя; въ алтайскомъ варіантѣ царь названъ Ойродъ-ханомъ, шаманъ, увозящій царскую дочь, Даинъ-тере-тарханомъ; тарханомъ, т.-е. кузнецомъ представлялся и Чингисъ-ханъ, такъ что въ шаманѣ Даинъ-тере можно видѣть Чингисъ-хана, но въ халхаскомъ варіантѣ шаманъ Даинъ-Тирхинъ увозитъ жену у Чингисъ-хана, такъ что тутъ Чингисъ на мѣстѣ отца *).

Если въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ о сотвореніи міра мѣсто творца занималъ Чингисъ, то, значитъ, были разсказы о соперничествѣ его съ сыномъ, помощникомъ въ твореніи. Одинъ изъ варіантовъ называетъ этого сына Ерликомъ; но выше я приводилъ уже данныя, ведущія къ догадкѣ, что сынъ Чингиса иногда назывался Орусъ или Урусъ (съ версіями Цоросъ, Чоросъ, Хорису, Хорсо и пр.) или Урусланъ. Съ этимъ

---

*) О принадлежности преданія о Даинъ-тарханѣ къ кругу преданій о Чингисъ-ханѣ можно заключать изъ того, во-первыхъ, что и въ томъ и въ другомъ встрѣчается сходная тема; въ алтайскомъ преданіи шаману отрублена голова и эта голова остается живою послѣ отдѣленія отъ туловища; въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ тѣми же признаками отмѣчена отрубленная голова Ванъ-хана; во-вторыхъ въ нихъ стоятъ сходныя имена; въ алтайскомъ шаманъ названъ Даинъ; въ монгольскомъ сказаніи именемъ Таянъ названъ ханъ, къ которому была привезена голова.

послѣднимъ именемъ также связана идея о борьбѣ отца съ сыномъ; Урусланъ Залазаревичъ отецъ бьется съ своимъ сыномъ Урусланомъ Урусланович чемъ (въ Шахъ-намэ Рустемъ отецъ бьется съ сыномъ Зорабомъ). Въ этихъ случаяхъ Урусланъ Залазаровичъ и Рустемъ стоятъ на мѣстѣ Чингиса (или Эсэгэ-малана), а Урусланъ Урусланович и Зорабъ на мѣстѣ легендарнаго сына Чингисъ-хана.

Изъ изложенныхъ данныхъ обнаруживаются такія отношенія легенды о сотвореніи міра. Во первыхъ, изъ этой легенды выдѣлилась легенда о проповѣдникахъ, спорящихъ о вѣрѣ при дворѣ царя. Въ основѣ этого сюжета лежитъ разсказъ о соперничествѣ творца отца съ его помощникомъ сыномъ. Въ космогонической легендѣ спорщики иногда вступаютъ въ поединокъ или въ драку, т. е. хотятъ рѣшить споръ физической силой; большею частью споръ рѣшается состязаніемъ въ силѣ чудотворенія; въ легендѣ о проповѣдникахъ первый видъ состязанія былъ бы неумѣстенъ; онъ исчезъ изъ легенды, за то въ книжной обработкѣ этой темы естественно должна была получить развитіе новая форма состязанія—діалектическій диспутъ. Въ легендѣ о Кириллѣ солунскомъ при дворѣ хазарскаго хагана удержался одинъ только діалектическій споръ; но можно предполагать, что тутъ были и состязанія чудотворной силы и даже состязаніе въ физической *).

---

*) Въ Очеркахъ с. з. Монг., IV, 290 и 291, въ № 64, въ двухъ варіантахъ *а* и *б* сказано о шаманѣ Тостогошѣ, который тутъ же отожествляется съ шаманомъ Тарханъ-бо, что ханъ за какую то услугу далъ ему званіе *абысъ*. Не жаловалось ли въ варіантахъ шаману званіе *тарханъ*? въ другихъ преданіяхъ оно нерѣдко дается за спасеніе царевича отъ смерти, а Тостогошъ дѣйствительно исцѣлилъ царевича отъ болѣзни. Въ одной монгольской сказкѣ (ibid., стр. 398) молодой человѣкъ идетъ добровольно на съѣденіе чудовищу Оролыну взамѣнъ знатнаго юноши и убиваетъ чудовище; за это ханъ освободилъ его отъ податей, *тархылына*. Въ примѣчаніи сказано, что на атлетическихъ играхъ въ Монголіи, одержавшій верхъ надъ всѣми другими борцами получаетъ за первый разъ имя *цанъ*, „слонъ", за второй—*арсланъ*, „левъ", за третій—*абрикъ-ларидо*, за четвертый—*тархылъ*; онъ освобождается отъ податей и на всѣхъ играхъ, не участвуя въ борьбѣ, получаетъ долю изъ призовъ, которая равняется *девяти девяткамъ*. Число девять и свобода отъ податей сближаютъ терминъ „тархылъ" съ „тарханомъ" (см. выше стр. 115). Въ одной армянской лѣтописи сообщается, что

Во-вторыхъ, если сюжетъ—бой отца съ сыномъ—и не вышелъ изъ космогонической легенды, то онъ развивался рядомъ съ нею изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ. Персонажи въ обоихъ сюжетахъ одни и тѣ же; въ легендѣ о сотвореніи міра отецъ Чингисъ, и въ предполагаемомъ нами монгольскомъ разсказѣ о боѣ отца съ сыномъ также роль отца приписывалась, вѣроятно, Чингису; сынъ творца, помощникъ ему въ твореніи, это то же самое лицо, которое въ сюжетѣ—бой отца съ сыномъ—является сыномъ, вступающимъ въ поединокъ съ отцомъ.

Амиранъ кавказскихъ преданій, о восточно-ордынскомъ происхожденіи которыхъ будетъ сказано впереди, вступаетъ въ бой и въ состязаніе съ Чиристи, который въ одномъ варіантѣ выставляется отцомъ Амирана. Я предполагаю, что это бой сына-помощника въ твореніи міра съ отцомъ-творцомъ; Чиристи стоитъ на мѣстѣ Эсэгэ-малана или Чингиса, Амиранъ на мѣстѣ сына Чингиса. Имя Чиристи сказанія объ Амиранѣ принимается за осетинское имя Христа. Но не совсѣмъ-то легко допустить, чтобы осетины, вопреки евангельскимъ представленіямъ о Христѣ, ввели его въ такую легенду, дали ему сына, заставили драться и пр. Если это объяснять тѣмъ, что евангельскія преданія слабо у нихъ вкоренились, то на это можно возразить, что они скорѣе должны были бы совсѣмъ забыть это имя, чѣмъ пользоваться имъ въ тривіальныхъ нуждахъ фольклора. Вѣроятнѣе родственныя отношенія этого имени съ ордынскимъ Чоросъ или Цоросъ; это имя носитъ младенецъ, найденный въ тепи подъ деревомъ; судя по этой обстановкѣ, это сынъ неба; то и Чингисъ является въ такой обстановкѣ, а, повидимому, онъ занималъ иногда мѣсто отца; можетъ-быть, и Чоросъ иногда занималъ мѣсто отца; тогда отношенія персонажей въ сюжетѣ о состязаніи отца съ сыномъ въ кавказскихъ и ордынскихъ легендахъ совпадутъ; Чоросу, занимающему мѣсто отца, будетъ отвѣчать Чиристи кавказской легенды *).

Гулагу одному борцу, одержавшему верхъ, простилъ впередъ *десять* преступленій (К. П. Паткановъ, Исторія монголовъ инока Магакіи XIII вѣка. Спб., 1871, стр. 37), опять привиллегія тархановъ. По этимъ сопоставленіямъ какъ будто выходитъ, что званіе „тарханъ" давалось и за верхъ въ вѣщемъ знаніи, и за верхъ въ физической силѣ.

*) Измѣненіе гласныхъ (Чоросъ-Чиристи) то-же самое, какъ въ име-

Наименованіе Ерлика сыномъ Чингисъ-хана также нах
свое оправданіе въ изложенной гипотезѣ, предполагающей
сынъ Чингиса носилъ имя Урусланъ. Отъ опущенія *с*, к
при формѣ Орусъ означаетъ, повидимому, множ. число,
т въ формѣ Оротъ, получается форма Уруланъ, близка
Оролынъ, которая встрѣчается въ монгольскихъ сказкахъ
с. з. Монг., IV, 397 и 401). По своему людоѣдскому хара
Оролынъ совпадаетъ съ монгольскими представленіями о
кѣ, быкоголовомъ царѣ ада, съ китайскими о Нью-тоу
(царѣ съ бычьей головой), съ тибетскимъ Ландармой и
Буряты Ерлика нерѣдко называютъ Ерленъ-ханъ, что дов
близко къ формамъ Оролынъ или Уруланъ.

Глава XIX.

Амиранъ.

Литература.—Народныя преданія объ Амиранѣ въ сѣверномъ Кавказѣ.-
ныя сказанія о прикованномъ сынѣ неба (Темиръ-боко) —Кавказскія п
о хромомъ Темирѣ. — Летяга, врагъ сына неба.—Змѣй Абырганъ.—Ка
преданія о змѣѣ.—Эсхатологическіе мотивы, связанные съ Полярной звѣ
Субурганъ и Арья-Бало.—Обряды кузнецовъ.—Грузинскій романъ объ
нѣ.—Сванетскій Касаръ и бурятскій Гужиръ.—Анбри.—Отношенія нар
преданій къ грузинскому роману и къ степнымъ преданіямъ. — Загорд
„сынъ неба".—Чотонъ и Б. Медвѣдица.—Гэсэръ и Чоросъ.—Вѣчный
Чиристи, отецъ Амирана и Ростомъ, отецъ Амирана.—Ростовскій попъ
Алеши Поповича.

Такъ какъ кавказскія сказанія объ Амиранѣ даютъ
гипотезѣ о заимствованіи европейскихъ сюжетовъ изъ
источника съ ордынскими, то для болѣе прочнаго устано
ся полезно сдѣлать здѣсь обзоръ накопленнаго объ Амира
теріала. Матеріалъ этотъ распадается на два отдѣла; къ о

нахъ Харалтукъ и Кирилтухъ, Даинъ-тарханъ и Таинъ-тирхинъ.
чаніе *ти* можетъ быть то-же самое, что окончаніе въ формахъ Х
та (Шифнеръ ставилъ это имя въ связь съ алтайскимъ курмо
духи, которыхъ шаманы призываютъ на помощь), албыста (рядо
которымъ существуетъ также и форма албысъ или алмысъ). Пар
но этимъ формамъ отъ Чоросъ могла произойти форма Чороста
рая съ измѣненіемъ гласныхъ обратилась въ Чиристи.

лежатъ устныя сказанія объ Амиранѣ, собранныя у кав-
хъ горцевъ и другихъ жителей Кавказа; къ другому от-
тносится грузинскій романъ объ Амиранѣ Дареджани.
й важный памятникъ грузинской литературы, какъ ро-
объ Амиранѣ, къ сожалѣнію до сихъ поръ еще не изданъ.
аніе его вкратцѣ впервые было передано на француз-
языкѣ иберистомъ Броссе (Bull. sc. de l'Acad. Imp. des
s de S. Petersbourg, III, стр. 7—16). Позднѣе, въ 1895 г.
нъ напечаталъ болѣе подробный обзоръ содержанія рома-
ур. Мин. Нар. Пр., ч. CCXCVIII, 1895, мартъ, отд. 2,
—40: «Грузинская повѣсть объ Амиранѣ, сынѣ Дареджа-
остатки сказаній о немъ въ картвельской народной лите-
»). Объ устныхъ разсказахъ объ Амиранѣ литературу
найдти въ статьяхъ В. Ѳ. Миллера («Осетинскіе этюды»,
стр. 11, 145—147; «Кавказскія преданія о великанахъ,
анныхъ къ горамъ», въ Ж. М. Нар. Пр., ч. CCXXV, 1883 г.
, отд. II, стр. 100—116; «О сборникѣ матеріаловъ для опис.
стей и плем. Кавказа», Тифлисъ, 1893, стр. 97 и 141;
оски иранскихъ сказаній на Кавказѣ»; статья первоначаль-
ѣщена въ Этн. Обозр., кн. II, стр. 1—36, и перепечатана
курсахъ въ обл. русск. нар. эпоса, М., 1892, стр. 50);
того нѣсколько новыхъ варіантовъ сообщено г. Греномъ
выше указанной статьѣ (стр. 35—40) и г. Хахановымъ
книгѣ: «Очерки по исторіи грузинской словесности», в. 1:
ный эпосъ и апокрифы. М. 1895, стр. 19—43.
кде, чѣмъ начать сличеніе устныхъ разсказовъ съ содер-
ъ грузинскаго романа, я перечислю сюжеты, связанные
немъ Амирана въ устныхъ разсказахъ.
ожденіе Амирана. По пшавской версіи, Амиранъ младшій
Сулкалмаха и женщины Дареджаны; онъ имѣлъ двухъ
въ Бадри и Усипа (Хахановъ, Очерки по истор. грузинск.
туры, в. 1, стр. 20). По картаминской, онъ сынъ Усипа
супи; жили три брата Сулкалмахъ, Бадри и Усупи по фа-
Дареджанашвили. Усупи на охотѣ услышалъ голосъ «кра-
, никогда не видѣвшей солнечныхъ лучей», сидѣвшей въ
на скалѣ. Онъ провелъ съ нею три дня и оставилъ ей
, заказавъ, если родится дочь, отдать ей алмазъ, а если
я мальчикъ, тотъ самъ о себѣ позаботится. Усупи умеръ,

красавица родила мальчика; его крестилъ самъ Богъ и далъ ему имя Амиранъ (ibid. 34). По сванетской версіи отецъ не названъ по имени; это просто охотникъ. Проходя мимо одной скалы, онъ услышалъ женскій голосъ. Взобравшись на ея вершину, онъ нашелъ тамъ красивую женщину и провелъ съ нею три ночи. По настоянію женщины онъ разрѣзалъ ей животъ, вынулъ мальчика и положилъ его у источника; пришелъ ангелъ, окрестилъ ребенка и назвалъ Амираномъ (ibid. 28). Другая сванетская версія, записанная Усларомъ и впервые напечатанная г. Греномъ (Грузинская повѣсть объ Амиранѣ, Ж. М. Н. Пр., 1895, мартъ, стр. 38): На бѣлой скалѣ раздается крикъ; тамъ мучается родами даль (женщина съ мѣдными клыками). Жители испугались и хотятъ выселяться, но кузнецъ Дарджеганъ (Дареджанъ) отправляется исполнить обязанность акушера. Пришлось сдѣлать кесарское сѣченіе. Умирая, даль проситъ, если родится дѣвочка, бросить въ воду, если мальчикъ—положить на перекресткѣ трехъ дорогъ. Жалобный крикъ ребенка, брошеннаго на дорогѣ, услышалъ Спаситель и послалъ арханг. Гавріила и св. Георгія. Они окрестили его и оставили на мѣстѣ. Нашелъ его охотникъ и отнесъ къ своей женѣ, у которой уже было два сына Висибръ и Бадръ. По осетинской версіи, Амиранъ оказывается сыномъ Ростома, т. е. иранскаго Рустема (Гренъ, ibid., стр. 37; Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, в, VII, стр. 20—23). Ростомъ заходитъ во время охоты въ башню, женщина съ клыками предложила ему свою любовь. Ростомъ принялъ предложеніе, но тутъ же умеръ. Умирая, онъ завѣщалъ дать мальчику, который родится, имя Амиранъ. Наконецъ, въ одной грузинской сказкѣ по словамъ г. Грена, Амиранъ былъ сыномъ Спасителя (Гренъ, ibid., 39), т. е. Христа. Въ другихъ онъ выставляется не сыномъ, а только крестникомъ Христа, напримѣръ, въ пшавскомъ варіантѣ (Хахановъ, Очерки, стр. 20); по картаминской версіи, онъ крестникъ Бога (ib., 35); по сванетской, онъ крестникъ ангела (ib., 29; въ ст. В. Ѳ. Миллера въ Ж. М. Н. Пр., 1883, янв., стр. 105, «крестьянинъ Божій» опечатка; слѣдуетъ крестникъ). Ангелъ, христіанскій Богъ и Христосъ тутъ вѣроятно на мѣстѣ какого-то другого болѣе древняго персонажа; исторія младенца можетъ быть въ родѣ исторіи калмыцкаго Чороса, который былъ

› матерью въ степи и найденъ отцомъ Бо-ханомъ; ан-
›гъ и Христосъ въ кавказской легендѣ на мѣстѣ Бо-
въ старинной редакціи Амиранъ вѣроятно былъ не крест-
нъ, а родной этого болѣе древняго персонажа. Я думаю,
ъ древній персонажъ, стоявшій на мѣстѣ крестнаго отца,
ся иногда Чиристи, иногда Ростомъ.
иранъ у людоѣда. Три мальчика Амиранъ, Бадри и Усупъ
ются искать глазъ Ямана; дорогой они попадаютъ къ
дэви, который хочетъ съѣсть Амирана; сестра дэви учитъ
ь; нужно вынуть изъ масла лежащую въ немъ саблю
ить ее на шею дэви; сабля сама отрѣжетъ голову дэви.
они находятъ другого дэви, именно того, который взялъ
Ямана. Дэви проглотилъ Амирана и почувствовалъ боль
тѣ. Мать спрашиваетъ дэви, не видѣлъ ли онъ кого;
›оритъ, что встрѣтилъ трехъ мухъ и одну проглотилъ.
ѣ, говоритъ мать, если ты проглотилъ Амирана. Подо-
братья совѣтуютъ Амирану достать изъ чевяковъ кин-
употребить въ дѣло. Амиранъ вынулъ у дэви боковыя
вышелъ, но съ испорченнымъ глазомъ; по совѣту дэви
ѣзалъ кусокъ отъ его печени, приложилъ къ глазу и
ь *). На мѣсто вынутыхъ боковыхъ костей Амиранъ
ь въ тѣло дэви деревянный плетъ. Дэви отдалъ Амирану
мана, который у него хранился въ коробкѣ на вершинѣ
Это сванетская версія (Хахановъ, Очерки, стр. 31). Въ
›й версіи Амиранъ убиваетъ двухъ драконовъ, бѣлаго и
›, третій же черный проглотилъ Амирана. Бадри сталъ
Амирану, чтобы онъ досталъ изъ кармана ножъ и раз-
дракону животъ. Амиранъ вышелъ, но потерялъ бороду
Хахановъ, Очерки, I, 23). Въ картаминской версіи также
рѣча съ тремя змѣями; двухъ Амиранъ убилъ, третій
›лъ Амирана и жалуется матери на боль въ животѣ. Мо-
ть, ты проглотилъ червяка? спрашиваетъ мать. Самого
ь, отвѣчаетъ онъ. Мать испугалась и совѣтуетъ вызвать
› вонъ. Дяди, Бадри и Усупи совѣтуютъ Амирану вы-

лительное свойство отъ слѣпоты приписывается печени и въ
сказкѣ объ Ерусланѣ Лазаревичѣ (см. выше стр. 306); въ апо-
кой легендѣ о Провѣ, внутренности рыбы исцѣляютъ отъ
ія (см. выше стр. 103).

нуть изъ чевяковъ ножъ и разрѣзать змѣю ребро (Хахановъ Очерки, I, 36).

3) Бой съ Бакбакомъ. По картаминской версіи: Амиранъ на охотѣ ранилъ оленя; идя по слѣду крови, онъ приходитъ къ башнѣ, въ которой находится покойникъ съ письмомъ въ рукѣ; это племянникъ Усупи, который избилъ многихъ дэви, но не всѣхъ; остался еще Бакбакъ-дэви; кто убьетъ его, тому покойникъ завѣщаетъ коня и копье. Амиранъ убиваетъ Бакбака (Хахановъ, Очерки, I, 36). По пшавской версіи (Хахановъ, Оч., I, 22), братья Амиранъ, Бадри и Усипъ пошли на охоту и въ одной башнѣ нашли усопшаго Цамцума, при немъ его коня, шапку, копье, мать и жену; въ рукахъ у него письмо, въ которомъ было сказано что когда онъ былъ живъ, онъ побилъ всѣхъ своихъ враговъ кромѣ одного дэви, и кто убьетъ этого дэви, тому онъ завѣщаетъ свое оружіе. Братья идутъ противъ дэви; Амиранъ отрубаетъ дэви всѣ три его головы; изъ нихъ вышли три червя, бѣлый, красный и черный, и обратились въ драконовъ.

4) Амиранъ добываетъ дѣвицу. Пшавская версія: Красавица Камари сидитъ въ башнѣ; Амиранъ входитъ въ башню. Камари моетъ посуду. Амиранъ разбилъ одну чашку, которая не слушалась ея. Вся посуда зашевелилась и полетѣла къ небу съ крикомъ: «Помогите, Камари похитили!» По совѣту Камари, Амиранъ, посадивъ красавицу на коня, убѣгаетъ. Но его догоняетъ войско; Усипъ и Бадри, сопровождавшіе Амирана, убиты; выѣзжаетъ сражаться самъ Амиранъ, избиваетъ все войско и напускается на отца Камари, но утомляется отъ неравнаго боя. Камари кричитъ ему: «Слона бьютъ не по спинѣ, а подрѣзаютъ ножныя жилы». Амиранъ убиваетъ отца Камари. Огорченный смертью братьевъ, Амиранъ убиваетъ и себя. Камари оплакиваетъ его. Мышенокъ начинаетъ лизать кровь Амирана; Камари ударила его башмакомъ и убила. Мать мышенка принесла цѣлебную траву и оживила мышенка; тою же травою и Камари оживила Амирана (Хахановъ, ib., 25). Въ сванетской версіи вмѣсто Камари дѣвица Кету, дочь Кеклуца-кесаря; она такъ же, какъ и Камари, даетъ совѣтъ Амирану, какъ убить ея отца (ib., 33). Въ картаминской версіи красавица не названа; она дочь дэви; здѣсь, какъ и въ пшавской версіи, объ опасности, въ которой очутилась дѣвица, летятъ съ доносомъ къ ея роди-

телямъ тарелки, которыя она мыла *); такъ же есть и совѣтъ, который дѣвица даетъ Амирану, какъ убить отца, за что отецъ упрекаетъ дочь; есть, наконецъ, и эпизодъ о мышенкѣ, смерть Амирана и его оживленіе (ib., 37).

5) Бой Амирана съ Богомъ. Пшавская версія: Однажды Амиранъ встрѣтилъ печальное шествіе: везли на арбѣ хоронить Амбрія; одно колѣно волочилось по землѣ. Шедшая подлѣ арбы мать покойника попросила Амирана поднять ногу; Амиранъ не могъ поднять. Мать укорила его безсиліемъ; съ мертвымъ не могъ справиться, а не то, что съ живымъ. Амиранъ запечалился, но Богъ пожалѣлъ его и прибавилъ ему силы; тогда Амиранъ возгордился, и встрѣтивъ Христа, своего кума, вызываетъ его бороться. Христосъ вонзилъ палку въ землю и велѣлъ Амирану вынуть ее, а палкѣ повелѣлъ пустить корни и обнять ими вселенную и пустить стволъ, достигающій до неба. Амиранъ не

---

*) Когда Цзонкава задумалъ оставить своего учителя и отправиться въ Лассу, учитель наказываетъ ему, поднявшись на перевалъ, оглянуться. Цзонкава не исполнилъ наказа; учитель осердился и сталъ бить палкой по стѣнамъ своей кельи; доски, которыми были обшиты стѣны, полетѣли въ небо черезъ отверстіе, которое было въ потолкѣ; монахъ сталъ ловить ихъ, но поймалъ только одну (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 237). Наказъ оглянуться показываетъ, что мы имѣемъ тутъ дѣло съ мотивомъ изъ сказки объ увозимой невѣстѣ; если она не оглянется съ перевала, за ней уйдетъ весь скотъ ея отца; если оглянется, скотъ вернется домой (см. тамъ же, стр. 210). Введеніе этого мотива въ легенду можетъ быть обусловлено тѣмъ, что въ народныхъ преданіяхъ онъ былъ связанъ съ формой, напоминавшей имя Цзонкавы; есть, напр., парное Хонгъ-гова, „лебедь красавица"; такъ называется жена Шидургу Тюльгуна у Сананъ-Сэцэна; въ бурятскомъ преданіи Алань-гова, жена Хоридоя, имѣвшая способность обращаться въ лебедя (хонгъ), оставляетъ мужа и улетаетъ въ дымовое отверстіе; мужъ хватаетъ ее за ноги, но не можетъ удержать. Народныя преданія называютъ Цзонкаву большеносымъ; не отголосокъ ли это преданія о предкѣ поколѣнія, къ которому принадлежалъ шаманъ Тубутъ-тэнгри и о которомъ Рашидъ-эддинъ и Абульгази говорятъ, что онъ былъ большеносый, въ чемъ видятъ и этимологію имени поколѣнія; Рашидъ-эддинъ называетъ это поколѣніе Хонгъ-хотанъ (*хонгъ* „лебедь", *хотанъ* „пеликанъ"), Абульгази Qong qomâr; qong, поясняетъ Абульгази, „большой" (у хамійскихъ сартовъ *чонъ*, „большой"), qomâr „носъ"; послѣднее конечно монгольское *хамаръ*, „носъ", у желторѣчинскихъ монголовъ въ Ганьсу *кабаръ* (тамъ же, стр. 192).

могъ покачнуть стволъ. Христосъ проклялъ Амирана и при
залъ къ тому же дереву, которое выросло изъ палки, и сд
нулъ надъ нимъ снѣжныя вершины Мкинвари (Казбекъ) и Б
геты. Цѣпь, которою Амиранъ привязанъ, неустанно лиж
собака, отчего цѣпь становится тонкою, но она снова дѣлае
прочною послѣ того, какъ въ утро страстного четверга груз
скіе кузнецы три раза ударятъ молотомъ по наковальнѣ (Х
новъ, Очерки, I, 25—27). Послѣдній судный день есть пред
томленія Амирана.

По кахетинскому варіанту, Амиранъ, крестникъ Бога, ст
вызываться на борьбу съ Амбріемъ; Богъ былъ убѣжденъ,
Амбрій побѣдитъ Амирана и послалъ на Амбрія смерть; ко
Амиранъ подошелъ къ мѣсту жительства Амбрія, онъ вст
тилъ только похоронную процессію; рука (а не нога) волочил
по землѣ; Амиранъ не могъ ее поднять и послѣ упрека
тери Амбрія, опечаленный, пошелъ къ крестному отцу, но т
успокоилъ его; теперь Амбрія нѣтъ, и Амиранъ самый сі
ный человѣкъ на свѣтѣ. Тогда Амиранъ возгордился и
зываетъ на бой самого Бога, но Богъ заточаетъ его въ св
(Хахановъ, Оч., I, 41). Въ картаминскомъ варіантѣ умер
противникъ Амирана не названъ по имени; волочится по зе
рука и дѣлаетъ рытвины, какъ бы отъ плуга. Амиранъ не м
поднять; Богъ сжалился и далъ ему силу 9 буйволовъ, но и
гался, что онъ перебьетъ всѣхъ людей, явился ему въ обр
человѣка и вызвалъ его на поединокъ. Амиранъ сталъ
одерживать верхъ, но Богъ освободился изъ рукъ Амиран
предлагаетъ ему вытащить посохъ изъ земли, который онъ
кнетъ. Амиранъ сталъ вытаскивать посохъ, а тотъ все
дитъ глубже въ землю. Богъ перекрестилъ Амирана и тотъ
вязался къ посоху, надъ которымъ появилась большая
(Хахановъ, 38, 39).

Амиранъ привязанъ къ посоху вмѣстѣ съ собакой, кот
лижетъ цѣпь и въ концу года цѣпь становится тонкою, го
разорваться, но въ великій четвергъ кузнецъ бьетъ три
молоткомъ по наковальнѣ и цѣпь возстановляется. Если бы
нецы забыли этотъ обрядъ, то Амиранъ разорвалъ бы цѣ
наказалъ бы всѣхъ кузнецовъ (Хахановъ, 39).

Въ сванетской версіи умершій богатырь названъ Анд

бомъ; одна нога волочится по землѣ и дѣлаетъ рытвины, какъ при проведеніи плуга; никто не могъ поднять ее. Амиранъ стрѣлой приподнялъ ногу. За нарушеніе трехъ клятвъ, данныхъ во имя Христа *), Богъ желѣзной цѣпью приковалъ Амирана къ желѣзному колу и вмѣстѣ съ нимъ привязалъ собаку, за то, что она разодрала пріятныхъ Богу туровъ. Амиранъ и собака тянутъ колъ изъ земли, остается одинъ пріемъ, чтобы вырвать его окончательно, но на колъ садится птичка, Амиранъ замахивается желѣзной палкой, птичка улетаетъ, а ударъ палки снова вгоняетъ колъ глубоко въ землю (Хахановъ, Очерки, 32—34).

Въ абхазскомъ варіантѣ, записанномъ г. Гарцкія, Абрскилъ (абхазское имя Амирана) истребляетъ рыжихъ людей съ голубыми глазами, племена Асуба и Кацуба и виноградную лозу, послѣднюю за то, что она заставляетъ проходящаго подъ нею по дорогѣ, наклоняться, а это похоже на поклоненіе Богу **). Богъ, разгнѣванный на него за истребленіе, послалъ противъ него ангеловъ, но они никакъ не могли поймать его; конь арашъ переносилъ Абрскила съ одного мѣста на другое; по совѣту одной хитрой женщины ангелы подложили коню шкуру, покрытую скользкимъ веществомъ, конь упалъ, Абрскилъ былъ схваченъ и заточенъ въ пещеру Ачкы-тызго въ Панавскомъ хребтѣ, отдѣляющемъ Дальское ущелье отъ южной Абхазіи. При немъ находится конь арашъ; онъ лижетъ цѣпь, которою прикованъ Абрскилъ; цѣпь становится тонкою, но какъ только находящаяся тутъ же собака, томящаяся голодомъ, утолитъ свой голодъ, цѣпь возстановляется (Сб. мат. для опис. мѣстн. и пл. Кавказа, в. XIII, отд. II, стр. 35—37). Въ абхазскомъ же варіантѣ г-на Демурія великанъ прикованъ къ Эльбрусу; цѣпь грызетъ его конь рашъ; возстановляетъ ее стоящая тутъ же женщина въ черномъ платьѣ прикосновеніемъ къ цѣпи палкой (Ж. М. Н. Пр., 1883, янв., стр. 107).

Имеретинская версія. Рокапи, безобразная злая старуха, самимъ Богомъ привязана цѣпью къ шесту, однимъ концомъ

*) Или за то, можетъ-быть, что Амиранъ истребилъ все на землѣ, оставивъ только трехъ дэви, трехъ кабановъ и три дуба (Хахановъ, 33).

**) Объ этомъ мотивѣ, пріуроченномъ къ Соломону, Цзонкавѣ и пр. см. выше, стр. 199 и 200.

достигающему до центра земли. Рокапи колеблетъ шестъ, чтобы выдернуть его, и какъ только доходитъ до цѣли, пташка «тря сохвостка» садится на вершину шеста и вертитъ хвостомъ; Рокапи замахивается на нее громаднымъ молоткомъ, пташка улетаетъ, а ударъ молотка вновь вгоняетъ шестъ до самаго центра земли (Хахановъ, 41).

6) Посѣщенія пещеры Амирана въ наше время. Въ семь лѣтъ разъ открывается дверь къ Амирану. Разъ маленькій пастухъ пасъ стадо на горѣ, увидѣлъ открывшійся входъ и, заглянувъ въ него, увидѣлъ огромнаго человѣка; это былъ Амиранъ; онъ взялъ у пастуха хлѣбъ, сдавилъ и выдавилъ изъ него три капли человѣческой крови; потомъ сдавилъ свой хлѣбъ; потекло молоко. «Вотъ какой хлѣбъ вы должны печь»,—сказалъ Амиранъ (Хахановъ. Оч. I, 40) *).

Въ абхазскомъ варіантѣ у г. Гарцкія въ пещеру Абрскила ходилъ съ цѣлью увидѣться съ нимъ его соплеменникъ и поклонникъ Джомлатъ (по другимъ сказаніямъ «Сасруква» Анчабадзе); но ему не удалось увидѣть Абрскила; по мѣрѣ того, какъ Джомлатъ приближался, Абрскила уводили въ глубь пещеры. Но Джомлату удалось все-таки имѣть разговоръ съ Абрскиломъ; великанъ спросилъ Джомлата, живутъ ли еще племена Асуба и Кацуба и есть ли рыжіе люди съ голубыми глазами; получивъ утвердительный отвѣтъ, Абрскилъ сказалъ: погибла несчастная Абхазія! **). Въ варіантѣ г. Демуріа абхазскаго Амирана отыскиваютъ Цицибаевы (Амиранъ былъ воспитанникъ одного изъ Цицибаевыхъ); они не дошли до него, а только слышали его голосъ; онъ спрашивалъ ихъ: растетъ ли еще папоротникъ (гвимра), растетъ ли виноградная лоза, перекинувшись надъ тропин

---

*) Этотъ мотивъ перенесенъ на св. Симеона. Старикъ охотникъ зашелъ въ пещеру, въ которой увидѣлъ старика передъ иконой Божьей Матери. Отшельникъ спрашиваетъ его, что дѣлается на землѣ и какъ живутъ люди. Охотникъ подалъ отшельнику хлѣбъ и тотъ сжалъ его упала капля крови. Сколько зла творится на землѣ, сказалъ отшельникъ. Потомъ сжалъ свой хлѣбъ; упала капля молока (Хахан., 43 Сборн. матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, в. VII).

**) Кончается разсказъ отголоскомъ изъ сказанія о хожденіи въ страну мрака; чтобы выйти изъ пещеры, спутники Джомлата взялись за хвосты ословъ и ослы вывели ихъ.

и есть ли рыжеволосые люди? Все это есть и по мнѣнію
рана, къ несчастью.
) кабардинскому повѣрью, старикъ, прикованный къ горѣ
русу (когда-то онъ былъ близокъ къ великому Тха, т.-е.
, но хотѣлъ свергнуть его), спрашиваетъ тѣхъ, которые при-
къ нему: растетъ ли на землѣ камышъ и родятся ли ягнята,
лучивъ утвердительный отвѣтъ, приходитъ въ бѣшенство,
у что знаетъ, что не освободится, пока растетъ камышъ
ятся овцы (изъ газ. Кавказъ, 1846, № 35, стр. 140, цити-
о В. Ѳ. Миллеромъ въ Ж. М. Н. Пр. 1883, янв., стр. 101).
ь армянскихъ повѣрьяхъ о прикованномъ въ горѣ собрано
на: Моисей Хоренскій и эпосъ армянскій. М. 1881. Армя-
Амиранъ извѣстенъ подъ именемъ «Артавазда»; народъ, по
мъ Моисея Хоренскаго, представлялъ его злымъ и безсмерт-
; онъ заключенъ въ пещерѣ, скованъ желѣзными цѣпями;
мъ въ пещеру пошли двѣ собаки; онѣ грызутъ цѣпи, но отъ
молота ковачей крѣпчаютъ оковы. Тотъ же Хоренскій раз-
ваетъ, что во время охоты Артаваздъ впалъ въ помѣша-
тво, долго носился на конѣ и провалился безслѣдно въ про-
. Будто онъ былъ проклятъ отцомъ за то, что тотъ упрек-
однажды отца; отецъ сказалъ: Если пойдешь на охоту на
дный Масисъ (Араратъ), то каджи увлекутъ тебя на эту
и ты останешься тамъ навѣки *). По другому преданію,
янскаго царя Артаваза былъ сумашедшій сынъ Шидаръ
ому онъ поэтому не передалъ царства. Шидаръ выѣхалъ
ды на конѣ и велѣлъ трубить въ трубы (онъ хочетъ цар-
ать), но отправился на охоту, съ моста упалъ въ воду и
ь. Боги взяли Шидара, заключили въ черную гору Масисъ
ожили на него оковы. Двѣ собаки, одна бѣлая, другая чер-
постоянно лижутъ цѣпи Шидара; къ концу года цѣпи дѣ-
я тонки, какъ волосъ; если порвутся, Шидаръ выйдетъ и
ожитъ землю. Но кузнецы въ первый день мѣсяца нава-
три раза бьютъ по наковальнѣ, чтобы цѣпи крѣпчали. И
единъ варіантъ: На востокъ отъ Ванской крѣпости есть

Замѣтка объ Артаваздѣ сдѣлана г. Марромъ въ его ст. „Изъ
поѣздки въ Арменію“ въ Зап. Вост. Отд. Археол. Общ., т. V.
20—221.

вершина, которая называется «дверью Мхера»; за нею по нар
ной молвѣ заключенъ Мхеръ; за дверью колесо, приводящее з
лю съ небомъ въ вращательное движеніе. Мхеръ не отводи
глазъ отъ колеса; когда оно остановится, Мхеръ выйдетъ и
зоритъ міръ (стр. 72). У того же Эмина объ Амиранѣ сообщает
повѣрье, что онъ ждетъ, когда вѣрная собака пролижетъ цѣ
чтобы отмстить за свое заточеніе, но въ Великую Пятницу и
нѣдръ земли выходитъ кузнецъ, сильно ударяетъ по цѣпи, к
торая снова получаетъ крѣпость, самъ же немедленно исчезає
(ib. 78).

Иберистовъ интересуетъ вопросъ, что первичнѣе, устные
разсказы объ Амиранѣ или грузинскій романъ. Ихъ націона
ному пристрастію льститъ представленіе о романѣ, какъ о п
изведеніи чисто грузинскомъ, созданномъ изъ мѣстныхъ нар
ныхъ элементовъ, родственныхъ тѣмъ, которые записаны у ка
казскихъ горцевъ. Противъ такого мнѣнія недавно рѣшитель
высказался г. Марръ въ своей статьѣ: «Персидская національн
тенденція въ грузинскомъ романѣ Амирандареджаніани» (Ж.
Н. Пр., 1895, іюнь, отд. 2, стр. 352); хотя въ персидской пи
менности пока не найдено оригинала грузинскаго романа, тѣ
не менѣе, романъ самъ по себѣ даетъ указанія на персидс
его происхожденіе.

Аргументація г. Марра, несмотря на свою убѣдительнос
не представляетъ однако полнаго рѣшенія вопроса. Необход
вполнѣ согласиться съ нимъ, что за грузинской редакціей стоя
персидская, но это не устраняетъ предположенія, что персидс
писатель воспользовался сѣверно-кавказскими преданіями, и
сказать осторожнѣе, что въ основѣ грузинскаго романа леж
какія-то преданія, родственныя сѣверно-кавказскимъ, распрост
ненным еще и теперь между кавказскими горцами, осетина
чеченцами, кабардинцами, сванетами и пр. Г. Марръ, кажет
думаетъ иначе; по его мнѣнію, на очевидныя параллели, за
чаемыя у сѣверно-кавказскихъ легендъ съ романомъ, слѣду
смотрѣть, какъ на вставки въ кавказскую легенду о заточ
помъ въ пещеру, сдѣланныя подъ книжнымъ вліяніемъ. Дру
ми словами, пріоритетъ общихъ мѣстъ народныхъ разсказо
романомъ г. Марръ приписываетъ персидскому роману. Г. М
и имя Амирана ведетъ изъ Персіи, объясняя его

языкомъ; въ основѣ будто бы было трехчленное Амир-андареджанъ; Амиръ — «повелитель», андаре «въ» и джанъ (джаланъ) «міръ»; все вмѣстѣ значитъ «повелитель въ мірѣ». Впослѣдствіи длинное Амирандареджанъ разсѣкли на двое; лезвіе попало не на спай, а на цѣлое мѣсто, слово андаре было разрѣзано пополамъ, и одна часть его пристала къ слову амиръ, другая къ слову джанъ; получились два безсмысленныхъ имени: Амиранъ и Дареджанъ. Эта этимологія не можетъ служить большой опорой для гипотезы о персидскомъ происхожденіи имени Амиранъ. Г. Гренъ хотя не ведетъ имени Амирана изъ Персіи, но все-таки не считаетъ его сѣверно-кавказскимъ. Миѳъ о прикованномъ къ скалѣ былъ пріуроченъ къ Кавказу давно, но прикованный носилъ другое имя, и только послѣ знакомства съ грузинскимъ романомъ объ Амиранѣ почему-то это имя перенесли на прикованнаго.

Я постараюсь, насколько могу, доказать, что книжному вліянію напрасно приписывается такая роль; что кавказскія народныя преданія могли образоваться при помощи ордынскихъ преданій, принесенныхъ кочевниками къ сѣверной подошвѣ Кавказа, и что персидскій романъ тутъ не при чемъ; я покажу, во-первыхъ, что преданія о заточенномъ въ горѣ распространены отъ Кавказа по всей Средней Азіи до южнаго Тибета, во-вторыхъ, что ордынскія имена такого заточника или имена персонажей, родственныхъ ему, даютъ поводъ думать, что кавказское имя Амиранъ ордынскаго происхожденія, и, наконецъ, въ-третьихъ, что темы, встрѣчающіяся въ народныхъ разсказахъ объ Амиранѣ, находятся уже въ ордынскихъ преданіяхъ рядомъ съ подходящими персонажами, такъ что миѳъ объ Амиранѣ, можетъ-быть, во всей своей цѣлости пришелъ на Кавказъ съ сѣвера, а не съ юга.

Идея о человѣкѣ, прикованномъ или заточенномъ въ горѣ, не чужда ордынскому востоку. Помѣщаю здѣсь то, что мною собрано относящееся къ этой темѣ въ ордынскихъ преданіяхъ. Я поставилъ сказаніе объ Амиранѣ въ связь съ ордынской легендой о сотвореніи міра; Амиранъ соотвѣтствуетъ сыну богатворца этой легенды; я предположилъ, что въ нѣкоторыхъ вариантахъ богомъ-творцомъ являлся Чингисъ-ханъ, слѣдовательно на мѣстѣ сына могли явиться тѣ персонажи, въ которыхъ можно подозрѣвать сына Чингиса: Шуно, Хасаръ, Тасъ-

хара; всѣ они потерпѣли гоненіе отъ царя, Шуно былъ бр шенъ въ глубокую яму или темницу, Тасъ-хара зарытъ в землю, Хасаръ привязанъ къ стѣнѣ. Во всѣхъ трехъ я под зрѣваю родственныя отношенія къ Чингису; это его сыновь т.-е. сыны творца міра, иначе говоря: «сыны неба». Вина, к торая навлекла на нихъ гнѣвъ царя, не важная; Хасаръ потер пѣлъ наказаніе за то, что убилъ сороку, Тасъ-хара—за то, чт убилъ орла; Шуно посаженъ въ яму по клеветѣ братьевъ из зависти къ нему; онъ убилъ тигра, убить котораго имъ бы поручено царемъ, но они не могли убить его. Въ случаяхъ с Хасаромъ и Тасъ-харой гнѣвъ царя прямо мотивированъ цар скимъ сожалѣніемъ о смерти орла или сороки. Вѣроятно в первоначальной редакціи на мѣстѣ сороки и орла стояло что-нибудь болѣе существенное для мірового порядка. Казнь стрѣлк Тасъ-хары напоминаетъ исторію стрѣлка Эрке-мергена (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 345; Очерки с.-з. Монг., II, 151; IV, 179). Эрке-мергенъ принадлежитъ къ категоріи гордыхъ богатырей или стрѣлковъ, похвальба или самонадѣянность которыхъ наказывается. Иногда подобному богатырю приписывается намѣреніе истребить на землѣ все живое. Эрке-мергенъ похвастался, чт онъ попадетъ стрѣлой въ Плеяды или что попадетъ въ солнце и сронитъ его съ неба. Но онъ далъ промахъ, сконфузился, зарылся въ землю и съ той поры живетъ въ подземныхъ норахъ, обратившись въ сурка. Въ этой легендѣ, какъ и въ разсказѣ о Тасъ-хара, тоже вина заключается въ выстрѣлѣ, за которым слѣдуетъ зарытіе въ землю, только совершается оно по собственной волѣ, а не по повелѣнію царя. Повидимому, Эрке-мергенъ это еще одинъ изъ персонажей, въ которомъ можно подозрѣвать сына творца *).

*) Форма Эрке или Эрхе встрѣчается и въ другихъ случаяхъ, именно: 1) въ сказаніи о Ванѣ киреійскомъ; Эрке-хара братъ Вана, которому Ванъ угрожаетъ смертью; но Эрке прогоняетъ Вана съ престола и Ванъ долженъ былъ бѣжать и скитаться въ степи, пока Есугай не помогъ ему въ войнѣ противъ Эрке (Труды пек. дух. мисс., IV, 76, 92). Исторія эта, можетъ-быть, повтореніе исторіи о враждѣ Вана и Чингиса, и подъ Эрке, можетъ быть, скрывается Чингисъ. 2) Въ древнемъ христіанскомъ памятникѣ, найденномъ въ Си-ань-фу въ провинціи Шень-си и относящемся къ V вѣку, именемъ Эрке замѣнено имя Христа, о чемъ было уже сказано на стр. 206.

сѣверовосточной части киргизской степи живетъ повѣрье
ченномъ въ горѣ Сауръ, или вѣрнѣе о задавленномъ этою
богатырѣ, который хотѣлъ запрудить Иртышъ и тѣмъ по-
міръ. По всей вѣроятности, это все тотъ же сынъ творца,
ный отцомъ и отважившійся портить твореніе отцовскихъ
Около той же горы Сауръ есть другая гора Калмы-тологой,
я также задавила двухъ братьевъ, несшихъ ее съ намѣ-
ь положить въ рѣку Иртышъ. Было ли и у этихъ братьевъ
амѣреніе сдѣлать наводненіе, чтобы въ немъ погибло все
легенда не говоритъ. Очевидно однако, что эти братья
венны съ богатыремъ, подавленнымъ горою Сауръ (одинъ
атьевъ называется Сартактай-Кэзэръ).
Іассѣ (въ Тибетѣ) живетъ повѣрье, что подъ одной изъ
ихъ горъ погребена голова нечестиваго царя Ландармы
съ бычьими рогами), и что будто разъ въ годъ гора эта
азывается по-монгольски Ландарменъ-тологой) начинаетъ
аться на городъ. Тогда населеніе стрѣляетъ въ гору изъ
и пушекъ; гора, очевидно, угрожаетъ подавить городъ,
я движеніе не будетъ пріостановлено. Бычьи рога и духъ
іенія, приписываемый Ландармѣ, выдаетъ въ немъ бога
ı (царя ада). Обрядъ можетъ вытекать только изъ вѣро-
что Ландарма возродится; это тибетскій Амиранъ и лам-
нтихристъ.
лавѣ XVIII было разсказано, что въ Монголіи распро-
но повѣрье о «сынѣ неба». Въ нѣкоторыхъ случаяхъ съ
терминомъ связана идея о прикованномъ или о заточен-
Такъ напримѣръ въ алтайскомъ преданіи шаманъ нахо-
сына неба» въ аду прикованнымъ за руки и за ноги; въ
ьской сказкѣ Иринъ-Сайнъ находитъ верблюда скован-
прикрѣпленнаго къ одному мѣсту за то, что онъ какой-
ъ сдѣлалъ «сыну неба». Алтайцы и монголы обвиняютъ
въ томъ, что она перегрызла горло «сыну неба», почему,
ши ее, будто бы, слѣдуетъ прибить ее гвоздями на пере-
ѣ дорогъ. Пригвожденнымъ оказывается или самъ сынъ
ли его врагъ; если о врагѣ и не сказано подробно, за что
казанъ, то это все-таки понятно само собою; конечно, за
бное отношеніе къ сыну неба, но за что потерпѣлъ «сынъ
это было бы не понятно, если бъ не аналогіи; судя же по

аналогіямъ, онъ прикованъ за то, что вступилъ въ споръ съ богомъ отцомъ.

Въ той же главѣ сказано, что сыну неба присвоивались имена Темиръ-боко или Темиръ-бось, въ которыхъ можно предполагать искаженное Темиръ-бо (по книжному Темиръ-бугэ), т.-е. шаманъ Темиръ. Ту же форму напоминаетъ и скованный верблюдъ (теме). Эта же форма входитъ въ составъ имени Полярной звѣзды на тюркскихъ нарѣчіяхъ Темиръ-казыкъ, «желѣзный колъ» *), по-осетински Аксакъ Темуръ. Неподвижное положеніе, которымъ Полярная звѣзда отличается отъ всѣхъ другихъ звѣздъ, сближаетъ съ нею прикованнаго «сына неба».

Потому, что «сыну неба» придавалось имя Темиръ или Теме и у Чингисъ-хана, котораго народное повѣрье также считаетъ сыномъ неба, было другое имя Темучинъ или (у мусульманскихъ писателей) Темурчинъ. Вѣроятно, и распространенные у тюрковъ и кавказцевъ разсказы о хромомъ Темирѣ слѣдуетъ отнести сюда же. Нѣкоторые изъ этихъ разсказовъ пріурочены къ другому азіатскому завоевателю Тамерлану, который извѣстенъ тюркамъ подъ именемъ Аксакъ-Тимуръ, «хромой Тимуръ», но на это нужно смотрѣть, какъ на позднѣйшее приложеніе и имени, и сюжетовъ. Татарскій разсказъ, записанный г. Радловымъ (Proben, IV, 307) подъ Аксакъ-Тимуромъ подразумѣваетъ знаменитаго туркестанца; Цодей-ханъ повелѣлъ избить всѣхъ младенцевъ, находящихся въ утробѣ матерей; визирь пожалѣлъ одну беременную женщину и ограничился тѣмъ, что нажалъ только на ея животъ; родился хромой мальчикъ Аксакъ-Тимуръ **). Опасность,

---

*) Желѣзо на языкѣ западныхъ тюрковъ *демір*, по-киргизски и татарски *темір*, на кондомскомъ нарѣчіи *тебір* (О. Вербицкій, Словарь алтайск. и алад. нарѣчій, Казань, 1884, стр. 343), по-монгольски *тмуръ*.

**) Избіеніе младенцевъ въ монгольскомъ преданіи приписывается Цоктаю (Танг. тиб· окраина Китая, II, 284). Какое-то монгольское присловье, записанное мною въ г. Хобдо, ставитъ звѣзду Венеру (по монгол. Цолмонъ) въ отношеніе къ какому-то „отцу Цохтаю“ (Очерки с.-з. Монг., II, 284). По киргизскому повѣрью предокъ барановъ назывался Чапанъ-ата (см. выше стр. 193); хозяинъ скота сказалъ пастуху, который пасъ бараньяго предка, что онъ отдаетъ ему все то, что отъ Чапанъ-аты родится не похожимъ на него. Чапанъ-ата все ягнятъ да ягнятъ родитъ; тогда пастухъ въ досадѣ ткнулъ палкой въ брюхо бе-

ющая новорожденному, не рѣдко является въ преданіяхъ
кѣ народа, въ которомъ, кажется, можно всегда подозрѣ-
сына неба». Такъ разсказываетъ бурятское преданіе о
Булагатѣ, котораго мать бросила въ степи, что бы спасти
ь смерти, чтобы дѣдъ не убилъ его (см. выше стр. 25);
но, и Чингису, «сыну неба», угрожало то же; по киргиз-
варіанту, смерть угрожала его беременной матери (стр.
другому варіанту, онъ былъ найденъ брошеннымъ въ
вѣроятно, мотивъ былъ тотъ же самый, какъ и въ кал-
мъ преданіи о Цоросѣ (стр. 25). *)
казское преданіе извѣстно мнѣ изъ трехъ источниковъ,
писей барона Гакстгаузена (Закавказскій край, Спб.,
ч. I, стр. 158), У. Лаудаева (Сборн. свѣд. о кавк. гор-
в. VI, Тифл., 1872, ст. «Чеченское племя», стр. 41) и
іева (ibid., в. VIII, 1875 г., ст. «Ингуши», стр. 20). Пре-
остоитъ изъ двухъ отдѣловъ; первый содержитъ въ себѣ
о хромого Темира (у Гакстгаузена Тамера, у Лаудаева
а), второй исторію его сына. Первый отдѣлъ записанъ
аузеномъ и Ахріевымъ, второй Ахріевымъ и Лаудаевымъ.
хромого Темира имѣлъ стада барановъ, былъ «овцеводъ»,
о у Ч. Ахріева. Сынъ его, Темиръ, былъ овечьимъ пасту-
онъ отличался необыкновенной быстротой ногъ, такъ что
перегонять зайца; однажды, увидѣвъ зайца (вѣроятно въ
й разъ въ жизни), онъ принялъ его за козленка, пріоб-
его къ своимъ овцамъ, вмѣстѣ съ ними загналъ его въ
ю и разсказалъ объ этомъ отцу. Отецъ подумалъ, что съ
необыкновенной прыткостью человѣкъ не будетъ у него
ть и оставитъ отцовскій домъ, и изломалъ сыну ногу (въ
тѣ, подрѣзалъ жилу). Мальчикъ охромѣлъ и съ того вре-

аго Чапанъ-ату и онъ родилъ козла (Очерки с.-з. Монг., II, 153).
ское преданіе кажется отголоскомъ бурятскаго о пастухѣ Дёбе-
ли Догедеѣ), которому хозяинъ скота Цолмонъ (Венера) изло-
ногу (Записки Вост. спб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2,
2; Извѣстія того же Отдѣла, т. XIV, №№ 1—2, стр. 52).
Цоросъ былъ прижитъ Бо-ханомъ („царемъ шаманомъ") съ же-
boghon'a во время отсутствія послѣдняго; мать изъ опасенія,
boghon убьетъ ребенка или отъ стыда бросила ребенка въ степи,
о нашелъ Бо-ханъ (Pallas, Sammunlgen, I, 52).

мени его стали звать хромымъ Темиромъ, Аксакъ-Темиръ. Это очевидно версія бурятской легенды о звѣздѣ Цолмонъ, переданной выше (стр. 186). «Овцеводъ» это Цолмонъ, у котораго большія стада овецъ; сынъ овцевода, Темиръ, овечій пастухъ, которому отецъ изломалъ ногу, это пастухъ Цолмона Дебедей, который охромѣлъ отъ побоевъ своего хозяина. Тутъ только поводъ другой; Цолмонъ сдѣлалъ Дебедея хромымъ въ досадѣ на прогулъ пастуха (Дебедей на нѣсколько дней оставилъ стадо безъ присмотра), въ чеченскомъ преданіи искалѣченіе Темира вызвано опасеніями въ родѣ тѣхъ, какіе въ бѣлорусской сказкѣ были у попа, внукъ котораго Надзей принялъ медвѣдя за корову и загналъ ее вмѣстѣ съ стадомъ во дворъ (Афан., 1897, № 82) или у того кузнеца въ финской пѣснѣ, у котораго въ работникахъ жилъ Куллерво, тоже залучившій медвѣдя въ коровье стадо своего хозяина. Второй отдѣлъ преданія разсказываетъ, что у хромого Темира былъ сынъ и онъ потерялся; Темиръ принимаетъ мѣры, чтобы найти его; по варіанту Лаудаева, онъ собираетъ войско и рѣшается или отыскать сына или покорить весь міръ; во время похода онъ велитъ войску рыть ровъ, чтобы потомъ во время возвращенія имѣть возможность найти дорогу на родину; кромѣ того, онъ совѣтуетъ своимъ ратникамъ захватить съ собой побольше иностранной земли; «кто не возьметъ», сказалъ онъ, «тотъ потомъ пожалѣетъ, и кто возьметъ, тоже пожалѣетъ». Его не поняли, но когда войско вернулось домой, взятая земля обратилась въ золото, и всѣ пожалѣли, одни, что ничего не взяли, другіе, что взяли мало. Тутъ вторженіе разсказа о походѣ въ страну мрака,—очень распространенная тема на востокѣ, вошедшая и въ средневѣковую Александрію; ровъ въ кавказскомъ преданіи играетъ роль кобылицъ, которыя, руководимыя материнскимъ чутьемъ, нашли дорогу къ своимъ жеребятамъ, оставленнымъ на родинѣ, и вывели армію. Въ варіантѣ Ахріева потребность въ рвѣ объяснена иначе; Темиръ разсчитываетъ, что рытье канавы вызоветъ большое скопленіе народа, въ которомъ онъ скорѣе наткнется на слухи о потерянномъ сынѣ *). По Лау-

*) Въ разныхъ мѣстахъ Чечни, за Аргуномъ и подъ Терекомъ указываютъ „ровъ хромого Темира", по-чеченски Аксакъ-Темиръ-оръ. Говорятъ, что ровъ шелъ отъ Каспія до Чернаго моря и уходилъ въ Русь. Ровъ Чингисъ-хана, который указываютъ въ юго-восточной части

даеву, сынъ Темира очутился табунщикомъ у татарскаго хана Тохтомыша; онъ нашелъ въ табунѣ коня турпала *), сѣлъ на него и убѣжалъ къ отцу. Разсказъ кончается тѣмъ, что Темиръ разгромилъ Тохтомыша. У Ахріева конецъ содержитъ болѣе подробностей. Вмѣсто Тохтомыша здѣсь Баркимъ; сынъ Темира называется имѣющимъ даръ распознавать магнитную шашку коня турпула (вм. турпала) **); онъ находитъ турпула и на немъ убѣгаетъ въ станъ отца; хотя онъ не показался отцу, отецъ, однако, догадался, что сынъ пріѣхалъ ночью; онъ велитъ принести по лагерю мѣшокъ съ золотомъ, кто лучше оцѣнитъ. Всѣ высоко оцѣнили золото; это вѣчный кусокъ хлѣба. Но послы не оспросили одного молодого человѣка, который въ ночь пріѣхалъ и спалъ подъ буркой. Темиръ посылаетъ пословъ къ нему, и онъ говоритъ, что одинъ кусокъ хлѣба дороже всего этого золота. Этотъ молодой человѣкъ былъ сынъ Темира, потому что только онъ одинъ могъ дать такой мудрый отвѣтъ. Терявшійся мальчикъ, котораго находятъ по его мудрому отвѣту, напоминаетъ Соломона, котораго также Давидъ потерялъ во время его дѣтства и посылаетъ пословъ искать его; онъ найденъ или на службѣ у кузнеца ***) (Гринченко въ Земск. Сборникѣ Черниг.

Забайкалья, какъ и ровъ хромого Темира, былъ вырытъ во время похода (въ страну солонготскаго Наранъ-хана), но по другой нуждѣ нужно было укрыться отъ жгущихъ лучей Наранъ-хана.

*) Турпалъ, по объясненію Ахріева, конь необыкновенной силы. У киргизъ также въ сказкахъ встрѣчается конь *тулпаръ*, котораго никакой другой конь обогнать не можетъ; въ монгольскихъ сказкахъ необыкновенные кони назыв. *кулукъ*.

**) Вѣщее знаніе, которыхъ одаренъ сынъ неба, ставитъ его въ одинъ рядъ съ тѣми лицами, которые одарены умѣніемъ разпознавать драгоцѣнные камни, коней и цѣломудренныхъ женщинъ въ родѣ Eraclius'a, Виргилія, въ родѣ бурятскихъ Гургулдаевыхъ мудрецовъ (см. ниже въ гл. XXIII). Въ татарской сказкѣ (Radloff, Proben, III, 488) подобнымъ знаніемъ одаренъ мальчикъ, выведенный подъ нарицательнымъ *мулла* (можетъ-быть, въ этомъ словѣ намекъ на собственное имя, которое могъ стояло въ древней редакціи). Мулла зачатъ матерью отъ проглоченной ею золы отъ сожженнаго черепа, т.-е. совершенно такъ же, какъ въ бѣлорусской сказкѣ Надзей, поповъ внукъ (Аѳан., 1897, № 82).

***) Кавказское преданіе также сохранило какую-то неясную память о кузницѣ. Сынъ Темира сидитъ въ кузницѣ и видитъ, какъ душа умершаго кузнеца въ видѣ насѣкомаго вышла изъ его ноздри и со-

губ. 1896 г., № 6, іюнь, с. 262), или въ пастухахъ (Веселовскі Разыск. въ обл. русск. дух. стих.. въ Сборн. Акад. наукъ и отдѣл. русск. слов. XXVIII, 126). Если появленіе этой темы в кавказскомъ преданіи объяснить вліяніемъ апокрифа, то ост нется не объясненнымъ намекъ на легенду о звѣздѣ Цолмон Не лучше ли объяснить совмѣщеніе темъ объ искалѣченном пастухѣ и о потерянномъ сынѣ, котораго выдаетъ мудрост предположеніемъ, что въ древнемъ фольклорѣ съ звѣздою Цо монъ была связана не только первая тема, но также и втора что эти двѣ легенды, объединенныя именемъ звѣзды Цолмон пришли на Кавказъ и тутъ сохранились въ той же связност въ составѣ преданія о хромомъ Темирѣ?

Наименованіе Полярной звѣзды Аксакъ-Тёмуромъ у осетин ясно говоритъ, что мы должны всѣ сказанія объ Аксакъ-Тем рѣ, т.-е. о хромомъ Темирѣ отнести, къ звѣздному эпосу, ту же, куда относится бурятское сказаніе о хромомъ Дебедеѣ. Есл Аксакъ-Темиръ звѣзда, то и «овцеводъ», его отецъ, тоже звѣ да. Можетъ-быть, подъ рвомъ хромого Темира прежде подраз мѣвался Млечный путь. Конечно, не туркестанскій завоевате далъ это имя легендѣ; немыслимо, чтобы имя историческа лица обратилось въ имя звѣзды; легенды о «хромцѣ», и притом съ именемъ Темиръ, существовали, вѣроятно, задолго до Таме лана и даже задолго, вѣроятно, до историческаго Чингисъ-х на. Это были сказанія о другомъ, легендарномъ Чингисъ-хан или о легендарномъ Темурчинѣ, который и теперь еще под именемъ Тёмёрше извѣстенъ бурятскимъ кузнецамъ шаманс тамъ, какъ кузнечный онгонъ, какъ духъ-покровитель кузнецов

вершила путешествіе по молотку, по наковальнѣ и на дно сосуда с водой. Эта память о кузницѣ, можетъ-быть, смутный отголосокъ мо гольскаго преданія о томъ, что Чингисъ-ханъ вначалѣ былъ кузне и назывался Темурчинъ. О Чингисъ-ханѣ устное преданіе говорит что онъ найденъ въ степи; это можетъ значить, что о немъ перед вался разсказъ въ томъ же родѣ, какъ о Соломонѣ, что мать велѣ его выбросить или даже убить. Можетъ-быть, былъ варіантъ, котор разсказывалъ сходно съ сказкой о Соломонѣ, что брошенный младене былъ подобранъ кузнецомъ и когда выросъ, то выучился кузнечно дѣлу; вотъ почему и сохранилось въ нѣкоторыхъ памятникахъ изв стіе объ историческомъ Чингисъ-ханѣ, перенесенное на него несомнѣ но съ легендарнаго, будто онъ вначалѣ былъ кузнецъ.

Поведеніе отца Темира похоже на поведеніе отца Шуно (см. выше стр. 77); Шуно отличался силой и превосходилъ въ этомъ отношеніи своихъ старшихъ братьевъ; отецъ, боясь, чтобы Шуно не обидѣлъ братьевъ впослѣдствіи, загодя его искалѣчилъ, надломалъ ему лопатки (Вербицкій, Алтайскіе инородцы. М. 1893. стр. 117 и 120; см. также Томск. Губ. Вѣдом. 1858. № 38). Въ Шуно я вижу сына Чингиса; мнѣ кажется, что Чингисъ иногда занималъ мѣсто царя неба, и въ этихъ случаяхъ Шуно являлся сыномъ неба.

Братья Шуно (у Вербицкаго Шюна) въ нѣкоторыхъ варіантахъ называются Тамирсана и Амурсана. Въ имени самаго старшаго царевича находится форма Тамиръ, близкая къ Темиръ. Можетъ-быть, она придавалась иногда и самому младшему, т. е. полное его имя было Темиръ-Шуно (желѣзный волкъ).

Телеутскія повѣрья упоминаютъ трехъ братьевъ, сыновей Ульгеня (Ульгень высшее божество алтайцевъ *), пребывающее на небѣ): Яжигана, Салтыгана и Темиръ-хана (Тимыръ-ханъ); эта тройка записана мною, Ядринцевымъ и Адріановымъ въ разныхъ мѣстахъ; о Темиръ-ханѣ говорятъ, что его горло было прострѣлено (Очерки с. з. Монгол., IV. 69, 70 и 800; Извѣстія Русск. Геогр. Общ. 1881, т. XVII, в. 4, стр. 243; Вост. Обозр., 1882 г., № 7, стр. 12). Это послѣднее извѣстіе заставляетъ въ Темиръ-ханѣ подозрѣвать «сына неба», которому было перегрызено горло и который, по моему предположенію, назывался Темиръ-бо **).

Въ указанныхъ выше (стр. 378) разсказахъ о «сынѣ неба», которому было перегрызено горло, врагомъ его въ большей части варіантовъ называется летяга, которая по алтайски называется *бобыргаиъ, пабыргаиъ, абаргаиъ, афыргаиъ, абхыргаиъ* (Очерки с. з. Монг., II, 140; IV, 160). Въ окончаніяхъ *ганъ* звукъ *г* иногда опускается; можетъ-быть, чрезъ это опущеніе и чрезъ

*) Алтайское повѣрье знаетъ еще другое высшее божество Кайракана; Ульгеня оно помѣщаетъ на третьемъ слоѣ неба, а Кайракана на семнадцатомъ, но это едва-ли не амплификація.

**) Мы можемъ теперь назвать три случая, когда уязвленное горло связано съ формой Темиръ: Темиръ-ханъ, Темиръ-бай киргизской сказки и желѣзный Асынъ тангутской повѣсти, который въ тюркскомъ явился бы въ видѣ Темиръ-Асынъ.

замѣну *б* звукомъ *м* образовались алтайскія имена для с ка: *емуранъ* (Граммат. алт. языка, Казань. 1869), *jубу* (о. Вербицкій, Словарь алт. языка, стр. 101), теленгитское *ранъ* (Очерки с.-з. Монг. IV, 160), монгольскія *сумурья, цзу цзумрэ* (Очерки, II, прим. 31; IV, 161).

По монгольскому повѣрью, пойманную летягу слѣдуетъ пялить на перекресткѣ дорогъ (Очерки, II, 160); шаманы сказываютъ, что если шаманъ, камлая, явится на небо со п кой летяги, тамъ раздаются голоса: несите оковы! заковы его! Тутъ мы имѣемъ отраженія легенды о врагѣ «сына н на котораго наложены оковы.

Форма *абаргаиъ* или *абыргаиъ* очень близка къ Абыр этимъ послѣднимъ именемъ называется миѳическій змѣй (А ганъ-могай) какъ у монголовъ, такъ и у сосѣднихъ съ тюрковъ южной Сибири. Этотъ терминъ встрѣчается въ та варіаціяхъ: Абырга-могай *) (Танг.-тиб. окраина Китая, II 182), Абрыгъ-могай (Очерки с. з. Монг., II, 175), Абрыг сэнъ-мангытхай **) (Очерки, IV, 255), Амырга-могусъ (Оч 378), Амырга-джиланъ ***) (Оч., II, 87). ****) Урянхайскі маны въ своихъ причитаніяхъ призываютъ золотоголовую Амырга (Оч., II, 87); алтайскіе шаманы изображеніе змѣи А га-джиланъ, сшитое изъ тряпокъ, пришиваютъ къ своимъ щамъ (Оч., IV, 50).

Въ урянхайской сказкѣ богатырь Тунгъ-Каратты-ханъ н зываетъ сердце сначала у змѣи Абырга-могусъ, потомъ у Темиръ-могусъ (Очерки, IV, 378 *****); послѣднюю онъ пораж въ пупъ; Темиръ-могусъ въ переводѣ «желѣзный могусъ»;

---

*) *Могай* по монгольски „змѣя". У бурятъ *абургу-джагасунъ* „ (*джагасунъ* — „рыба"), *абургу-могай* — „удавъ", *абургу-хунъ* „велик (хунъ—„человѣкъ"; о человѣкѣ иногда говорятъ: „онъ въ своей л нѣ *абургу*", т. е. величина).

**) Мангытхай, мангытъ бурятское тожественно съ монголь мангысъ, „змѣй", многоголовое чудовище.

***) Джиланъ по тюркски „змѣя".

****) Г. Позднѣевъ даетъ форму *абурнасъ*, родъ злобныхъ геніев монголо-калм. просторѣчіи (Зап. Вост. Отд. Археол. Общ., т. I I—IV, Спб., стр. 41).

*****) Въ этой парѣ Темиръ-могусъ и Абырга-могусъ почти тѣ же мы, какъ въ парѣ преданія о Шуно: Тамир-сана и Амур-сана

) все тѣло змѣи представлялось желѣзнымъ и пупъ было
венное уязвимое мѣсто *).
дставленіе о змѣѣ Абырганъ извѣстно монголамъ, буря-
алтайцамъ и урянхайцамъ; по большей части, это злое
тво. Въ нѣкоторыхъ сказкахъ Абрыгъ-могай изображается
ею на деревѣ, какъ, наприм., въ разсказѣ о томъ, какъ
Ханъ-Гариде приноситъ дерево занданъ (Очерки, IV,
также, ср. стр. 500 **).
женіе на деревѣ сближаетъ этотъ образъ съ летягой
нъ, афырганъ), живущей на деревьяхъ; одна порода со-
rnia funerea), слѣдовательно тоже ночное животное, какъ
ига, называется по урянхайски абырганъ-мечиртканъ
и, II, 145). Другіе разсказы помѣщали Абыргана въ под-
ъ мірѣ. Въ Хангаѣ указываютъ на одну скалу; будто бы
мена Чингисъ-хана ее положилъ богатырь Буху-Беликтуй
ерстіе, чрезъ которое выходила на дневную поверхность
абырганъ (Танг. тиб. окраина Китая, II, 296). Въ другой
ѣ о брошеномъ камнѣ, пріуроченной къ мѣстности южнѣе
і, подъ богатыремъ, бросившимъ камень, подразумѣвается
Чингисъ (ibid., 297); онъ бросилъ камень въ чудовище
съ, которое поселилось въ озерѣ Гашіунъ-норъ, отравило
губило скотъ. Въ третьей мѣстности въ горахъ Муни-
азываютъ три пещеры; въ одной находятъ слѣды Чин-
на, въ другой — отверстіе въ пропасть, въ которую за-
чудовище шулмусъ; дѣяніе приписывается богу Лум-
имбо, статуя котораго тутъ же находится (ibid., 250); это
ое имя явилось вѣроятно на мѣстѣ другого туземнаго;
-быть, и здѣсь побѣда надъ чудовищемъ приписывалась
ъ-хану. На основаніи этихъ преданій можно сдѣлать пред-
ніе, что народное воображеніе помѣщало Абыргана или
земномъ мірѣ или на днѣ большихъ водъ; послѣднимъ
авленіемъ, можетъ-быть, слѣдуетъ объяснить въ бурят-
зачинѣ къ сказкамъ великую рыбу Абырга (Очерки с. з.

ь татарской сказкѣ у Радлова (Proben, IV, 66—67) тѣло Мангу-
видно желѣзное, потому что когда противникъ волочитъ его по
отъ ударовъ тѣла о камни летятъ искры.
анъ-Гариде и Тунгъ-Каратты оба приносятъ змѣю Абырга; Га-
ожетъ быть другое произношеніе формы

Монг., IV, 226), а въ согласіи съ первымъ, повидимому, стоитъ запись, сдѣланная у алтайцевъ, о семи сыновьяхъ Ерлика, царя ада, въ числѣ которыхъ одинъ называется Абраганъ, а другой Тэбиръ-ханъ (ibid., 218).

Приведенныя мѣста изъ ордынскихъ сказаній показываютъ что Средняя Азія знала подъ именемъ Абырганъ какое-то злое существо, которое, повидимому, какимъ-то другимъ могущественнымъ существомъ было загнано въ пропасть и завалено горой *). Рядомъ съ этимъ терминомъ въ сказаніяхъ ставилась часто другая съ членомъ Темиръ, Тебиръ или Тамиръ (Амыргамогусъ и Темиръ-могусъ, Абраганъ и Тэбиръ-ханъ, Амурсана и Тамирсана); это, вѣроятно, версіи той же формы Абырганъ, и самые сюжеты, связанные съ этими двумя формами, были также версіями; и тотъ и другой персонажъ представляются заточенными; Темиръ-боко, какъ мы видѣли ранѣе (стр. 376) былъ прикованъ въ аду и, можетъ-быть, къ дереву **); кажется, что

*) Тимковскій упоминаетъ гору Абурга въ Монголіи (Путеш. въ Китай, I, 223). Въ сѣверномъ Алтаѣ есть гора Бобырганъ (Танг.-тиб окраина Китая, II, 213); Вербицкій сообщаетъ слѣдующую легенду об этой горѣ. Бобырганъ укралъ дочь горы Абагана и побѣжалъ съ нея на другой берегъ рѣки Катуни; Абаганъ погнался за нимъ; дорогой Бобырганъ бросилъ свою невѣсту и перескочилъ черезъ Катунь; увидѣвъ это, Абаганъ прекратилъ преслѣдованіе (Алтайск. инородцы стр. 130). Подъ горами Абаганъ и Бобырганъ вѣроятно подразумѣваются древніе противники, „сынъ неба“ и змѣй абырганъ. Другія алтайскія преданія разсказываютъ, что бобырганъ (летяга) выкопалъ глаз Джаику, сыну царя неба и самъ бѣжалъ съ неба на землю; Джаику погнался за нимъ, сошелъ на землю, но не могъ его найти (Очерки с.-з. Монг. IV, 233, вар. *а* и *б*). Эта послѣдняя легенда, вѣроятно, относится къ той же горѣ Бобырганъ, которая, можетъ-быть, представлялась окаменѣвшимъ врагомъ сына неба. По повѣрью васюганскихъ остяковъ медвѣдь ищетъ случая отмстить летучей мыши за что-то и гоняется за нею (Очерки с.-з. Монг., IV, 747, прим. 24 къ № 16). Медвѣдь, по повѣрію остяковъ, сынъ неба; по-алтайски медвѣдь *аймя* (Вербицкій, Словарь, стр. 10); Яйыкъ у В. В. Радлова сынъ Бай Ульгяна, высшаго божества алтайцевъ, обитающаго на небѣ (Миѳологія и міросозерц. жителей Алтая въ Вост. Обозр. за 1882 г. № 8, стр. 10); у Вербицкаго *јайыкъ* „потопъ“, Јайыкъ-ханъ или Яикъ-ханъ легендарное лицо, сходное съ библейскимъ Ноемъ; онъ по приказанію Ульгеня, строитъ *керенъ* (корабль) и спасается съ своими тремя сыновьями (Словарь, 68 и 69; Алтайскіе инородцы, стр. 103).

**) Въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 134, я помѣстилъ разсказъ одного

то въ томъ же родѣ приписывалось и Абыргану; въ одной монгольской сказкѣ богатырь встрѣчаетъ змѣю Абырга-могай, повѣшенную на стѣнѣ; она проситъ освободить ее (надо полагать, она была пригвождена къ стѣнѣ) и за это она учитъ его, какъ добыть невѣсту, какъ узнать ее среди другихъ дѣвицъ, которыхъ всѣхъ было двадцать одна (Оч. с.-з. Монг., IV, 500).

Двѣ разошедшіяся версіи, одна о зломъ существѣ Абырганѣ, другая о «сынѣ неба», т.-е. о свѣтломъ богѣ, могли составить сводный разсказъ въ такомъ родѣ: змѣй Абырганъ преслѣдуетъ сына неба и уязвляетъ его (въ горло); богъ (Темиръ-ханъ или Темиръ-боко, на мѣстѣ котораго могъ стоять другой сынъ неба Чингисъ-ханъ или его эквивалентъ Чоросъ), очнувшись отъ смерти, заточаетъ Абыргана (Абрагана) въ пещеру и заваливаетъ горой.

Племена, населявшія восточную Европу, конечно имѣли свои преданія о змѣеборцахъ и о заточеніи змѣя въ горѣ, но кочевники, выселявшіеся изъ Азіи въ восточную Европу, должны были принести сюда и ордынскіе варіанты преданія. Въ казанскомъ Поволжьѣ мы не находимъ преданія о заточенномъ змѣѣ *), но преданія о змѣѣ, локализированныя то къ той, къ

бурята о томъ, какъ одинъ шаманъ видѣлъ во снѣ будто онъ спустился въ подземный міръ и увидѣлъ тамъ шамана, привязаннаго къ дереву, и какъ другой шаманъ освободилъ его. Это, можетъ-быть, отголоски легенды, которыя можно принять за намекъ, что Темиръ-боко былъ прикованъ къ дереву.

*) На Волгѣ существуетъ повѣрье о разбойникѣ Стенькѣ Разинѣ, который будто бы томится заточенный въ горѣ, но неизвѣстно, пріурочено ли тутъ къ русскому лицу какое-то мѣстное инородческое преданіе или это преданіе о Разинѣ ничѣмъ не обязано инородческому вліянію. У случайныхъ посѣтителей Стенька спрашиваетъ, не зажигаютъ ли люди сальныхъ свѣчей вмѣсто восковыхъ передъ иконами; когда такое время наступитъ, Стенька выйдетъ и станетъ бушевать пуще прежняго. Это случится передъ Суднымъ днемъ. Теперь же Стеньку мучитъ змѣя; она прилетаетъ въ полночь и сосетъ у Стеньки сердце; къ полудню Стенька умираетъ и лежитъ мертвый, послѣ полудня оживаетъ (Костомаровъ, Истор. моногр., 2 изд. (1872), т. II, стр. 353. Сходныя повѣрья въ Западной Европѣ указаны В. Ѳ. Миллеромъ въ его статьѣ въ Ж. М. Нар. Просв., 1883 г., янв.: „Кавказск. пред. о великанахъ“, стр. 114). По малорусскому повѣрью какая-то сила повѣсила чорта за пятку на паутинѣ, а отъ другой пятки паукъ

другой мѣстности, здѣсь встрѣчаются. Редакція преданія такая. Царь велитъ собрать всѣхъ змѣй вмѣстѣ и сжечь ихъ; иногда онъ хочетъ строить городъ, но мѣсто кишитъ змѣями и нужно сначала очистить его; и въ томъ и въ другомъ случаѣ надо подразумѣвать, что змѣи наносили вредъ людямъ, обнасиловали страну; въ кострѣ всѣ змѣи сгорѣли, но одинъ, разумѣтся, главный невредимо вылетѣлъ изъ огня и улетѣлъ изъ страны. Такія преданія пріурочены и къ Казани (собственно къ Зилантьеву монастырю) и къ Елабугѣ (собственно къ Чортову городищу). Особаго имени этому змѣю преданіе не даетъ, но можно подозрѣвать, что онъ назывался именемъ схожимъ съ абырганъ*). Лѣтопись сохранила извѣстіе, что въ казанскомъ Поволжьѣ былъ городъ Бряхимовъ (въ Суздал. лѣт. Ибряхимовъ); одни (напр., Шпилевскій, Древн. города, 123) думаютъ, что это городъ Болгары; другіе (Невоструевъ, см. у Шпилевскаго, l. c., стр. 118), что это Елабуга. Если отсѣчь русское окончаніе, то оставшаяся часть имени Бряхимъ или Ибряхимъ можетъ быть признана за искаженное Абырганъ. Нельзя ли шаткость данныхъ о мѣстоположеніи Бряхимова объяснить такимъ образомъ? Бряхимъ не было географическое имя, это былъ терминъ, которымъ обозначалась святыня, предметъ поклоненія и который могъ иногда распространяться на культовой пунктъ, или на священную мѣстность; съ этимъ именемъ были соединены легенды, которыя разсказывались и въ Болгарахъ, и въ Елабугѣ, въ обѣихъ мѣстностяхъ, какъ мѣстныя, и поэтому для обоихъ названій: Болгары и Елабуга,—имя Бряхимъ было, можетъ-быть, какъ бы подзаголовкомъ. И въ самомъ дѣлѣ, то, что одна лѣтопись раз-

---

повелъ паутину до земли, но на 25 саж. не довелъ ея до земной поверхности (ср. съ среднеазіатскими повѣрьями о горѣ, висящей съ неба и на ладонь не достигающей до земли, о башнѣ, висящей на воздухѣ и пр.; см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 249, 252 и 332; Этнограф. Обозр., кн. XV, стр. 90). Чортъ спрашиваетъ паука, что на землѣ дѣлается (Григ. Данилевскій, „Сочиненія", Спб., 1877, т. III, стр. 349).

*) По рукописи „Дастанъ Аксакъ Тимуръ" (въ переводѣ Френа) бюларскій народъ мучилъ драконъ по имени Бараджъ; бюлары бросили родину, переселились на Волгу и основали новый городъ, который назвали Бюларъ; у нихъ уранъ (кличъ) былъ Бараджъ (Шпилевскій, Древн. города, стр. 57). Въ болгарской легендѣ о трехъ проповѣдникахъ имя Бераджъ носитъ ханскій визирь (см. ниже въ гл. XXI).

сказываетъ о Болгарахъ, другая переноситъ на Елабугу (Шпилевскій l. c., стр. 32, 123). Этимологія Елабуги, данная татарскою лѣтописью, у ученыхъ вызываетъ недоумѣніе. Въ ней городу дается, кромѣ имени Елабуга, еще другое имя: Содумъ, при чемъ сказано, что *содумъ* по-гречески значитъ то же, что *алабуга* по-татарски, т.-е. «окунь», но окунь по-гречески называется ἡ πέρκη, а не содумъ. Оріенталисты Вельяминовъ-Зерновъ и Березинъ поняли Содумъ, какъ напоминаніе о библейскомъ Содомѣ; вѣроятно, говоритъ Вельяминовъ-Зерновъ, было народное преданіе, подавшее поводъ сравнить Елабугу съ Содомомъ (Вельям.-Зерновъ, Памятникъ съ арабск.-тат. надписью въ Башкиріи въ Труд. Вост. Отд. Арх. Общ., ч. IV, СПБ. 1859, стр. 270). Неоріенталисты сомнѣваются, чтобы палестинскій Содомъ былъ извѣстенъ татарскому лѣтописцу, и видятъ въ его фразѣ одну только вымышленную этимологію, но тоже не умѣютъ объяснить толкованія слова содумъ «окунемъ». Не распутаетъ ли эту путаницу такое предположеніе? Городъ Елабуга получилъ имя не отъ алабуга, «окунь», къ чему трудно придумать и поводъ, а отъ тюркскаго имени многоголоваго чудовища ельбегенъ, которое и теперь еще существуетъ у алтайцевъ (есть также формы чудовище Джельбага, Оч. с. з. Монг., IV, 167, 141, чудовищная птица Джалбагай, Radloff, Proben, II, 508; эти формы, въ параллель произношенію джельбегень—ельбегень, на иныхъ нарѣчіяхъ должны произноситься ельбагà и ялбагà); существованіе преданія о змѣѣ, обитавшемъ въ Чортовѣ городищѣ благопріятно такому предположенію. Если въ имени Елабуги дѣйствительно скрывалось такое значеніе, то лѣтописецъ имѣлъ основаніе сближать это имя съ греческимъ именемъ рыбы (ἐ πέρκε), не съ значеніемъ его, а съ звуками, которымъ нельзя отказать въ нѣкоторомъ сходствѣ съ существовавшей въ краѣ формой Ибрахимъ и съ монгольскимъ именемъ змѣя абырганъ. Содумъ можетъ быть въ самомъ дѣлѣ Содомъ *), а переводъ этого слова «окунемъ» догадка и искаженіе переписчика.

---

*) Преданіе о гибели нечестиваго города пріурочено къ Каспійскому морю, собственно въ Баку. Городъ былъ построенъ Khunsâr'омъ, у котораго была сестра (вар. жена) Zumurrud; она была благочестива, но вслѣдствіе of some love affaire она была заточена въ башнѣ, томилась, наконецъ, прокляла брата, выбросилась въ окно и погибла. Небо

Можетъ-быть, въ рязанскомъ преданіи о Егоріи и царѣ Брагимѣ мы имѣемъ русскую передѣлку татарскаго преданія о томъ же змѣѣ, о которомъ разсказываютъ болгарская, елабужская и казанская исторіи. Въ Касимовѣ былъ ханъ Брагимъ; народъ прозвалъ его Зміемъ-Горюнычемъ. Онъ увлекалъ въ свой городъ красивыхъ женщинъ и дѣвицъ; утащилъ и красавицу Марью убивъ ея мужа. Когда сынъ Марьи, Егорій, подросъ, онъ пошелъ въ городъ Касимовъ; но его здѣсь схватили и начали мучить: пилили и рубили, но только изломали зубья и лезвіе у пилы и топора; варили въ смолѣ, онъ поверхъ плаваетъ. Посадили его въ глубокій погребъ; просидѣлъ онъ въ немъ тридцать лѣтъ, поднялась буря, разнесла доски, вышелъ Егорій и нашелъ сейчасъ же осѣдланнаго коня и мечъ. Онъ идетъ въ лѣсъ, встрѣчаетъ волковъ и напускаетъ ихъ на Брагима, а потомъ самъ прикалываетъ его копьемъ и освобождаетъ свою мать (А. Н. Веселовскій, Разыск. въ обл. дух. ст., II Св. Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ въ Сборн. Ак. н. по отд. русск. слов., XXI, № 2, стр. 135; Аѳан., Нар. русск. легенды, стр. 132, прилож. къ № 9). Эти двѣ формы Ибряхимъ и Брагимъ, особенно послѣдняя, самимъ преданіемъ отожествляемая съ Зміемъ-Горюнычемъ, какъ будто намекаютъ, что у инородцевъ казанскаго Поволжья были представленія о змѣѣ подъ именемъ, напоминавшимъ монгольское абырганъ. Если видѣть тутъ только мусульманское имя Ибрагимъ, то останется безъ мотива прикрѣпленіе къ этому имени представленія о змѣѣ; лѣтописныя показанія о городѣ Бряхимовѣ показываютъ, что эта форма существовала въ краѣ очень давно, можетъ-быть, въ домусульманское время*).

услышало ея молитву и погубило городъ въ волнахъ моря. По другому преданію, на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь Каспій, моря не было. Искендеръ Зюлькарнайнъ желалъ унизить гордость Гога и Магога и положить конецъ ихъ ежегоднымъ вторженіямъ въ Персію; съ этою цѣлью его визирь Arestoon (Аристотель) изобрѣлъ родъ спирта, который всѣ вещи растворялъ. Твердыни Кавказа были растворены и на мѣстѣ Каспія образовалось море; Кунзаръ погибъ въ немъ (Kasem begh, Derbend Nâmeh, St. Pet., 1851, p. 142). Искендеръ припоминается и въ елабужской легендѣ; ему приписывается основаніе Елабуги.

*) Въ Gran Conquista de Ultramar Карлъ, дурно третируемый братьями Mainfroi и Eldoïs, бѣжалъ; Hixem, король Толедо, ведетъ войну съ гигантомъ Abrahim'омъ, королемъ Сарагоссы, добивавшимся руки

По Волгѣ преданіе спустилось до сѣверной подошвы Кавказа пріурочилось къ его снѣговымъ вершинамъ. Амиранъ — это ій Абырганъ-могай или Амырга-джиланъ, прикованный «сы-ъ неба» Чоросомъ (Чиристи). Звукъ *г*, какъ показываютъ ена алтайскихъ грызуновъ, могъ выпасть изъ имени Абыр-ъ или Амырганъ еще на востокѣ. Мнѣ кажется, что предпо-кеніе о происхожденіи имени Амиранъ отъ архаическаго ор-нскаго слѣдуетъ предпочесть гипотезѣ г. Марра, который вы-итъ его изъ персидскаго языка и объясняетъ редакціоннымъ махомъ.

Выше (стр. 205) была указана киргизская легенда о бога-ѣ, заваленномъ горою и пріуроченная къ снѣжной вершинѣ, одящейся въ серединѣ между Кавказомъ и центральной Мон-іей; гора эта называется Сауръ. Богъ завалилъ богатыря го-и снѣгомъ за то, что онъ хотѣлъ уничтожить все живое землѣ, запрудивъ Иртышъ. Это все тотъ же сынъ неба, ко-ый помогалъ отцу въ твореніи міра и разошелся съ нимъ -за власти надъ міромъ. Имя богатыря въ легендѣ не на-но; я думаю, что онъ назывался Сауръ и что гора названа его имени въ родѣ того, какъ гора, покрывшая по другой гизской легендѣ богатыря Джасыбая, и сама называется Джа-ай (стр. 206). Въ Тобольской губерніи чудскія могилы при-ываются народу Сывыръ; эти древніе люди сывыры вырыли ы, спустились въ нихъ, подрубили подпорки, на которыхъ дер-ись потолки и сами себя завалили землей; по мнѣнію г. Пат-ова этотъ терминъ далъ происхожденіе названію города Си-ь (Искеръ), потому что на этомъ мѣстѣ была могила сывы-ъ (Сибирск. Сбор. за 1891, кн. II, Спб., 1892, стр. 127). ровольно похоронившіе себя сывыры напоминаютъ изложен-выше (стр. 206) монгольское повѣрье о богатырѣ Эрке-хара, ывшемся въ землю и обратившемся въ сурка, который на ркскихъ нарѣчіяхъ называется *сууръ* или *совуръ* (Будаговъ, варь тюркск. яз., I, 714). Это переливы все того же сказа-

---

дочери Halia (Галены) и по совѣту алгвазила Halat'a (Галафра) зываетъ на помощь христіанъ. Карлъ участвуетъ въ войнѣ и за-вываетъ у гиганта въ долинѣ Valsomorian мечь Durandart (Gautier, épopées franç., III, 35). Abrahim здѣсь на мѣстѣ Бремана (см. выше 33); не будетъ ли Abrahim болѣе старой формой, чѣмъ Бреманъ?

нія о враждебномъ небу существѣ, которое зарывается въ земли и обращается въ звѣрка, вѣроятно, съ цѣлью укрыться отъ ударовъ молніи, которою творецъ міра преслѣдуетъ его. Въ сѣверной Монголіи встрѣчаются высокія горы съ именемъ Субуръ-ола (Очерки с.-з. Монг., IV, 272), Баинъ-Цумбуръ (Пржевальскій, Монголія, I, на приложенной картѣ), Субурганъ-ундуръ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 519) *), о которыхъ, можетъ-быть, передавались темы сходныя съ темами, связанными съ именами Сауръ и Сывыръ.

Имя Субуръ-ола можно объяснить и тѣмъ, что на эту гору перенесено имя миѳической міровой горы, которая у монголовъ называется Субуръ-ола, Сумыръ, Сумбуръ (см. Танг.-тиб. окр. Китая. II, 334), но представленія объ этой міровой горѣ, можетъ-быть, не чужды изложеннымъ выше сюжетамъ. Подъ міровой горой, какъ сказано выше (стр. 128), повидимому, подразумѣвалась Полярная звѣзда; по крайней мѣрѣ монголы въ Полярной звѣздѣ видятъ, между прочимъ, золотую маковку храма, будто бы стоящаго на вершинѣ міровой горы Сумеръ-олы (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 330). Центрально-міровое положеніе горы напоминаетъ центральное положеніе Полярной звѣзды въ небѣ. Вокругъ вершины міровой горы по повѣрью монголовъ вращаются солнце и луна, а слѣдовательно и остальныя звѣзды, что совершенно совпадаетъ съ Полярной звѣздой. Сближеніе міровой горы съ Полярной звѣздой приводитъ насъ къ представленію о прикованномъ, вытекшему изъ наблюденій надъ неподвижностью Полярной звѣзды; потому прикованный «сынъ неба» и носилъ имена съ членомъ темиръ, теме, Тему (въ имени Чингиса Тему-чинъ), что тотъ же членъ входилъ и въ имена Полярной звѣзды. Гора, въ темныхъ

*) Ср. съ приведеннымъ выше пшавскимъ преданіемъ о Христѣ, который сдвинулъ надъ Амираномъ снѣга Казбека и Гергетовъ (см. выше стр. 390). По народному повѣрью на горѣ Гергеты лежитъ окаменѣлый драконъ, который хотѣлъ проглотить Амирана и былъ проклятъ Богомъ; онъ забытъ и небомъ и землею, всѣ сторонятся и избѣгаютъ его (Хахановъ, Очерки, I, 27). Это другой Амиранъ. Киргизское и туркестанское повѣрье знаетъ могилу шамана Куркута или Хорхута; изъ легенды объ этомъ шаманѣ можно сдѣлать заключеніе, что она находится въ центрѣ міра (см. Вельяминовъ Зерновъ въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ. т. IV, 1859 г., стр. 283; Очерки с.-з. Монг., IV, 847).

ъ которой заточенъ Амиранъ, это міровая гора; дерево, орому онъ прикованъ, міровое дерево, т.-е. Полярная Земная гора не могла подать повода къ такому миѳу; ѣе дѣло представить въ такомъ порядкѣ: миѳъ подразу- сначала гору на небѣ и міровое дерево тамъ же, и только съ пріуроченіемъ имени небесной горы къ земной и миѳъ стился на землю. Эсхатологическій характеръ легенды иранѣ мы находимъ и при Полярной звѣздѣ. Когда Ами- орветъ свои цѣпи или когда его собака пролижетъ ихъ, мститъ кузнецамъ и женщинамъ (Хахановъ, Очерки гру- литературы, I, 40), т.-е. истребитъ людей. Когда, по кир- гу повѣрью семь волковъ, т.-е. семь здѣздъ Большой Мед- , догонятъ иноходцевъ, за которыми они гонятся, на- ь свѣтопреставленіе (Аѳанасьевъ, Поэтич. воззрѣнія, I, Желѣзновъ, Уральцы, II, 281; Левшинъ, Опис. кир.-кайс. Спб. 1832, ч. III, стр. 147); по другому показанію семь Б. Медвѣдицы это семь воровъ, которые хотятъ украсть лошадей, прикованныхъ на цѣпи къ Темиръ-казыку, Полярной звѣздѣ; когда воры овладѣютъ лошадьми, на- конецъ свѣта (Кустанаевъ, Этногр. очерки киргизъ к. и Казал. уѣздовъ. цитиров. въ Извѣст. Общ. археол., и этн. при Казанск. унив., т. XIV, в. 3, стр. 369). тьему киргизскому варіанту: двѣ звѣзды въ созвѣздіи Медвѣдица два небесныхъ иноходца, семь звѣздъ Б. Мед- караульщики. Дьяволъ въ видѣ волка подстерегаетъ цевъ и, когда онъ съѣстъ ихъ, а караульщики разбѣ- будетъ представленіе свѣта (Аѳан., Поэт. воззр., l. c.). норусскому повѣрью есть на небѣ три сестрицы заря- приставленныя сторожить пса, который прикованъ у цвѣдицы на желѣзную цѣпь и хочетъ перегрызть ее; когда изетъ, конецъ міра (сообщено Аѳанасьеву А. А. Котля- ъ). Минусинскіе татары вѣрятъ, когда семь собакъ съ ыми когтями сорвутся съ желѣзныхъ цѣпей, настанетъ міра (Вѣстн. Русск. Геогр. Общ., 1855, VI, 191—198). зкѣ минусинскихъ татаръ братья Ай-Темусъ и Куй-Темусъ ть, что скоро конецъ міру, потому что семь скованныхъ Джедай-хана сорвались съ цѣпей и лаютъ (Melanges 'Acad. Imp. des Sc. de St. Ptb., t. III, 1859. Ueber d. Heldens.

d. Minuss. Tat., 379). По малорусскому повѣрью, Б. Медвѣдица это возъ (она и называется Визъ); четыре звѣзды тѣла—колеса; двѣ звѣзды хвоста—два вола, третья—погоньщикъ; возлѣ одной изъ этихъ трехъ небольшая звѣзда—собака; она силится перегрызть упряжь и чрезъ то разрушить весь строй мірозданія, но предъ разсвѣтомъ собака захочетъ пить, побѣжитъ къ водѣ, а въ это время ремни вновь сростаются (Аѳан., l. c., I, 763); у Гринченки (Этногр. матер., собр. въ Черниг. губ., вып. I, Черниг., 1895, стр. 1) около Виза есть маленькая звѣзда Собачка, которая старается добраться до одной изъ звѣздъ хвоста созвѣздія; когда доберется и перегрызетъ что-то, будетъ Страшный судъ. Эсхатологическая идея связывалась съ созвѣздіемъ и во Франціи; обитатели Vivarais видятъ въ Б. Медвѣдицѣ кастрюлю; маленькая звѣзда около хвоста (сверху подъ средней звѣздой хвоста)—это маленькій человѣкъ, который караулитъ, когда содержимое въ кастрюлѣ начнетъ кипѣть; какъ закипитъ, тогда конецъ міра (Melusine, I, p. 54) *). Въ приведенныхъ здѣсь легендахъ по большей части упоминается только Большая Медвѣдица, но она занимаетъ на небѣ очень близкое къ Полярной звѣздѣ положеніе и въ другихъ легендахъ часто является рядомъ, связанная общей темой. Мотивъ о прикованномъ съ одинаковымъ правомъ могъ относиться и къ неподвижной Полярной звѣздѣ, и къ созвѣздію, которое вѣчно ходитъ кругомъ нея, какъ будто на привязи.

Въ имени другой горы Субурганъ-ундуръ первый членъ *субурганъ*; такъ называются отдѣльныя башни, которыя сооружаются съ благочестивою цѣлью буддистами. Сходство этого термина съ именемъ міровой горы Субуръ располагаетъ подозрѣвать связь между ними. Субурганъ состоитъ обыкновенно изъ трехъ частей: подножія, средней части, такъ называемой *бомбу* (вазы) и верхней части въ видѣ колонны. Полярная звѣзда, какъ объ этомъ было сказано выше (стр. 111), повидимому, пред-

*) Г. Роборовскій въ послѣднее путешествіе записалъ мусульманскую легенду о семи спящихъ въ пещерѣ, которая называется Мазаръ-Султанъ-Асабу-Кэбъ; спящіе проснутся и покинутъ пещеру при вторичномъ пришествіи Іисуса для совмѣстной съ нимъ проповѣди мусульманской вѣры. На Балканскомъ полуостровѣ легенда о семи спящихъ пріурочена къ Плеядамъ.

ставлялась коломъ, столбомъ или колонной *); субурганъ это и есть міровой столбъ или колонна; на вершинѣ субургана изображается двурогая луна рогами кверху и между рогами солнце; это напоминаніе о томъ, что солнце и луна вращаются около вершины горы Субуръ; иногда въ буддійскихъ храмахъ гора Субуръ на стѣнныхъ фрескахъ изображается въ видѣ башни; подлѣ вершины башни всегда изображаются солнце и луна; изваяніе не хочетъ отстать отъ живописи и опустить эту подробность и потому солнце и луна посажены на вершину башни. Средняя часть, такъ называемая бомбу, дѣлается расширенною къ верху; это дѣлаетъ субурганъ нѣсколько похожимъ на вейсаны, т.-е. на мачты, которыя ставятся передъ китайскими домами; мачта несетъ на себѣ четыреугольный ящикъ, который суживается къ низу; мачта прободаетъ его дно, и представляется какъ бы схематическимъ изображеніемъ субургана. Этотъ расширенный кверху ящикъ называется по китайски *доу* **); Большая Медвѣдица по-китайски называется Пей-доу, «сѣверная доу» вѣроятно потому, что четыре звѣзды расположены въ ней въ видѣ трапеціи, напоминающей очертаніе доу. По этимъ сопоставленіямъ какъ будто выходитъ, что сооруженіе должно напоминать Полярную звѣзду; сама звѣзда представлялась въ видѣ колонны, столба, кола или гвоздя ***); бомбу, т.-е. средняя часть должна напоминать созвѣздіе Б. Медвѣдицы, которое какъ будто приковано или пригвождено къ этому столбу или можетъ-быть, насажено въ родѣ того, какъ жители сѣв.-западной Монголіи насаживаютъ летягу на колышекъ въ угоду небу.

Въ тюркскихъ сказкахъ въ южной Сибири встрѣчается разсказъ о пригвожденномъ богатырѣ; Солбанъ-мергенъ ****) пригвоздилъ сына Акъ-хана къ землѣ семью гвоздями (Radloff,

*) На христіанской картинѣ Страшнаго суда сѣверъ представлялся въ видѣ столба (Покровскій, въ Трудахъ VI археол. съѣзда въ Одессѣ (1884), т. Ш, Одесса. 1887. Стр. 379).

**) Доу китайская мѣра для зерна; это четыреугольный ящикъ, суженный книзу; каждая боковая стѣнка ящика имѣтъ очертаніе, напоминающее трапецію, которую образуютъ четыре звѣзды тѣла Большой Медвѣдицы.

***) Эсты называютъ Полярную звѣзду „гвоздемъ сѣвера“, енисейскіе остяки „Божьимъ гвоздемъ“ (Оч. с.-з. Монг. IV, 735).

****) Солбанъ, Цолманъ—Венера по тюркски и по монгольски.

Proben. II, 396); Чиланъ-Монгусъ прибилъ Арана-тайджи желѣзными гвоздями къ лиственницѣ (ibid., I, 416); Aidôlei-Mirgän приковалъ Sädei-Mirgän'a живого къ скалѣ (Schifner, in Melang. asiat. d'Acad. Imp. des Sc. de St. Ptb., III, 377) *). Семь гвоздей совпадаютъ съ числомъ звѣздъ Больш. Медвѣдицы; это какъ будто видоизмѣненіе киргизскаго представленія о семи прикованныхъ къ Полярной звѣздѣ волкахъ. Если эти сказки изображаютъ астрономическія явленія, то сказка объ Аранъ-тайджи описываетъ тотъ же самый фактъ, какъ и выше указанная (стр. 376) алтайская сказка о шаманѣ Джерканатѣ. Шаманъ спускается въ адъ и находитъ тамъ «сына неба» Темиръ-боко, прикованнаго за руки и за ноги **); происходитъ освобожденіе прикованнаго. Въ сказкѣ же объ Аранъ-тайджи богатырь Алтынъ-Моко находитъ богатыря Аранъ-тайджи пригвожденнымъ къ дереву, Аранъ-тайджи самъ освобождается отъ своихъ узъ. Въ этой послѣдней сказкѣ Аранъ-тайджи на мѣстѣ Темиръ-боко, и Алтынъ-Моко на мѣстѣ Джерканата; имена перемѣстились; имя Алтынъ-Моко, «золотой Моко» вѣроятно относилось къ тому же предмету, какъ и «желѣзный Боко» (Темиръ-Боко); Полярная здѣзда называется то «желѣзнымъ столбомъ» (по киргизски Темиръ-казыкъ), то «золотымъ столбомъ» (по монгольски Алтынъ хатасунъ, по калмыцки Алтынъ-хасунъ, по уйгурски Алтунъ казыкъ). Если мы замѣнимъ Алтынъ-Моко именемъ Темиръ-Боко, то Аранъ-тайджи придется на мѣстѣ Джерканата; Аранъ-тайджи это, повидимому, Иринъ-Сайнъ, который сближается съ Джерканатомъ въ томъ, что оба они спускались въ адъ въ царство Ерлика ***).

---

*) Другой видъ этого мотива: въ тюркской сказкѣ объ Идыгэ жены Тохтомышъ-хана пришиваютъ подолъ его платья къ подушкѣ его трона (Живая Старина, 1897 г., в. III и IV, стр. 316); въ якутской—жена прибиваетъ гвоздями подолъ платья своего мужа Онохоя (Middendorf, Reise, B. IV. S. 1542; русс. изд., ч. II, отд. IV, в. 7, стр. 763; Приклонскій въ Извѣст. Вост. спб. Отд. Геогр. Общ. т. XVIII, 1887 г., стр. 6 и 11).

**) Второй членъ боко можетъ быть переведено „силачъ". Можетъ-быть, тутъ имѣется въ виду медвѣдь (у тюрковъ въ Саянахъ называемый почетно *обôкъ*, *абагай*; Очерки с.-з. Монг., IV, 161), привязанный къ столбу во время медвѣжьяго праздника.

***) Жена Гэсэра, которая въ монгольскомъ текстѣ называется Тю-

Въ своихъ Очеркахъ с.-з. Монголіи, IV, 909, я сближалъ эти сказки о Джерканатѣ и Аранъ-тайджи съ дюрбютской духовной повѣстью объ Аю-бодисаттѣ. Подобно тому, какъ Аранъ-тайджи былъ выкраденъ изъ утробы матери Чиланъ-Монгусомъ, такъ Аю-бодисатта былъ похищенъ у матери на третій день по рожденіи богомъ Сайнъ-Гальбинъ-Мингыномъ; похититель заключилъ его въ 365 бомбу или вазъ, вложенныхъ одна въ другую; здѣсь замурованіе въ вазы поставлено вмѣсто пригвожденія. Подобно Арану Аю-бодисатта самъ разрушаетъ стѣны своей тюрьмы. Затѣмъ Аю-бодисатта на конѣ, который былъ воплощеніемъ Бурхана-бакши, спускается, подобно Джерканату и Иринъ-Сайну въ адъ и освобождаетъ грѣшниковъ. Разница въ сюжетахъ заключается въ томъ, что въ алтайскихъ сказкахъ заточенное положеніе и нисхожденіе въ адъ приписано двумъ отдѣльнымъ лицамъ, заточенъ Темиръ-боко или Аранъ-тайджи или верблюдъ (теме), въ адъ спускается для освобожденія заточенныхъ или Джерканатъ, или Алтынъ-Моко, или Иринъ-Сайнъ; въ дюрбютской же повѣсти и заточенное положеніе и нисхожденіе въ адъ приписано одному лицу; заточенъ Аю-бодисатта, онъ же и въ адъ нисходитъ для освобожденія заточенныхъ въ немъ.

енъ-Дзиргаланъ, въ бурятскомъ Тэмуръ-Жиргаланъ, добровольно отправляется въ домъ Мангыса послѣ того, какъ Гэсэръ, отравленный Ботономъ, впалъ въ безчувственное состояніе. Тутъ Мангысъ на мѣстѣ Ерлика; женщина Дзиргаланъ отправилась къ нему съ тою же цѣлью, съ какой Джерканатъ спустился въ подземный міръ. Можетъ быть, въ другихъ варіантахъ и шаманъ назывался Дзиргаланомъ; у Рашидъ-Эддина (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., ч. V, стр. 52) упоминается шаманъ Джиркылъ, которой, подобно Джерканату, былъ приглашенъ ханомъ для излѣченія сына или зятя. Иринъ-Сайнъ, который также, подобно Джерканату спускался въ царство Ерлика, въ одномъ варіантѣ имѣетъ прозвище: Горголтай (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 31). За то что подъ Иринъ-Сайномъ нужно разумѣть шамана, говоритъ какъ будто и разсказъ о томъ, какъ Иринъ-Сайнъ низвелъ чудесный огонь на костеръ (Очерки с.-з. Монг., IV, 478); подобное чудо низведеніе огня съ неба) алтайская легенда приписываетъ Тенгере (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, Казань, 1893, стр. 108); хотя легенда выставляетъ Тенгере противникомъ шамановъ, которые и сгораютъ въ низведенномъ имъ огнѣ, но нужно вѣроятно понимать событіе такъ: сгорѣли ложные шаманы, а огонь низвелъ подлинный шаманъ (ср. въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 290—291).

Первый членъ парнаго Аю-бодисатта я принялъ за Ой встрѣчающееся въ одной калмыцкой сказкѣ въ парномъ имен Ойо-чикиту; это потомъ подтвердилось тѣмъ, что въ рукопис пріобрѣтенной мною впослѣдствіи въ центральной Монголіи содержащей ту же легенду, вмѣсто Аю-бодисатта стоитъ Ой ноинъ *). Редакція калмыцкой сказки говоритъ, что Ойо-Чики былъ воплощеніемъ бога Арья-Бало или Авалокитешвары (Ber mann, Streifereien unter d. Kalmüken); и дѣйствительно, наме на сюжетъ дюрбютской легенды (летающій конь, нисхожде въ адъ) находятся въ санскритской книгѣ Карандавьюха, а ней персонажъ, соотвѣтствующій Аю-бодисаттѣ, спускающій въ адъ, названъ Авалокитешварой **). Если заключенный концентрическія вазы богъ дѣйствительно Арья-Бало, то эти объяснится, можетъ быть, буддійская картина, изображающ субурганъ съ стоящей впереди его фигурой бога Арья-Бало 11 головами и съ 8 руками. Статуя какъ будто стоитъ сн ружи, но это можетъ быть такой-же неловкій пріемъ варварска искусства, какъ изображеніе младенца, находящагося въ утроб на наружной поверхности живота матери. Ламы толкуютъ э картину, какъ символическую; башня будто бы означаетъ мыс Будды, письмена, покрывающія поверхность башни, слово Будд и наконецъ, изображеніе бога Арья-Бало—тѣло Будды. Это, к нечно, толкованіе книжника, толкованіе позднѣйшее, не пре шествовавшее замыслу картины. Вѣроятнѣе всего, что картин задумана подъ вліяніемъ легенды ***).

Кромѣ легенды о заточенномъ Ойо-бодисаттѣ можно ук зать еще и на другую, гдѣ тоже мотивъ заточенія може быть отнесенъ къ Арья-Бало. Я разумѣю ламайскую легенду Балъ-Дорчжи, который убилъ Ландарму, спрятался въ пещер и обратился въ каменную статую съ сложенными ладонями молитву. Я подозрѣваю въ лицѣ Балъ-Дорчжи бога Арья-Бал свои соображенія я высказалъ въ Этн. Обозр., кн. XVII, ст

*) Ойо, Аю ср. съ тюркскими именами медвѣдя: аю, у башкиръ мещеряковъ айю, у алтайцевъ аjи, айу, айыг (Вербицкій, Словарь, К зань, 1884, стр. 10).

**) Летающій конь Бурханъ-бакши не будетъ ли это Абырга-могуст

***) Легенда объ окаменѣвшемъ Авалокитешварѣ указана выше в подстрочномъ примѣчаніи на стр. 176.

Субурганъ.

174, и буду еще говорить объ этомъ въ слѣдующей главѣ. Если я ошибаюсь и картина не изображаетъ бога въ затмѣніи, то все-таки она указываетъ на какія-то отожествленія бога, можетъ-быть, съ тѣмъ пунктомъ въ области звѣздъ, которого представленіемъ служитъ субурганъ.

Амиранъ пытается порвать цѣпь, которою онъ прикованъ; онъ тянетъ ее, и она становится все тоньше и тоньше; къ Великому четвергу она дѣлается такою тонкою, что немного еще усилія, и цѣпь порвется, тогда конецъ свѣту; Амиранъ выйдетъ изъ пещеры и разрушитъ міръ; но на разсвѣтѣ этого дня кавказскіе кузнецы, осетинскіе, чеченскіе, грузинскіе, армянскіе совершаютъ обрядъ: бьютъ три раза молотомъ по наковальнѣ и Амиранова цѣпь снова становится толстою, какою была. Этотъ обрядъ едва ли не пришелъ на Кавказъ изъ ордынской Азіи вмѣстѣ съ самой легендой объ Амиранѣ.

Одинъ памятникъ разсказываетъ, что Чингисъ-ханъ разъ въ годъ совершалъ обрядъ, билъ молотомъ по наковальнѣ. Это онъ дѣлалъ будто бы за тѣмъ, чтобы напоминать себѣ о своемъ ничтожномъ происхожденіи; преданіе говоритъ, что онъ былъ вначалѣ простымъ кузнецомъ, по-монгольски дарханъ или тарханъ*). Это представленіе о Чингисѣ, какъ кузнецѣ было такъ распространено въ Монголіи, что и теперь еще встрѣчаются въ разныхъ другъ отъ друга отдаленныхъ мѣстахъ нѣкоторыя горы, особенно составленныя изъ ноздреватой базальтовой породы, которыя признаются за бывшія кузницы Чингисъ-хана. Одна такая кузница указывается у горы Богдо-улы (Пясецкій, Путеш. въ Китай, I, 79); другая въ пескахъ Кузупчи на Желтой рѣкѣ въ Ордосѣ (Пржевальскій, Монголія, I, 150); «наковальню Чингиса», *Чингисэй дучи* монголы видятъ въ одномъ холмѣ, который находится въ долинѣ р. Куйтунъ, одной изъ вершинъ рѣки Ульцзы, текущей въ оз. Тарей, находящееся близъ Чиндантской станицы въ 15 в. отъ государственной границы на сѣверъ. Холмъ Чингисэй-дучи лежитъ отъ оз. Тарей безъ малаго въ 200 верстахъ, въ земляхъ хошуна князя Хубчинъ-Джононъ-бэйсы. Верхушка холма, если смотрѣть на него издали, кажется

*) Кромѣ Рубруквиса за кузнеца выдаетъ Чингисъ-хана и армянскій историкъ Гайтонъ (Oppert, Presbyter Iohannes, S. 58).

занною *). Другую наковальню Чингисъ-хана монголы ука-
ают на дорогѣ изъ русской Кяхты въ Пекинъ. Гора назы-
ся Дарханъ, т.-е. кузнецъ (Тимковскій, Путеш. въ Китай,
. 191, 202).

урятскіе кузнецы ежегодно совершаютъ обрядъ въ честь
іальнаго кузнечьяго бога Тömöрше; они бьютъ молотомъ по
вальнѣ (Агапитовъ и Хангаловъ, Матеріалы о шаманствѣ
Извѣст. Вост. Сиб. Отдѣла Географ. Общ., т. XIV, №№ 1
стр. 15). У хоринскихъ бурятъ на Агинской степи также
ецы имѣютъ своего кузнечнаго онгона, который называется
анъ-бо; въ честь его совершается обрядъ чрезъ каждые три
; кузнецы льютъ воду на раскаленную наковальню и бьютъ
ей молотомъ (сообщ. г. Дылыковымъ). Очевидно этотъ об-
находится въ связи съ тѣмъ, который приписывался Чин-
-хану. Имя Тömöрше не что иное, какъ Темучинъ или Те-
инъ, какъ по книжному преданію Чингисъ-ханъ будто бы
вался въ молодости до вступленія на ханскій престолъ
ирчи по тюркски „кузнецъ"). Вѣроятно эти монгольскіе об-
и имѣли то же значеніе, какъ и кавказскій; подобно кавказ-
у Чиристи, монгольскій «сынъ неба» заковывалъ своего
а бобыргана или Чингисъ (тоже сынъ неба) клалъ оковы
змѣя Абыргана **).

ъ Ордосѣ, при останкахъ Чингисъ-хана состоитъ особое, по-
ственное сословіе, которое обязано хранить эти останки,
ивать ежегодно поминки по Чингисъ-ханѣ и руководить
это время обрядами; члены этого сословія называются дар-
ами, т.-е. «кузнецами» (дархатъ множ. ч. отъ дарханъ,

) Устное сообщеніе г. Рабданова, посѣтившаго долину Куйтуна.

) Чингису приписывается казнь Хасара, или Тасъ-хара, въ ко-
ихъ я вижу сына Чингиса; тутъ слѣдовательно мы имѣемъ отца,
рый казнитъ своего сына, или зарываетъ его въ землю, или рас-
иваетъ на стѣнѣ; о вѣроятіи того, что подъ стрѣлками Хасаромъ,
ъ-Хара и Шуно скрывается гордый стрѣлокъ, сила котораго угро-
и бѣдствіями обыкновенному человѣчеству, было уже говорено
е. Казнь Хасара, распяленіе на стѣнѣ, напоминаетъ обычай при-
ть летучую мышь къ стѣнѣ. Если Хасаръ тожественъ съ Гэсэ-
, и если въ самомъ дѣлѣ часть разсказовъ о Гэсэрѣ попала въ
ріаду изъ эпоса о летучей мыши, то, можетъ-быть, и разсказъ о
рѣ, распяленномъ на стѣнѣ, принадлежитъ тому же эпосу.

«кузнецъ»). Составную часть обряда представляетъ человѣкъ который въ теченіе дня долженъ стоять неподвижно и называется *алтынъ хатасынъ*, «золотой столбъ», т.-е. тѣмъ же именемъ, какъ и Полярная звѣзда. Какой смыслъ имѣетъ наименованіе хранителей останковъ Чингисъ-хана кузнецами? Не значитъ ли это, что была другая редакція легенды объ Алтынъ-хатасынѣ, и что казнь, на которую онъ былъ осужденъ, была другая; вмѣсто зарыванія въ землю по горло онъ, можетъ-быть былъ прикованъ на цѣпь, и эту казнь надъ нимъ совершили тархаты-кузнецы *)?

Въ сѣверной Монголіи (въ долинѣ р. Дельгиръ-Мурина) г. Дубровой записано преданіе о какихъ-то ушастыхъ людяхъ, заключенныхъ въ горѣ (Изв. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XV, № 1–2, стр. 11); въ этой странѣ прежде жилъ народъ кергесъ, который былъ богатъ серебромъ; ему приписываютъ древнія могилы въ краѣ. Пришелъ народъ съ Сѣвера малаго роста, но съ ушами до земли, прогналъ кергесовъ и овладѣлъ ихъ серебромъ. Эти ушастые (чикитей, чикиту?) были ранѣе заключены между скалъ Алтанъ-Мундурга по однимъ Чингисъ-ханомъ, по другимъ Делгиръ-ханомъ и завалены камнями, но они *пролизали* камни (способъ осво-

---

*) Тарханами назывались также лица, освобожденные за какія-нибудь услуги хану отъ податей и военной службы. Такъ, наприм., по книжному преданію, два человѣка Бадай и Кишликъ, предупредившіе Чингисъ-хана о коварномъ заговорѣ, который противъ него умышляетъ Ванъ кирейскій, получили отъ него званіе тархановъ; отсюда какъ будто слово тарханъ получаетъ значеніе: спасителя отъ гибели „сына неба". По ордосскому преданію семь человѣкъ, оказавшихъ нѣкогда какую-то услугу во время дѣтства князя Гунъ-Билика, получили за это званіе дай-дархановъ. Ордосскіе дархаты также иногда называются дай-дархатъ, шишкитскіе адай-дархатъ (Танг. тиб. окраина Китая, II 245). Не будетъ ли это адай видоизмѣненіемъ тюркскаго джедай (Джедай-ханъ)? Имя тарханъ является иногда и въ связи съ званіемъ шамана: такъ могущественный шаманъ алтайскаго сказанія носитъ названіе Даинъ-тере-тарханъ-бо. Не будетъ ли версіей этого слова имя перваго и могущественнаго алтайскаго шамана Джерканата (Джерканъ-тарханъ), который спустился въ адъ, въ царство Ерлика и нашелъ тамъ прикованнаго сына неба Темиръ-боко? Хотя освобожденіе сына неба приписано другому персонажу, но я думаю, что это сбивчивость и что въ другой редакціи передавалось: Джерканатъ освободилъ „сына неба" и за это получилъ свое имя.

божденія изъ заточенія тотъ же, который употребляетъ собака или конь Амирана), выпли изъ горы и напали на кергесовъ. Какой-то богатырь (потомокъ Гэсэръ-хана) вновь заточилъ ихъ въ гору, но, можетъ-быть, придетъ пора, когда ушастый народъ вновь пролижетъ стѣны своей темницы и нападетъ на людей. Въ той же мѣстности г. Дуброва слышалъ и о повѣрьѣ о миѳическомъ кузнецѣ, хотя и не поставленномъ въ связь съ заточенными ушастыми людьми. На горѣ Ехе-саганъ-тальбу, въ долинѣ Дельгиръ-Мурина живетъ царь кузнецовъ Хархянъ; порою онъ сходитъ съ неба, обращаетъ гору въ наковальню и приготовляетъ стрѣлы, нужныя для борьбы съ злыми духами, служителями Эрлыкъ-хана (Ерликъ-хана); гора такъ и называется Души-хархянъ-ханей, «наковальня царя Хархяна» (ibid., № 5—6, стр. 40). Бурятское преданіе говоритъ о девяти сыновьяхъ Эсеге-Малана, царя неба, которые заняты истребленіемъ злыхъ духовъ и съ этою цѣлью ежедневно бросаютъ на землю девять стрѣлъ (Изв. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XI, № 1—2, стр. 90). Хотя въ этихъ преданіяхъ не говорится о заклепаніи враговъ человѣчества или о наложеніи на нихъ оковъ, все-таки кузнецу (въ варіантахъ можетъ быть девяти кузнецамъ или семи, такъ какъ числа семь и девять эпическіе эквиваленты) приписывалось участіе въ истребленіи злыхъ духовъ *).

Изъ предыдущаго видно, что представленіе о богатырѣ, заточенномъ въ нѣдра земли, не чуждо ордынской Азіи; въ этомъ заточникѣ ордынскій эпосъ видѣлъ демоническій персонажъ, враждебный виновнику и творцу жизни на землѣ. Эти представленія связаны съ легендой о сотвореніи міра и, вѣроятно, пришли въ восточную Европу, на Волгу и на Кавказъ вмѣстѣ съ ордынской космогонической легендой. Представитель темныхъ силъ, змѣеобразный персонажъ, заточенный въ гору, могъ но-

---

*) Въ смоленскомъ заговорѣ двѣнадцать молодцовъ сидятъ на камнѣ подъ ракитовымъ кустомъ въ морѣ, держатъ двѣнадцать молотовъ и бьютъ день и ночь, выбиваютъ чемирь изъ рыжей шерсти, изъ буйной головы (Добровольскій, Смоленскій Сборникъ, Спб., 1891 г., I, 192). Камень въ морѣ, вѣроятно, Алатырь. Въ самарской сказкѣ (Садовниковъ, № 1) двѣнадцать кузнецовъ куютъ двѣнадцать клещей, хватаютъ ими змѣю, бьютъ ее двѣнадцатью молотами и перековываютъ въ коня.

сить на востокѣ имя Абырганъ-могай, «змѣя Абырганъ», имя отъ котораго и произошло, можетъ-быть, кавказское Амиранъ, благодаря тѣмъ фонетическимъ измѣненіямъ, на которыя было выше указано. Вмѣстѣ съ этими представленіями о закованномъ врагѣ неба и вмѣстѣ съ его именемъ (Абырганъ—Амиранъ) съ востока въ восточную Европу пришелъ и обычай кузнецовъ разъ въ году бить молотомъ по наковальнѣ.

Обратимся теперь къ содержанію грузинскаго романа. Онъ состоитъ изъ слѣдующихъ двѣнадцати главъ:

1) Вступленіе.
2) О Бадрѣ.
3) О Носарѣ.
4) Объ Амиранѣ.
5) Анбри.
6) Индусъ.
7) Пиръ у Амирмумли.
8) Харапана.
9) Сепедавлъ.
10) Солнце-витязь.
11) Кровавая месть (за смерть Солнца).
12) Освобожденіе Балха.

Изъ этихъ одиннадцати главъ похожденія Амирана описываются только въ трехъ главахъ: въ 4, 7 и 8; въ остальныхъ онъ только упоминается и служитъ только механической связью главъ съ романомъ. Изъ этихъ остальныхъ болѣе прочно къ дѣйствительно амирановскимъ главамъ, т.-е. къ такимъ, въ которыхъ разсказъ идетъ о самомъ Амиранѣ, привязаны главы 2 и 3, т.-е. о Бадрѣ и Носарѣ; съ присоединеніемъ этихъ главъ, всего амирановскихъ главъ, будетъ 5; въ другихъ семи Амиранъ не выступаетъ, какъ главное дѣйствующее лицо. Только эти амирановскія главы представляютъ сходные сюжеты съ ордынскими сказками. Остальныя же главы не содержатъ въ себѣ никакихъ намековъ на ордынскій фольклоръ, по крайней мѣрѣ на мой взглядъ. Поэтому навязывается мысль, что первоначально повѣсть объ Амиранѣ состояла только изъ этихъ пяти главъ 2, 3, 4, 7 и 8, а остальныя: 5. 6, 9, 10, 11 и 12 приставлены къ повѣсти позднѣе. И если приглядѣться къ этимъ пяти настоящимъ амирановскимъ главамъ, то нельзя не замѣтить между ними нѣкоторыхъ родственныхъ отношеній, тогда какъ вторая половина романа такого единства съ амирановскими главами не показываетъ. Эти пять главъ не только объединяются тѣмъ, что содержатъ отраженія ордынскихъ темъ; единство ихъ болѣе тѣсное; въ большинствѣ случаевъ онѣ представляются, какъ это мы сейчасъ увидимъ, отголосками монгольской повѣсти о Гэсэрѣ

2 главѣ о Бадрѣ и 3 о Носарѣ Амиранъ еще не выступ-
на подвиги; первая разсказываетъ о Бадрѣ, какъ его
злой Бакбакъ; вторая о томъ, какъ Носаръ отправился
ждать Бадра, но въ свою очередь былъ унесенъ тѣмъ же
комъ; только послѣ этого на сцену выводится наконецъ
-Амиранъ, который и освобождаетъ обоихъ плѣнниковъ.
зѣ главы представляютъ двѣ отдѣльныя сказки, которыя
ы между собой тѣмъ, что плѣнъ героя какъ одной, такъ
ой сказки разрѣшенъ Амираномъ. Такой способъ цемен-
нія сказокъ при составленіи изъ нихъ цѣлаго свода на-
етъ бурятскую Гэсэріаду; г. Хангаловъ увѣряетъ (см. въ
й книгѣ Танг. тиб. окраина Китая, II, 115), что бурятскіе
ники часто на выручку главнаго героя сказки выводятъ
, такъ что получается цѣлая цѣпь сказокъ, объединен-
появленіемъ на выручку Гэсэра. Въ подтвержденіе этого
ія г. Хангалова, какъ на примѣръ одной такой сказки,
указать на сказку о богатырѣ Алтынъ-Шагай, записан-
иссіонеромъ о. Затопляевымъ и напечатанную въ Зап.
Сиб. Отдѣла И. Р. Геогр. Общ. по этн. т. I, в. 2, стр. 1—29.
казъ о Бадрѣ есть не что иное, какъ сокращенное со-
ніе тюркской сказки о Джиртушлюкѣ или Иртушлюкѣ,
я записана у татаръ Тобольск. губ. (Radloff, Proben, IV,
а также есть и у киргизъ. Бадръ добываетъ морскую ца-
и возвращается съ нею домой, но останавливается на
ъ въ опасномъ мѣстѣ (городъ дэвовъ), несмотря на пре-
дѣніе Усиба, и Бакбакъ уноситъ Бадра вмѣстѣ съ дѣви-
ренъ, въ Ж. М. Н. Пр., 1895, мартъ, отд. 2, стр. 6).
ртушлюкъ добываетъ дѣвицу, дочь Барса Кильмеса; хо-
ркская сказка не выдаетъ ее за морскую царевну, но я
ѣваю, что подъ Барса Кильмесомъ подразумѣвается мор-
удовище Анъ Долманъ, котораго убиваетъ Гэсэръ; см. объ
въ моей статьѣ: «Дочь моря въ степномъ эпосѣ» (Этногр.
, кн. XII, стр. 47); основаніемъ къ такому предположенію
гъ нѣкоторыя сходныя подробности; Джиртушлюкъ ѣдетъ
рса Кильмесу съ товарищами; Гэсэръ также; въ сказкѣ о
ушлюкѣ является топоръ-самосѣкъ, у Гэсэра—сабля, вы-
вающая сама собою изъ ноженъ, очевидно жаждущая кро-
питія; Джиртушлюкъ убиваетъ Кильмеса; Гэсэръ убиваетъ

Долмана: послѣ того товарищи Джиртушлюка спорятъ, кому должна принадлежать дочь Кильмеса; товарищи Гэсэра спорятъ о женѣ Долмана. Изъ этого тожества Барса Кильмеса съ Анъ-Долманомъ вытекаетъ выводъ, что Барса Кильмесъ такое же морское чудовище, какъ и Долманъ, что дочь Барса Кильмеса, подобно красавицѣ въ грузинскомъ романѣ, есть морская царевна. Заповѣдь и ея несоблюденіе есть и въ тюркской сказкѣ, только содержаніе ея другое; Джиртушлюку запрещено ложиться въ ночную постель нагимъ, онъ не исполнилъ этой заповѣди и дѣвица была унесена. Впрочемъ въ началѣ сказки есть эпизодъ, въ которомъ является тотъ же самый запретъ, какъ и въ грузинскомъ романѣ. Отецъ Джиртушлюка возвращается съ 9-ю невѣстами для своихъ девяти сыновей, его предупреждаютъ не останавливаться въ опасномъ мѣстѣ, вмѣсто города дэви тутъ змѣиное царство; онъ пренебрегъ предостереженіемъ и принужденъ былъ дать обѣщаніе, отдать своего сына Джиртушлюка на службу царю змѣй.

Въ 3-й главѣ Носаръ отправляется спасать Бадра изъ плѣна, но вмѣсто освобожденія, самъ попадаетъ въ неволю къ тому же Бакбаку. Эта глава есть только повтореніе предыдущей. Теперь выходитъ, наконецъ, на сцену Амиранъ; это четвертая глава романа. Амиранъ находитъ у подошвы одной горы пещеру, около которой сидитъ красный гигантъ; это царь гигантовъ, у котораго дэвы истребили все войско. Гигантъ присоединяется къ Амирану и принимаетъ участіе въ походѣ противъ Бакбака Эта тема записана на Кавказѣ и какъ устное народное преданіе. Въ ишавской и картаминской версіяхъ Амиранъ выстрѣлилъ по оленю, олень убѣжалъ въ башню; въ башнѣ лежитъ мертвый человѣкъ (Цамцумъ) и держитъ письмо; въ письмѣ онъ проситъ отмстить убійцѣ Бакбакъ-дэву; кто за это возмется, тому обѣщаетъ оружіе и коня. Исторія кончается тѣмъ, что Амиранъ освобождаетъ плѣнниковъ и убиваетъ Бакбака (Хахановъ I, 22 и 36).

Сходный эпизодъ находится въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ. Ханъ-Гужиръ наѣзжаетъ на лежащаго въ полѣ богатыря Хухудоя, у котораго обращенная къ землѣ сторона тѣла уже сгнила до голыхъ костей. Хухудой даетъ Ханъ-Гужиру ножъ чтобы убить Нарапъ-Гэрэла, который нѣкогда побилъ Хухудоя

и привелъ его въ такое жалкое состояніе (Зап. Вост. Сиб. Отдѣла И. Р. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 61). Та же тема въ русской сказкѣ объ Урусланѣ Лазаревичѣ; на мѣстѣ Хухудоя лежитъ въ полѣ голова богатыря Расланея; въ кавказской сказкѣ о Каурбекѣ, сынѣ Аслана, на этомъ мѣстѣ остовъ и черепъ Каурбекова дѣда Хасана (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, IX, отд. II, стр. 48 и слѣд.); красный гигантъ, царь гигантовъ грузинскаго романа и мертвое тѣло Цамцума народнаго устнаго преданія стоятъ на мѣстѣ бурятскаго Хухудоя, рускаго Расланея и кавказскаго Хасана; Бакбакъ романа и устнаго преданія отвѣчаетъ бурятскому Наранъ-Гэрэлу, русскому Зеленому царю Огненный щитъ, Пламенное копье и кавказскому хану, царствующему въ царствѣ мрака.

Въ одной изъ предыдущихъ главъ я уже высказался за тожество Ханъ-Гужира съ Гэсэръ-ханомъ *), поэтому можно сказать, что и 4 глава романа стоитъ если не въ прямомъ, то въ косвенномъ отношеніи къ монгольской повѣсти.

Изъ пяти главъ грузинскаго романа разсмотрѣны три, и изъ нихъ двѣ дали или прямыя, или косвенныя указанія на повѣсть о Гэсэрѣ. Этимъ, какъ будетъ видно далѣе, параллели между грузинскимъ романомъ и монгольской повѣстью не ограничиваются.

---

*) На параллели между Гэсэріадой и сказкой о Ханъ-Гужирѣ указано выше на стр. 81, а также въ моей статьѣ: „Монгол. сказаніе о Гэсэръ-ханѣ“ въ Вѣстн. Европы, 1890, сент., стр. 155. По шаманскому повѣрью бурятъ семь звѣздъ Большой Медвѣдицы — это семь чашъ, сдѣланныхъ изъ череповъ семи братьевъ Хожоровыхъ кузнецовъ (хожори долонъ дархадъ), поднесенныхъ Гэсэромъ его небесной бабушкѣ (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 126); по Гэсэріадѣ эти звѣзды—семь чашъ изъ череповъ семи паршивыхъ (ходжугуръ) братьевъ кузнецовъ (долонъ ходжугуръ дархатъ); въ бурятской версіи эти семь братьевъ сыновья Хожира (Танг. тиб. окраина Китая, II, 82, 83). Очевидно бурятскія имена Хожоръ и Хожиръ произошли изъ ходжугуръ черезъ обычную въ бурятскомъ замѣну звука *дж* звукомъ *ж* и чрезъ обычное опущеніе слога *гу*. Если мы допустимъ такія замѣны въ словѣ *ходжугуръ*, мы получимъ форму *хожуръ*, близкую къ формамъ Хожоръ и Хожиръ. Вѣроятно въ связи съ этими же формами стоитъ и Гужиръ шаманско-бурятскихъ космогоническихъ сказаній, небесный кузнецъ, изобрѣтатель кузнечнаго дѣла; см. Агапитовъ и Хангаловъ, Матеріалы о шаманствѣ въ Изв. Вост.-Сиб. Отд. И. Р. Геогр. Общ. т. XIV, в. 1—2, стр. 3 и 8).

Въ Сванетіи записана сказка о Касарѣ, которая представляетъ полнѣе подробности изъ сказки о Ханъ-Гужирѣ (Сборникъ матеріаловъ для опис. мѣстн. племенъ Кавказа, в. X, стр. 163 и слѣд.). Сказка начинается съ того, что у одного царя (касаръ) было три дочери; отъ младшей изъ нихъ родился мальчикъ, нижняя половина изъ серебра, верхняя изъ чистаго золота; это и есть герой сказки; имени ему сказка не даетъ. Царь (не ясно, тотъ ли же самый или другой) посылаетъ его къ западному царю сватать его дочь. Западный царь предварительно требуетъ исполненія нѣсколькихъ опасныхъ порученій; царевичъ исполняетъ ихъ при помощи совѣтовъ невѣсты; третья задача была объѣздить дикую лошадь (это былъ самъ царь въ обращенномъ видѣ). Царевичъ идетъ за совѣтомъ къ дочери царя; она велитъ ему идти къ кузнецу и заказать тридцатифунтовый желѣзный молотокъ и двухъ-пудовыя желѣзныя стремена; царевичъ сѣлъ на коня и молоткомъ укротилъ его. Царь принужденъ отдать дочь, но когда царевичъ увезъ ее, царь посылаетъ за ней погоню. Погоня догнала убѣжавшихъ, но вѣщая царевна обратила царевича въ монаха, коня въ церковь, а сама обратилась въ икону *).

Царевичъ это Ханъ-Гужиръ; у него тѣло также въ нижней половинѣ серебряное, въ верхней изъ чистаго золота (Зап. Вост. Сиб. отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 62); онъ ѣдетъ сватать дочь царя Гули-хана и долженъ исполнить нѣсколько его порученій, при чемъ ему помогаетъ совѣтами дочь Гули-хана; одно изъ порученій укротить собаку Гуниръ; Ханъ-Гужиръ идетъ къ невѣстѣ и та совѣтуетъ ему предварительно отправиться къ кузнецамъ и заказать желѣзный обручъ, цѣпь и желѣзный треногъ для собаки (стр. 67). Когда Ханъ-Гужиръ воз-

---

*) Въ ламайско-тангутской легендѣ Балъ-Дорджи, убившій нечестиваго и злого царя Ландарму, убѣгаетъ, прячется въ пещеру и сидитъ неподвижно въ позѣ поклонной статуи; за нимъ послана погоня, которая доѣзжаетъ до пещеры, видитъ въ ней неподвижную фигиру, принимаетъ ее за (священную) статую и возвращается безъ результатовъ. Эту статую въ пещерѣ и теперь указываютъ въ сѣверномъ Тибетѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 200, 249) и ходятъ къ ней на поклоненіе. Этотъ мотивъ встрѣчается и въ русскихъ сказкахъ; за убѣгающей съ мужемъ женщиной гонится мать убитаго змѣя или Кащея.

лся съ невѣстой домой, на него сдѣлалъ нападеніе какой-
нгысъ; смыслъ этого эпизода утраченъ. Сванетская сказ-
етъ объясненіе; это была погоня, посланная Гули-ха-
); въ бурятской сказкѣ Гули-ханъ убитъ Гужиромъ до от-
невѣсты; такой исходъ сдѣлалъ невозможной прежнюю ре-
), которая была, можетъ быть, похожа на сванетскую.
нетская сказка — это сказка о Ханъ-Гужирѣ, къ которой
кено начало изъ монголо-тибетской сказки о Ердени-Хара-
Въ этой послѣдней три дѣвицы, дочь царя и двѣ ея слу-
, удаляются изъ царства и встрѣчаютъ царевича изъ дру-
арства; служанки обѣщаютъ, одна горстью лоскутьевъ
сто человѣкъ, другая горстью муки накормить сто чело-
а царевна родить мальчика съ золотой грудью. Царе-
кенится на царевнѣ; она родитъ обѣщаннаго мальчика, но
нки зарываютъ его, оставляютъ только послѣдъ. Мать
ена отъ ложа царевича (Ssanang Ssetzen, Gesch. d. Ost-
, 428). Въ сванетской сказкѣ три дочери „касара", т.-е.
по требованію злой мачехи были брошены въ яму, но онѣ
ись и пришли ко двору одного царя; по аналогіи съ мон-
ибетской сказкой это не ихъ отецъ, а новое лицо; стар-
естры обѣщаютъ: одна выткать коверъ, который всѣхъ
ныхъ прикроетъ, другая сковать чашу, которая всѣхъ
ныхъ накормитъ, а третья родить мальчика съ золотой
й половиной тѣла. Старшія сестры подмѣняютъ сына млад-
енкомъ, а самого бросаютъ въ воду подъ мельницей. Мужъ
ь привязать несчастную мать къ пню у перекрестка трехъ
ь. Къ этой надставкѣ сванетская сказка еще приставила
изъ урянхайской сказки объ Ерь-Сару. Отецъ трехъ до-
по требованію злого существа Джельбага (которое на мѣстѣ
и сванетской сказки) бросаетъ ихъ въ степи, но онѣ спас-
ютъ гибели; онѣ обѣщаютъ тремъ своимъ женихамъ услуги
дѣ выше описанныхъ; старшія сестры завидуютъ младшей.
ютоголоваго мальчика бросаютъ въ воду, а на его мѣсто
ть крота. Мужъ, бросивъ жену въ степи, укочевываетъ.
ки с.-з. Монг., IV, 443).

По аналогіи съ русскими сказками о Кащеѣ нужно будетъ и въ
сѣ бурятской сказки признать мать Гули хана.

Сванетская сказка озаглавлена «Касаръ», т.-е. царь; кäсä кäсур по-сванетски «царь» (Сборн. мат. для опис. мѣстн. и п Кавказа, в. X. стр. 121). но сказка не о царѣ, а о царевичѣ поэтому я думаю, что это собственное имя царевича, судьба которого похожа на судьбу Ердени-Харалика и Ерь-Сару; въ виду сходства съ бурятской сказкой я думаю, что въ имени Касаръ нужно признать бурятское имя Гужиръ, только дошедшее сюда не въ бурятскомъ, а монгольскомъ произношеніи Гэсэръ (или Хасаръ).

Нахожденіе сказки о Касарѣ на Кавказѣ можетъ повести къ заключенію, что грузинскій романъ заимствовалъ содержаніе для своей 4-й главы изъ народныхъ кавказскихъ сказаній или изъ ихъ варіантовъ; такъ какъ сванетская сказка полнѣе, а соотвѣтствующая глава въ романѣ обрывочна и не стройна, и такъ какъ дополненія или излишки, какіе находятся въ сванетской сказкѣ противъ романа, оказываются также и въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ, то отсюда слѣдуетъ, что никоимъ образомъ пріоритетъ не можетъ принадлежать роману; нельзя думать, чтобы кавказскій сказочникъ, познакомившись съ грузинскимъ романомъ, самъ сдѣлалъ къ нему дополненія—тогда бы они не оказались въ бурятской сказкѣ, или ихъ нахожденіе въ бурятской сказкѣ пришлось бы объяснять необычайно счастливой случайностью. Слѣдовательно послѣдовательность будетъ такая: сначала сказка о Ханъ-Гужирѣ или какой-нибудь ея не найденный или забытый варіантъ на востокѣ, въ которомъ вмѣсто Гужиръ стояло или Гэсэръ или Хасаръ; потомъ сказка о Касарѣ на Кавказѣ, и, наконецъ, глава грузинскаго романа.

Можетъ быть и имена: Носаръ въ романѣ и Усуръ въ кавказскихъ народныхъ сказаніяхъ, встрѣчающіяся рядомъ съ Бадромъ или Бадри, намекаютъ на имя монгольскаго Гэсэра *).

---

*) Г. Марръ принимаетъ имя Усипъ за христіанское Іосифъ (Ж. М. Нар. Пр. 1895, апрѣль, стр. 364). Не ордынское ли оно? Тема о прикованномъ или о неподвижно лежащемъ на одномъ мѣстѣ до скончанія міра находится въ повѣсти о Гэсэрѣ; она прикрѣплена къ Мэмбыру, брату Гэсэра; въ варіантахъ могла встрѣчаться въ соединеніи и съ именемъ самаго Гэсэра: отголосокъ такой редакціи можно видѣть въ зайсанскомъ преданіи о Сартактай-Кэзэрѣ, заваленномъ горой (см. выше стр. 173). Имя Гэсэръ въ киргизскомъ повидимому обращалось въ

Имя Бадръ подъ формою Бадри встрѣчается и въ народныхъ кавказскихъ сказаніяхъ рядомъ съ Амираномъ и при томъ при сходномъ сюжетѣ. Братья Амирана Бадри и Мусырби (въ варіантахъ Усупъ, Усаби, Усуръ, Висибъ, Висибръ) были унесены чудовищемъ или чудовищной птицей Пакондзи; Амиранъ хочетъ освободить братьевъ. Для этого онъ убиваетъ быка или буйвола и помѣщается въ его шкурѣ. Пакондзи принимаетъ чучело за тушу, беретъ его въ когти и относитъ въ свое жилище, гдѣ уже находились братья Амирана. Амиранъ убиваетъ Пакондзи (Вс. Миллеръ, Осетинск. этюды, I, 59 и 145). Эта сказка передаетъ тотъ же сюжетъ, который послужилъ содержаніемъ 2 и 3 главъ романа. Бадри и Мусырби, унесенные птицей Пакондзи, это Бадръ и Носаръ, унесенные Бакбакомъ; какъ тамъ, такъ и тутъ плѣнниковъ освобождаетъ Амиранъ, только въ романѣ нѣтъ разсказа о шкурѣ быка, въ которую прятался Амиранъ; полетъ на птицѣ есть, только разсказанъ иначе. Амиранъ приходитъ къ замку, въ которомъ заключены Бадръ и Носаръ. Стѣна такъ высока, что на нее не было возможности взобраться. Сзади крѣпости были деревья и при нихъ источникъ; туда изъ крѣпости прилетали птицы и опять улетали обратно въ крѣпость. Амиранъ схватилъ одну изъ нихъ за крылья и на ней влетѣлъ въ крѣпость; здѣсь онъ убилъ Бакбака и освободилъ Бадра и Носара.

Вопросъ, который тутъ неизбѣжно предъявляется, романъ ли далъ матеріалъ для народной сказки о Пакондзи и братьяхъ Амирана, или наоборотъ, романистъ воспользовался фольклоромъ, рѣшается согласно съ высказанными выше соображеніями о взаимныхъ отношеніяхъ грузинскаго романа, сванетской сказки о Касарѣ и бурятской о Гужирѣ. Если возможно допустить происхожденіе 4-й главы романа отъ восточно-ордынскихъ сказаній,

---

Козу и Козай (см. выше 71), въ таранчинскомъ въ Бозы (Radloff, Proben, VI, 211), въ алтайскомъ въ Музыкай (Вербицкій, Алтайск. инородцы, М. 1893, стр. 101); та же форма вѣроятно и въ имени киргизскаго богатыря Джасыбая, который самъ себя завалилъ горой (см. выше стр. 206); на нарѣчіяхъ западныхъ тюрковъ это имя получило бы видъ Ясибай (киргизск. джакесы, татарск. якши). Кавказское Усипъ то можетъ быть киргизское Джасыбай съ отсѣченнымъ концомъ *ай*, но я не знаю, встрѣчаются ли такія усѣченія въ тюркскомъ языкѣ.

то тоже самое надо сдѣлать и для 2 и 3 главы, если и д: нихъ найдутся параллели въ ордынскомъ фольклорѣ, а онѣ ест Такъ, напримѣръ, полетъ Амирана въ шкурѣ *), которую несет по воздуху птица Пакондзи, напоминаетъ Гэсэра, спящаго в бубнѣ, который несетъ по воздуху шаманъ.

Птица, которая переноситъ Амирана въ замокъ, напоминает птицу хохотуня, которая указываетъ дорогу Уруслану Залазар вичу къ Зеленому царю. Этотъ эпизодъ стоитъ рядомъ съ ра сказомъ о Расланеевой головѣ, которому въ бурятской сказк о Гужирѣ соотвѣтствуетъ разсказъ о Хухудоѣ. Подобно тому какъ въ русской сказкѣ эти двѣ темы: 1) о птицѣ хохотунѣ 2) о Расланеевой головѣ стоятъ рядомъ, такъ и въ грузинском романѣ обѣ темы стоятъ въ одной главѣ. Амиранъ ѣдетъ к замку, дорогой встрѣчаетъ краснаго гиганта (въ устномъ пр данiи мертваго Цамцума), отвѣчающаго богатырю Расланею, потомъ ловитъ у дерева птицу, на которой перелетаетъ через стѣну замка—это мѣсто романа соотвѣтствуетъ разсказу о том какъ Урусланъ увидѣлъ слетѣвшихся къ дереву птицъ хохотуне схватилъ одну изъ нихъ и она доставила его въ недоступн

*) Въ ламаiской легендѣ, переданной мнѣ г. Рабдановымъ, одн царь обращается къ Бурхану-бакши съ вопросомъ, какая судьба жде родившуюся у него дочь; Бурханъ-бакши говоритъ, что она выйде замужъ за самого послѣдняго нищаго. Птица Ханъ-Гариди задума помѣшать исполненiю предсказанiя и съ этою цѣлью похитила роди шуюся дѣвочку и занесла въ свое гнѣздо; она носила въ гнѣздо тѣ погибшихъ жавотныхъ и кормила плѣнницу. Когда дѣвица стала взр слою, Ханъ-Гариди спрашиваетъ Бурхана-бакши, сбылось ли его пре сказанiе. Тотъ отвѣчаетъ, что сбылось, что дѣвица живетъ съ нищи и имѣетъ отъ него уже двухъ дѣтей. Такъ дѣйствительно и был Оказалось, что однажды Ханъ-Гариди увидѣлъ въ степи лежащую т шу оленя и началъ спускаться къ ней, чтобъ унести въ гнѣздо. Воз оленя стоялъ нищiй; услышавъ шумъ крыльевъ огромной птицы, ч ловѣкъ испугался, спрятался въ оленя и вмѣстѣ съ нимъ былъ отн сенъ въ гнѣздо; тамъ онъ вышелъ изъ тѣла оленя, встрѣтился съ д вицей и сталъ съ ней жить. Совершенно та же сказка записана Кавказѣ у чеченцевъ (Сборн. свѣд. о кавказск. горцахъ, в. I, стр. 36 42); вмѣсто Бурхана-бакши здѣсь пророкъ Сулейманъ, вмѣсто Гари двѣ птицы: анкаа и филинъ; вм. оленя конь. Вотъ еще случай, г сближаются Гариди и Соломонъ, но не совпадаютъ, какъ въ случаях указанныхъ на стр. 195.

жилище Зеленаго царя, отвѣчающаго Бакбаку. Въ русской сказкѣ не говорится, что Урусланъ былъ перенесенъ птицей; онъ остается верхомъ на лошади, но птица велитъ ему завязать глаза; затѣмъ, по ея приказанію, конь ступаетъ два, три шага; Урусланъ развязываетъ глаза и видитъ себя уже у жилища Зеленаго царя; очевидно птица хохотунъ перенесла его вмѣстѣ съ конемъ при помощи своей вѣщей силы *).

Въ 5 главѣ романа насъ можетъ заинтересовать имя Амбри или Амбра, которое встрѣчается и въ кавказскихъ народныхъ сказаніяхъ объ Амиранѣ. Романъ разсказываетъ, что Амиранъ былъ задѣтъ фразой, что есть герой не хуже его, Амирана, это арабъ Амбри. Амиранъ хочетъ испробовать свою силу въ поединкѣ съ Амбри и отправляется искать его, но встрѣчаетъ отрядъ людей въ черныхъ траурныхъ платьяхъ; узнаетъ отъ нихъ, что Амбри умеръ и возвращается въ свой домъ—разсказъ, согласный съ народнымъ разсказомъ объ Анбри, но безъ подробностей послѣдняго; по крайней мѣрѣ, ихъ я не замѣчаю въ изложеніи романа, сдѣланномъ г. Греномъ **).

Съ именемъ Анбри въ народныхъ преданіяхъ соединены два мотива: 1) соперничество въ физической силѣ и 2) неподъемное тѣло. Оба мотива, хотя и не въ такой ясности, могутъ быть замѣчены въ тангутской Гэсэріадѣ при имени Кала-Мэмбыръ; онъ, во-1-хъ вступаетъ въ бой съ желѣзнымъ Асыномъ, во-2-хъ, обращается въ неподвижную каменную массу. Выше (стр. 362) я указалъ на двѣ другія сходныя формы: Земпыръ и Джангбыршы (Джангбыр-шы); Земпыръ находится въ той же тангутской версіи Гэсэріады; это противникъ Гэсэра, котораго Гэсэръ вбиваетъ въ землю; интереснѣе другая форма Джангбыршы;

*) Въ Шахъ-намэ дорогу къ бѣлому диву, который соотвѣтствуетъ Зеленому царю русской сказки, показываетъ Рустему также взятый силою и привязанный къ стремени Ауладъ (В. Ѳ. Миллеръ, Экскурсы, 103).

**) Тутъ нѣтъ гроба, нѣтъ ноги, которая волочится по землѣ. Рыцарь, одѣтый весь въ желѣзные доспѣхи, съ которымъ бьется Амбръ, могъ бы напомнить желѣзнаго Асына, котораго встрѣтилъ Мэмбыръ, но онъ пораженъ не въ горло. Процессія съ печальной колесницей находится въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ; это колесница съ его останками, которая въ одномъ мѣстѣ остановилась и не пошла далѣе. „Неподъемность“ распространена на всю колесницу.

такъ называется ханъ въ киргизской сказкѣ, съ которымъ в юетъ Козай, по моему мнѣнію, стоящій на мѣстѣ Гэсэра; этого хана скованный конь, заключенный въ желѣзный домъ, что напоминаетъ заточеннаго Мэмбыра. Въ той же киргизск сказкѣ Козай вступаетъ въ бой съ Темиръ-баемъ, имѣющи желѣзное тѣло за исключеніемъ горла; это опять намекъ на Г сэріаду, на желѣзнаго Асына, противника Мэмбыра. Это в располагаетъ къ тому, чтобы отожествить Джангбыршы съ Мэ быромъ и Земпыромъ. По этимъ отрывкамъ можно возстав вить такой эпизодъ въ сказаніи о Гэсэрѣ: Гэсэръ, который св чала носилъ имя Джоро или Зора, вступилъ въ бой съ проти никомъ, который назывался Земпыромъ, а въ варіантахъ Джав быромъ или Мэмбыромъ; бой кончился побѣдой Гэсэра надъ пр тивникомъ, который обратился въ скалу, т.-е. въ неподъемну массу. Въ другихъ варіантахъ неподъемность могла предшеств вать битвѣ соперниковъ и битва могла получить другой исход словомъ, разсказъ становился ближе къ нашему стиху о Аникѣ *). Это легенда о двухъ соперникахъ, о царѣ неба и с сынѣ, о кототорой шла рѣчь въ предыдущей главѣ **). Ка тамъ было сказано, легенду могли принести на Волгу хазар одинъ варіантъ былъ ими пріуроченъ къ снѣжнымъ вершина Кавказа, другой передавался, можетъ-быть, ближе къ уйгурско преданію — соперники выказывали свою силу и превосходс передъ дворомъ Хазаръ-хагана; этотъ послѣдній варіантъ сох нился въ разсказѣ житія солунскихъ братьевъ; одинъ изъ с перниковъ, представшихъ передъ ханомъ, назывался Кирилл другой Замврій; можетъ-быть, въ этотъ варіантъ былъ включе

*) Встрѣча Кала-Мэмбыра съ желѣзнымъ Асыномъ произошла т кимъ образомъ. Кала-Мэмбыръ у какого-то китайца отнялъ желѣзны ящикъ и разбилъ его; изъ ящика выскочилъ желѣзный Асынъ и бро сился въ бой съ Кала-Мэмбыромъ. Въ такомъ же родѣ въ русских сказкахъ происходитъ встрѣча съ Смертью; она выскакиваетъ из торбы.

**) Въ бурятской легендѣ о сотвореніи міра богъ, посылающій утк на дно морское, называется Сомболъ (Зап. Вост. сиб. Отд. Геогр. Общ по этн., т. I, в. 2, стр. 65, 66); въ алтайской Сенбиль (Вербицкій, Ал тайскіе инородцы, стр. 92; о. Ландышевъ, Космог. алт. инор. въ Пра восл. Соб., 1886, мартъ) помощникъ бога творца, получающій потом имя Майдари (по тибетски Шянба).

и разсказъ о процвѣтшемъ костылѣ, который въ житіи не уцѣлѣлъ, но сохранился въ болгарской легендѣ о трехъ проповѣдникахъ и въ кавказскомъ преданіи о боѣ Христи съ Амираномъ. Если соображенія о родствѣ кавказскаго Анбри или Анбра съ ордынскими формами Мэмбыръ, Земпыръ и Джангбыршы, отъ которыхъ кавказская форма отличается только инціаломъ и въ одномъ случаѣ приставкой въ концѣ, будутъ наукою приняты, то пріоритетъ грузинскаго романа въ отношеніи къ устнымъ сѣверо-кавказскимъ преданіямъ долженъ быть устраненъ; Анбръ попалъ въ романъ изъ сѣверныхъ преданій, а не наоборотъ.

Въ 6-й главѣ говорится о какомъ-то Индусѣ; тутъ нѣтъ ничего, что напоминало бы или сюжеты ордынскаго фольклора или сюжеты кавказскихъ народныхъ преданій.

Въ седьмой главѣ описывается пиръ у царя Амирмумли, который собирается женить своихъ трехъ сыновей; въ 8-й описывается, какъ Амиранъ добывалъ красавицу Хварашану. Эти двѣ главы содержатъ въ себѣ намекъ на романъ Аденета, для котораго А. Н. Веселовскій указалъ параллель въ Тысячѣ и одной ночи (А. Н. Веселовскій, «Сказанія о красавицѣ въ теремѣ» въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXCVI, отд. 2, стр. 205).

Амиранъ ѣдетъ добывать красавицу Хварашану; дорогой встрѣчаетъ три талисмана: 1) мѣднаго человѣка съ мечемъ, живущаго въ скалѣ; 2) мѣднаго льва, отъ рычанія котораго набѣгаетъ множество львовъ; герои ихъ бьютъ, но они не уменьшаются, и только, когда Каосъ раздробляетъ мѣднаго льва, все исчезаетъ; 3) мѣднаго человѣка съ трубою; при каждомъ трубномъ звукѣ прибываютъ новыя войска. Амиранъ добываетъ Хварашану; при этомъ описывается завоеваніе сада, изъ котораго принесло яблоко, а потомъ бой съ Самуромъ или Шапуромъ.

Въ романѣ Аденета три невѣсты, три сестры, дочери царя Маркадигаса (у Жирардена три дочери Nubiens'a, царя Арменіи); за нихъ сватаются три царя. И въ грузинскомъ романѣ три невѣсты, дочери царя Аспана; за нихъ сватаются три царя. Въ романѣ Аденета сватающіеся цари подносятъ Маркадигасу три чудесныхъ подарка: золотую насѣдку съ цыплятами, золотого трубача, предупреждающаго объ опасности, и летучаго деревяннаго коня. Эти дары какъ будто явились въ грузинскомъ романѣ

подъ видомъ трехъ талисмановъ; одинъ талисманъ даже почти совпадаетъ съ однимъ изъ подарковъ; это мѣдный трубачъ, только послѣдствія трубныхъ звуковъ здѣсь другія. Летанія на конѣ, какъ въ романѣ Аденета, въ грузинскомъ романѣ нѣтъ; имя Самура или Шапура напоминаетъ Сабура въ «Тысяча одной ночи»; Сабуръ отецъ невѣсты, которая соотвѣтствуетъ Кларомондинѣ романа Аденета.

Приведенныя параллели указываютъ на персидскій источникъ, но сюжетъ этотъ встрѣчается и въ монгольскихъ и въ русскихъ сказкахъ, съ тою разницею однако, что дѣвица сама оставляетъ героя, а не уносится постороннимъ лицомъ, какъ у Аденета. Схема народныхъ сказокъ такая; юноша пріобрѣтаетъ талисманъ, при помощи котораго онъ похищаетъ дѣвицу и относитъ ее на островъ, но она отъ него убѣгаетъ; тогда онъ посредствомъ другого талисмана придаетъ ей уродливый видъ; дѣвица покоряется; сказавшись лѣкаремъ, онъ посредствомъ третьяго талисмана возвращаетъ ей прежній видъ. Я записалъ тибетскую сказку, въ которой первый талисманъ въ видѣ трости; на этой трости онъ относитъ дѣвицу на островъ; когда она отъ него исчезла, онъ находитъ кустарникъ, листья котораго даютъ лицу безобразный видъ, и другой, листья котораго возстановляютъ благообразіе. Въ малорусской сказкѣ, которую я слышалъ въ Полтавской губерніи, казакъ Мамарыга летаетъ на конѣ Гиверь, который здѣсь вмѣсто трости; вмѣсто листьевъ здѣсь ягоды кустарника; Мамарыга угостилъ ими царевну, и тѣло ея покрылось рогами; выдавъ себя за лѣкаря, онъ возвратилъ ей ея прежнее состояніе *).

Въ романѣ Аденета Клеомадесъ летаетъ на конѣ, залетаетъ въ иностранное царство, и похищаетъ тамъ дѣвицу. Темы объ упрямствѣ дѣвицы нѣтъ, а потому и нѣтъ разсказа о ея нака-

---

*) Къ литературѣ, указанной выше въ подстрочномъ примѣчаніи на стр. 213, слѣдуетъ еще прибавить: Афанасьевъ, Нар. русск. ск., 1897 г., т. I, стр. 328; Ястребовъ, Матер. для этн. новоросс. края, въ Лѣтоп. Филол. Общ. при новороссс. университетѣ, III, Отд., 1894 г., стр. 206 и сл.; Чубинскій, II, 424; Шиддикоръ, гл. XIII. Мамарыга ср. съ болгарскимъ *пенерупа*, какое-то летающее существо; болгары и валахи просятъ у ней дождя (Аѳан., Поэт. воззр., II, 176). Biberica въ сербск. сказкѣ (см. выше, стр. 68).

ніи извращеніемъ ея лица; но ее похищаетъ Кромпаръ, и, что-
сохранить себя для Клеомадеса, она должна притвориться
ьною, сошедшею съ ума; эта болѣзнь замѣнила здѣсь навя-
шное дурное лицо или рогатость тѣла. Клеомадесъ называется
харемъ и берется исцѣлить Клармондину, и во второй разъ по-
цаетъ ее. Въ грузинскомъ романѣ похищенія Хорашаны нѣтъ,
есть разсказъ о садѣ, изъ котораго принесло яблоко, и о
ъ съ Сабуромъ; эти двѣ подробности, можетъ-быть, найдутъ
олкованіе при помощи Гэсэріады.

Въ Гэсэріадѣ три царя увозятъ у Гэсэра жену; можетъ-быть,
отголосокъ этихъ царей нужно признать трехъ жениховъ въ
зинскомъ романѣ. О существованіи красавицы жены Гэсэра
и узнали по ея волосу, принесенному птицей; я указывалъ
е въ другомъ мѣстѣ на параллели къ этому эпизоду; между про-
чъ, я указалъ, что кромѣ царскихъ пословъ, ходившихъ вверхъ
рѣкѣ искать красавицу, которой принадлежатъ снесенные
изъ по водѣ чудесные волосы, была другая легенда о цар-
ихъ послахъ, ходившихъ вверхъ по рѣкѣ узнать, откуда бе-
ся яблоки, которые сноситъ внизъ по рѣкѣ (Танг.-тиб. окра-
Китая, II, 254). Убѣдившись въ существованіи красавицы,
ь (въ халхасскомъ варіантѣ Шарисынъ-ханъ, Оч. с.-з. Монг.,
240) посылаетъ войско, чтобы отнять красавицу у юноши,
которымъ она живетъ; иногда мужъ красавицы вступаетъ
бой съ посланнымъ войскомъ.

Іожетъ-быть иногда въ сказкѣ о красавицѣ съ чудными во-
ами (въ легендѣ о яблокахъ красавицы нѣтъ) вмѣсто волосъ
яли яблоки. Не такую ли же роль играли и яблоки въ грузин-
мъ романѣ? не должны ли были они указать на существованіе
савицы Хорашаны Самуру, который захотѣлъ присвоить ее и
лалъ войско?

Если мы теперь обратимся къ народнымъ кавказскимъ ска-
іямъ, то мы найдемъ тамъ еще нѣсколько параллелей къ
эріадѣ.

) Одно изъ кавказскихъ преданій разсказываетъ, что Ами-
ъ былъ проглоченъ чудовищемъ. Висибъ, братъ его, напоми-
ть ему, что у него есть ножъ съ собой, которымъ онъ
кетъ распороть утробу чудовища. Амиранъ пользуется совѣ-
ъ, находитъ ножъ, поретъ животъ чудовища и выходитъ

на свѣтъ Божій (см. выше стр. 387). Тема эта есть манѣ; Амиранъ ѣдетъ освободить Бадри и Носара бака, дорогой встрѣчаетъ трехъ драконовъ; двухъ ваетъ, но третій черный проглатываетъ Амирана. кинжаломъ дѣлаетъ себѣ выходъ изъ утробы чудовиш стр. 11).

Въ романѣ нѣтъ напоминанія Висиба; присутствіе эт сближаетъ народное кавказское преданіе съ Гэсэріадо бетской версіи ея (Танг. тиб. окраина Китая, II, 22) ш садилъ спящаго Гэсэра въ бубенъ и несетъ его по мать Гэсэра, постоянно ему покровительствующая, на ему, что у него есть ножъ; Гэсэръ находитъ ножъ, п бенъ и освобождается отъ шамана *). Этотъ случай доказываетъ, что грузинскій романъ составленъ по ор матеріаламъ, которые были занесены на Кавказъ съ укоренились въ населеніи Кавказа; народныя кавказс нія богаче подробностями изъ Гэсэріады, чѣмъ роман романа, пользуясь народными сказаніями, не все вн свое произведеніе, а нѣкоторыя черты пропускалъ.

2) Амиранъ у Полифема. По народному преданію Амиранъ очутился въ пещерѣ дэви. Сестра дэви отн Амирану благожелательно и учитъ его, какъ убить д его можно только его же саблей; рубить не слѣдуетъ; ложить только саблю, она сама срѣжетъ голову дэви (Очерки груз. литер., I, стр. 31).

Этотъ эпизодъ соотвѣтствуетъ той главѣ повѣсти въ которой описывается пребываніе Гэсэра у Манг вища). Вмѣсто сестры чудовища Гэсэръ находитъ з собственную жену въ плѣну; она учитъ Гэсэра, какъ вать, и помогаетъ ему убить Мангыса (Танг.-тиб. о II, 25 и 95). Сабля, которая сама срѣжетъ голову у поминаетъ саблю Гэсэра изъ другого эпизода, которая скакиваетъ изъ ножепъ, чтобы убить враждебнаго Гэ

*) Ср. въ бурятскомъ сказаніи шаманъ Бохоли на бубнѣ небо и похищаетъ у царя неба, Эсэгэ-Малана спрятанную человѣка; за это Эсэгэ-маланъ разсѣкаетъ двусторонній буб на двое, т.-е. распарываетъ его (Извѣст. Вост. Сиб. Отд. Г т. XI, № 1—2, стр. 87).

вѣка (Танг.-тиб. окр. Китая. II, 112) *). Я думаю, что мечъ-самосѣкъ былъ и въ эпизодѣ о Мангысѣ, но вывалился. Въ сказкѣ сибирскихъ татаръ (Radloff. Proben, IV, 67), объ отношеніяхъ которой къ Гэсэріадѣ будетъ сказано въ гл. XXXII, Акъ-Кобокъ хочетъ отрубить голову Мангушу, онъ собирается замахнуться мечемъ, но передъ нимъ является пророкъ Кызыръ, запрещаетъ ему замахиваться и совѣтуетъ рѣзать, приложивъ мечъ къ землѣ; мечъ, сѣкущій безъ размаха, это почти мечъ-самосѣкъ. Въ томъ же родѣ, я допускаю, могъ быть редактированъ и эпизодъ о Гэсэрѣ и Мангысѣ. Когда, разсказываетъ кавказское народное преданіе, саблю вынули изъ масла, въ которомъ она хранилась, отъ произшедшаго шума дэви пробудился, но снова заснулъ. И эта подробность находитъ отвѣчающее мѣсто въ Гэсэріадѣ; когда Гэсэръ спустилъ первую стрѣлу и сдѣлалъ промахъ, мангысъ проснулся и спросилъ у женщины, что это прозвенѣло. Жена Гэсэра, чтобы успокоить его, сказала, что она прядетъ и нечаянно задѣла веретеномъ о котелъ; мангысъ снова заснулъ (ibidem).

У дэви есть мать; дэви говоритъ ей про себя, что онъ проглотилъ три мухи; мать догадывается, что онъ проглотилъ Амирана (выше стр. 387). Въ тибетской Гэсэріадѣ Рдурь, который соотвѣтствуетъ мангысу монгольской версіи, также имѣетъ мать, съ которой разговариваетъ о Гэсэрѣ. Онъ встрѣтилъ нищаго ламу, но не могъ его проглотить и только оторвалъ лоскутъ его шубы. Мать нюхаетъ лоскутъ и говоритъ, что это запахъ Гэсэра (Танг.-тиб. окраина, II, 25).

Въ грузинскомъ романѣ эпизодъ у Полифема также есть, но онъ не обставленъ приведенными указаніями на Гэсэріаду, какъ въ народномъ сказаніи.

3) Амиранъ кладетъ горячую ватрушку на грудь матери, чтобы вывѣдать у нея тайну, отчего Яманъ, его воспитатель, потерялъ глазъ (Хахановъ, Очерки, I, 30). Въ киргизской сказкѣ о Козу-Курпешѣ, нѣкоторыя темы которой находятся въ Гэсэріа-

*) Ближе къ этой саблѣ-саморубкѣ топоръ Барса-Кильмеса въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ, котораго я уже сближалъ съ Гэсэромъ (см. выше стр. 65, а также въ Этногр. Обозр., кн. XII, стр. 47—48); топоръ самъ отрубаетъ голову своему хозяину. Это совершилось подъ условіемъ поведенія, которое было внушено Джиртушлюку словами дочери Барса-Кильмеса.

дѣ (см. въ моей книгѣ. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 119) главное лицо ея, Козу-Курпешъ, зажимаетъ въ горсть матери горячій жареный ячмень и заставляетъ ее сказать тайну, гдѣ его суженая (Radloff, Proben, III, 275); то же самое, хотя съ другой цѣлью, дѣлаетъ Гэсэръ; прижавъ руку матери къ горячему ячменю, онъ заставляетъ ее сказать, гдѣ ему найдти коня (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 8).

Послѣдняя подробность, конечно, мелочь, которая могла оторваться отъ Гэсэріады, бродить отдѣльно и пристать зря къ любому сюжету, не имѣющему ничего общаго съ Гэсэріадой, но могла придти на Кавказъ и въ связи съ Гэсэровскими темами. Эта подробность связана съ рѣшеніемъ героя выступить на подвиги; другими словами, тутъ кончается исторія дѣтства героя. А исторія дѣтства у Амирана и Гэсэра сходная, какъ сейчасъ увидимъ, такъ что немудрено, что подробность эта явилась въ кавказскомъ преданіи, какъ заключеніе разсказа о дѣтствѣ Амирана.

4) Въ сванетскомъ разсказѣ Амиранъ-младенецъ лежитъ въ колыбели у источника. Пришли къ источнику водовозы и посмѣялись надъ Амираномъ. Онъ обидился, приподнялся съ колыбели и перебилъ у нихъ кувшины. Водовозы разсказали о немъ Яману, и Яманъ спустился къ источнику, взялъ колыбель съ ребенкомъ и принесъ женѣ (Хахановъ, 29). Разбитая посуда есть и въ Гэсэріадѣ. Гэсэръ пришелъ къ городу ширайгольскихъ царей и остановился у воды; пришла дочь царя съ подругами за водой. Гэсэръ разбилъ ея ведро. Дѣвица разсказываетъ о Гэсэрѣ отцу; его взяли на службу къ царю и дали ему имя: «въ степи найденный Ольджебай» (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 31; Die Thaten, s. 251). Слова «въ степи найденный» намекаютъ, что это былъ младенецъ. Въ бурятской версіи онъ и дѣйствительно явился въ этомъ эпизодѣ въ видѣ младенца въ желѣзной люлькѣ (Танг.-тиб. окр. Китая. II. 104).

Грузинскій романъ относитъ Амирана къ Дареджанамъ. О рожденіи его народное преданіе разсказываетъ слѣдующее. Въ скалѣ мучится родами женщина *даль*; кузнецъ Дарджеганъ (Дареджанъ) производитъ кесарское сѣченіе надъ родильницей *);

*) О рожденіи Созироко (Ногмовъ, Исторія Адыхейск. нар., Тифлисъ, 1891 г., стр. 47) разсказываютъ кабардинцы, что онъ былъ вырѣзанъ изъ чрева умершей матери.

астая мать, умирая, завѣщаетъ положить дитя на перекѣ трехъ дорогъ. Крикъ мальчика, покинутаго на перекѣ, услышалъ Спаситель; ангелъ Гавріилъ и св. Георгій *) гили ребенка и оставили на мѣстѣ. Его нашелъ охотникъ несъ къ женѣ, у которой было два сына Висибръ и Бадръ ъ въ Ж. М. Н. Пр., 1895, мартъ, стр. 38).

ьше всего этотъ разсказъ походитъ на исторію дѣтства е тюркскихъ сказаній. Клыкастая мать Амирана напоми- клыкастую албасты ногайской легенды объ Идыге ою статью: «Тюркская сказка объ Идыге»; въ «Живой нѣ», 1897, в. IV, стр. 320). Кутлукай слышитъ стоны калѣ, находитъ въ пещерѣ албасты въ родахъ, помо- ей родить; она велитъ Кутлукаю возвратиться въ де- , а черезъ указанное время выйдти изъ дому и подобрать нного ребенка; этотъ ребенокъ потомъ и сталъ героемъ е. Въ киргизскомъ варіантѣ ребенокъ брошенъ на перекѣ девяти дорогъ (l. c. стр. 301).

дно разсказывается и исторія Гэсэра въ бурятской вер- Іать Гэсэра не могла справиться съ нечистоплотнымъ ре- мъ и бросила его въ степи; ѣхавшій мимо Сарагалъ-ханъ шалъ дѣтскій крикъ и подобралъ его (Танг.-тиб. окраина , II, 67). Въ сказаніи объ Амиранѣ кузнецъ Дареджанъ ъ на мѣстѣ бурятскаго Сарагалъ-хана и тюркскаго Кут- . Мать Гэсэра хотя и не представляется безобразнымъ и ь существомъ въ родѣ ногайской албасты, но она тоже ство не земное, сверхъестественное. Дареджанъ не отецъ ана, а только воспріемникъ и воспитатель, какъ и Сара- и Кутлукай, но кажется объ Идыге были варіанты, кото- зыдавали этого воспитателя за отца найденнаго имъ ре- (см. мою статью объ Идыге въ «Живой Старинѣ» стр. 323). анъ причисляется къ фамиліи Дареджановыхъ; это, можетъ-

---

Св. Георгій по осетински Уасъ-Тырги или Уасъ-Тырджи; не ается-ли въ этой формѣ ордынское Осъ-тарханъ? На суще- ніе такого парнаго въ юго-восточной Россіи указываетъ имя Астрахань (первоначально, вѣроятно, Асъ-тарханъ). Тырджи Тарази, созвѣздіе Оріонъ у казанск. татаръ, которое осети- азываютъ или треногомъ Уасъ-тырджи'я или его трехногимъ ъ.

быть, потому, что въ варіантахъ онъ выдавался за сына Д реджана *).

Книжная монгольская повѣсть не знаетъ Сарагалъ-хана; ма: Гэсэра живетъ въ изгнаніи вмѣстѣ съ какимъ-то Сэнгыломъ встрѣчаетъ у источника, къ которому спустилась за водой, ка кое-то существо, повидимому, божественнаго происхожденія, за чинаетъ и родитъ Гэсэра. Мѣсто Сарагала во время дѣтства Гэсэра занимаетъ тутъ Сэнгылъ, который занимается охотой; въ нѣкоторыхъ преданіяхъ объ Амиранѣ его младенцемъ находитъ охотникъ и беретъ себѣ на воспитаніе.

Гэсэріада не представляетъ воспитателя Гэсэра кузнецомъ, но кузнецы играютъ роль въ монгольской повѣсти. Въ ней упоминаются семь братьевъ кузнецовъ, *долонъ тарханъ*, головы которыхъ понадобились Гэсэру, чтобы спастись отъ казней, на которыя его обречетъ Гуменъ-ханъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 81). Въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ также являются кузнецы; они куютъ для Гужира оковы, которыя онъ долженъ наложить на собаку Гунирь. Тарханы (кузнецы) играли, повидимому, покровительственную роль въ жизни Чингисъ-хана. Судя по приведеннымъ сказаніямъ и повѣрьямъ, имъ, кажется, приписывалось спасеніе Чингисъ-хана отъ гибели.

Нѣкоторыя сопоставленія могутъ навести на мысль, что Тарханъ выставлялся отцомъ Чингиса. Монгольскія сказанія кромѣ Гэсэра знаютъ и другихъ брошенныхъ въ степи младенцевъ; таковы—Чингисъ, предокъ монгольскихъ князей и Чоросъ, предокъ калмыцкихъ князей; о послѣднемъ преданіе разсказываетъ такъ: Бо-ханъ («шаманъ-царь») посѣщаетъ одну женщину въ то время, какъ ея мужъ отлучился на войну; до возвращенія мужа изъ похода женщина родила сына и бросила его въ степи; Бо-ханъ, отецъ ребенка, нашелъ его и воспиталъ, это и былъ Цоросъ или Чоросъ. Это преданіе записано у калмыковъ на Волгѣ (Pallas, Sammlungen I, 32), но оно жило и въ восточной Монголіи; около Байкала можно слышать его отголоски; здѣсь разсказываютъ о Буха-ноинѣ (буха тутъ, можетъ-быть, не

*) Эта исторія младенца Амирана намекаетъ на исторію Соломона народныхъ преданій, который былъ или обмѣненъ на сына кузнеца, или подброшенъ въ солому на задворкахъ кузнеца, выросъ въ его семействѣ и выучился кузнечному дѣлу.

ъ, какъ обыкновенно понимаетъ теперь бурятскій народъ, нижнее, т.-е. старинное *бугэ*, «шаманъ», которое теперь про-ется *бо*; *ноинъ*—князь; такимъ ооразомъ оба члена этого ни совпадаютъ съ составными частями калмыцкаго парнаго анъ), что онъ посѣщалъ украдкой по ночамъ одну царев-которая родившагося отъ этого союза ребенка забросила въ ь; Чингиса и Чороса находятъ въ степи старѣйшины на-сосущими вѣтви дерева, подъ которыми они лежали; сына -ноина находитъ шаманка сосущимъ шерсть своего отца . Мальчикъ, сынъ Буха-ноина, названъ Булагатомъ, но я ю, что это все тотъ же Чоросъ или Чингисъ. Можетъ-быть, пленіе записей изъ тюрко-монгольскаго фольклора позволитъ лѣдствіи отожествить съ этими Бо-ханомъ и Буха-ноиномъ йскаго шамана Тарханъ-бо, который, подобно Буха-ноину, тилъ царскую дочь (одинъ варіантъ приписываетъ Буха-но-похищеніе и увозъ царской дочери) и тѣло котораго, по-о Буха-ноину, окаменѣло. Если Тарханъ-бо дѣйствительно ственъ съ Буха-ноиномъ и съ Бо-ханомъ, то онъ отецъ енца Чороса или Чингиса. найденнаго брошеннымъ въ сте-подъ деревомъ *). Если дѣйствительно существовала легенда, авшая Чингиса за сына Тархана, которая могла разска-ть, какъ Тарханъ искалъ младенца, то возникновеніе ея но приписать вліянію обряда Чингисэй иргылъ, „Чингисово твіе“, который и теперь совершаютъ дархаты, и соединен-ь съ нимъ повѣрій. Подъ этимъ именемъ извѣстно обыкно-е дархатовъ (т.-е. дархановъ) объѣзжать время отъ времени голію съ чингисовскими реликвіями; народъ вѣритъ, что дар-и ищутъ народившагося младенца Чингиса, второе прише-е котораго ожидается **).

) Въ тибетской Гэсэріадѣ отецъ или воспитатель Гэсэра носитъ аніе Санъ-дарачи; второй членъ *дарачи* не будетъ ли объяснено ис-ніемъ монгольскаго *дарханъ*, „кузнецъ“?.

Яблоки, плывшія по рѣкѣ, приносили народу счастье и богатство; посылаетъ пословъ вверхъ по рѣкѣ узнать, въ чемъ собственно очается источникъ счастья; въ другой легендѣ старѣйшины идутъ къ по рѣкѣ и находятъ младенца Чороса или Цороса въ обста-ѣ, тожественной съ тою, въ какой былъ найденъ младенецъ Чин-ханъ; съ Чингисъ-ханомъ народное повѣрье также соединяетъ о счастьѣ (см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 312); все, что захочетъ

Изъ сдѣланнаго обзора кавказскихъ сказаній объ Амиранѣ выводъ въ главныхъ чертахъ будетъ такой:

Грузинскій романъ въ основѣ своей имѣетъ народныя кавказскія преданія или ихъ варіанты. Самъ ли персидскій редакторъ пользовался этими преданіями или онъ получилъ ихъ уже въ видѣ предварительнаго свода, отъ рѣшенія этого вопроса гипотеза о сѣверномъ происхожденіи романа не зависитъ. Сѣверо-кавказскія преданія пришли на Кавказъ съ сѣвера. Сюжеты этихъ сказаній были извѣстны и народамъ Средней Азіи; тамъ, на востокѣ, они послужили матеріаломъ для составленія повѣсти о Гэсэрѣ. Въ основѣ всѣхъ ихъ лежало повѣрье о двухъ главныхъ божествахъ, объ отцѣ и сынѣ, которымъ приписывалось твореніе міра. Сынъ, принимавшій участіе въ созданіи міра и устраненный отъ участія въ управленіи имъ, обидѣлся на отца и сталъ къ нему во враждебныя отношенія. Онъ хочетъ уничтожить твореніе отца или испортить его; онъ собирается потопить міръ въ наводненіи; онъ несетъ гору, чтобы заложить рѣку, запрудить воду и вызвать потопъ, въ которомъ должно погибнуть все живое (созданное отцомъ); такая мысль лежитъ въ сказаніи о богатырѣ, заваленномъ горою Сауръ; вѣроятно, она же была и въ преданіи о Сартактай-Кэзэрѣ; въ бу-

---

Чингисъ, сейчасъ же сбывается. Вѣроятно тотъ же даръ приписывался и Чоросу. Всѣ эти легенды могутъ быть приняты за разсказы о поискахъ народнаго онгона. Тѣмъ же счастливымъ свойствомъ, какъ Чингисъ-ханъ, былъ одаренъ и Ерь-Сару въ сойотской сказкѣ; это тоже выброшенный младенецъ; что онъ захочетъ, то сейчасъ и исполняется; онъ скажетъ: „коровы, дойтесь!“ и коровы сами доятся (Очерки с.-з. Монг., IV, 345). Въ русской сказкѣ это царевичъ Сбудъ Сбудовичъ (Этн. Обозр., кн. VIII, стр. 150); фабула сказки о Сбудѣ та же, что у сказокъ у Аѳанасьева: „По колѣни ноги въ золотѣ, по локоть руки въ серебрѣ“ (Нар. р. ск., № 159). Въ бійскомъ варіантѣ этой сказки, записанной г. Адріановымъ, герой сказки называется Короста, а въ варіантѣ „крестьянскій сынъ“ (Очерки с.-з. Монг., IV, 924). Такъ какъ въ фабулѣ нѣтъ намека на смыслъ имени Короста, то надо думать, что это ордынское имя. Это можетъ быть Чоросъ съ замѣной инициала *ч* звукомъ *к* и съ приставкой окончанія *та* въ родѣ словъ Хормуста, албыста. Изъ той же формы съ удержаніемъ инициала *ч*, но съ обмѣномъ гласныхъ на *и*, какъ въ именахъ Харалтукъ и Кирилтукъ, Тарханъ и Тирхинъ (см. выше стр. 108 и 129), могло выйти и осетинское Чиристи.

рятской легендѣ потопъ приписывается «сыну неба», *тенгріинъ-тобун*'у, хотя и безъ злостнаго намѣренія (Записки Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 109). Нѣкоторыя сказанія свидѣтельствуютъ, что были представленія о подземной водѣ и объ отверстіи въ земной поверхности (пупъ земли?), черезъ которое она могла изливаться и заливать землю, но вода удерживалась затычкой (преданіе объ озерѣ Хухуноръ); враждебный сынъ могъ угрожать отцу тѣмъ, что онъ ототкнетъ отверстіе (Галданъ выковырнулъ драгоцѣнный камень (эрдени) во лбу статуи Гомбо и воды рѣки Орхона хлынули вонъ изъ береговъ; Очерки с.-з. Монг., IV, 410). Иногда сотвореніе міра изображалось въ видѣ постройки дворца или храма; тогда строитель зданія, стоящій тутъ на мѣстѣ помощника, ныряющаго на дно морское, угрожалъ сдвинуть колонну, подпирающую потолокъ, и обронить крышу зданія (Танг.-тиб. окраина китая, II, 249). Этотъ соперникъ бога хвастался, что онъ выстрѣломъ изъ лука сроннтъ солнце съ неба, что онъ перестрѣляетъ всѣхъ животныхъ на землѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 204, № 38, вар. *в* о богатырѣ Когольдеѣ; ср. также на стр. 205 вар. *ж*, и 179, и въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, стр. 230, 345). «Духъ истребленія», которымъ по преданію будто бы былъ одержимъ Чингисъ-ханъ, а также Ашока, можетъ быть вовсе не историческій фактъ, а отголосокъ космогонической легенды; представленіе о такомъ необычайномъ психическомъ раздраженіи обязано своимъ возникновеніемъ воображенію того безвѣстнаго лица, которое создало миѳъ о сынѣ неба, а не явилось, какъ отраженіе въ преданіи болѣзненнаго настроенія монгольскаго завоевателя; Чингису, какъ «сыну неба», помощнику творца земли, вѣроятно приписывалась месть отцу за то, что тотъ былъ лицепріятенъ. Но всѣ эти угрозы сына разбились о могущество бога отца; богатырь, несущій гору, самъ подавленъ ею (Сартактай-Кэзэръ, Сауръ); ототкнувшій роковое отверстіе самъ гибнетъ въ потопѣ (Гари); стрѣляющій по небеснымъ свѣтиламъ—дѣлаетъ промахъ (Эрке); угрожающій перестрѣлять всѣхъ животныхъ — укрощается; врагъ бога отца кончалъ, иногда, повидимому, тѣмъ, что онъ былъ заточенъ подъ землей въ горную пещеру, или прикованъ къ дереву, какъ Темиръ-боко, или пригвожденъ и распяленъ на стѣнѣ, какъ Хасаръ. Эти представленія и легенды вмѣстѣ съ переселеніемъ ко-

чевыхъ ордъ пришли изъ Средней Азіи на берега Волги и в сѣверный Кавказъ. Легенда о недовольномъ сынѣ, прикованномъ къ дереву и заточенномъ въ скалу, дошла до Казбека. Амиранъ, соперникъ бога, рѣшившійся мѣряться съ богомъ въ его могуществѣ, прикованъ къ дереву; повидимому это міровое дерево, корни котораго проникаютъ въ глубь до центра земли, а вѣтви поднимаются до неба, представленіе, извѣстное сѣверной Азіи; якутамъ оно извѣстно подъ именемъ ардукъ масъ и встрѣчается въ якутскихъ сказкахъ (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II. 385). Если Амиранъ выдернетъ это дерево, это произведетъ паденіе міра въ родѣ того, какъ ниспроверженіе колонны, на которой держится потолокъ храма, угрожаетъ въ ласской легендѣ разрушеніемъ храма.

Русскій былинный эпосъ наполненъ отголосками этой темы. «Сынъ неба» является въ немъ подъ видомъ загордившагося, расхваставшагося богатыря. Святогоръ хвастается, кабы столбъ отъ земли до неба и кольцо, онъ повернулъ бы землю; но онъ находитъ на дорогѣ лежащую сумку, въ которой земная тягота; иногда два старца несутъ по сумочкѣ, иногда Микула Селяниновичъ несетъ сумку (Ждановъ, „Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи» въ Кіевск. Универс. Извѣстіяхъ, 1881. № 1, январь, стр. 36). Иногда вмѣсто Святогора Самсонъ, иногда Колыванъ *). Г. Ждановъ въ указанной статьѣ перечисляетъ и другія пріуроченія этой темы: къ Марку Кралевичу въ сербскомъ эпосѣ, къ Сослану въ кавказскомъ, къ Тору въ скандинавскомъ, къ Немвроду въ библейскомъ разсказѣ и къ Сизифу въ эллинской миѳологіи (ib., 41, 43, и въ № 3, мартъ 91). Въ эллинскомъ разсказѣ о Сизифѣ и въ русскомъ объ Аникѣ вмѣсто неподъемной сумки или кромѣ нея является Смерть, которая иногда валяется на землѣ. Г. Ждановъ говоритъ, что нѣкоторые варіанты смѣшиваютъ сумки съ Смертью.

*) Сюжетъ о Самсонѣ и Далилѣ въ великорусскомъ фольклорѣ пріуроченъ къ имени Рахта (Ждановъ, Кіев. Унив. Изв., 1881, № 1, май, стр. 197; Майков., Древн. и Нов. Россія, 1876, № 6, 197 въ ст. „Новыя данныя русскаго эпоса“), въ малорусскомъ къ имени Жолобчукъ (Драгомановъ, Малор. пред. и разск., 399—401). Подосланная къ Жолобчуку женщина узнаетъ у него, что его сила заключается въ трехъ ангельскихъ волосахъ; она вырвала ихъ; его взяли, посадили въ темницу и выняли очи. Онъ роняетъ зданіе, въ которомъ собрались его враги.

Богу не понравилось хвастовство Аники, послалъ онъ скорыхъ апостоловъ положить на его пути сумочки—одну противъ неба, другую противъ земли. Аника не могъ отпихнуть сумки ногой; хотѣлъ поднять, угрузъ по груди; затѣмъ является Смерть; начинается преніе между Аникой и Смертью, которое кончается тѣмъ, что Аника умираетъ (ib., № 1, янв., 34). Въ другихъ варіантахъ Аника изображается нечестивымъ; онъ много городовъ разорилъ, святыхъ иконъ перекололъ, христіанскую вѣру облаченилъ, задумалъ Іерусалимъ разорить, «гдѣ на воздусѣ гробница пребывала, гдѣ демьянъ-ладанъ изъ кадила вонъ не выходить и гдѣ горятъ свѣчи неугасимы и гдѣ Пресвятая Богородица стоитъ на престолѣ»; онъ встрѣчаетъ на дорогѣ «чудо», съ которымъ безуспѣшно борется. Явились ангелы, взяли Аникину душу, подняли высоко и бросили во тьму глубокую, во пылящой огонь (Ждановъ. Къ лит. ист. русск. был. эпоса, въ Кіевск. Ун. Изв., 1880 г., № 2, февраль, 114 и 123). Если Аника занимаетъ мѣсто побѣжденнаго и заточеннаго въ нѣдра земли Амирана, то мѣсто торжествующаго Бога занимаетъ или Смерть или Чудо.

Ильѣ Муромцу также приписывается гордый вызовъ противъ Бога.

Собравшіеся на Бойкановомъ полѣ триста русскихъ богатырей думаютъ думу крѣпкую; «кабы было кольцо кругомъ всей земли, кругомъ всей орды, мы (бы) всю землю святорусскую внизъ повернули... кабы была на небо лисница, мы бы выстали на небо, всю небесную силу присѣкли, самого бы Христа*) въ полонъ взяли». Услышалъ Христосъ похвальбу, спустилъ съ небесъ полянницу удалую, прибила она всѣхъ богатырей (Русск. Филологич. Вѣстникъ, 1885, № 1: Еще былины и пѣсни изъ Заонежья; стр. 44. А. Н. Веселовскій, Мелкія замѣтки къ былинамъ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCXLII, отд. 2, стр. 193).

Сложный титулъ Чингиса: Хачжиръ-Чингисъ-бо-тэнгріинъ-кубунъ, т.-е. «Хачжиръ-Чингисъ шаманъ, сынъ неба», свидѣтельствуетъ, что сынъ неба представлялся не только въ видѣ богатыря или стрѣлка, но также и въ видѣ шама-

*) Можетъ быть и здѣсь, какъ и въ осетинскихъ преданіяхъ, Христосъ вытѣснилъ какое-то дохристіанское имя въ родѣ Чиристи.

на *). Я думаю, что всѣ легенды о самомъ первомъ по мени -шаманѣ, самомъ могущественномъ, родоначальникѣ послѣдующихъ шамановъ, относятся къ этому «сыну : Онъ осмѣливался соперничать съ богомъ во власти надъ ж и смертью людей. Шаманъ Бохоли или Моргонъ-хара (И Вост.-сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XI, № 1—2, стр. 90) исц всѣ людскія болѣзни, такъ что смерть прекратилась на : власть надъ смертью доселѣ принадлежала только царю когда послѣдній захотѣлъ помѣшать шаману или испытат могущество и похитилъ у одного живого человѣка душу, т не задумался подняться на бубнѣ на небо и перехитить было пространства, недоступнаго для Бохоли; онъ спускал море до самого дна и поднимался въ воздушное простра до жилища самаго царя неба. Современные шаманы въ А когда имъ приходится камлать при сходныхъ обстоя ствахъ, подражаютъ ему; призванные, напримѣръ, къ кр больного т.-е. призванные отыскать вынутую изъ чо ка душу и возвратить въ тѣло **), они совершаютъ дв стеріи: одну, изображающую нисхожденіе въ подземный къ Ерлику, другую изображающую восхожденіе на неб Ульгеню (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 64; В. Н. Вербицкій тайскіе инородцы, М. 1893, стр. 46) ***). Отраженія этихъ

*) Въ однихъ случаяхъ этотъ космогоническій стрѣлокъ или и представлялся сыномъ неба, враждующимъ съ небомъ, въ др антагонистомъ сына неба.

**) По повѣрію шаманистовъ болѣзни происходятъ отъ того, что оставивъ тѣло временно, во время сна не можетъ въ него в титься по какой-нибудь причинѣ, между прочимъ потому, что она бываетъ перехвачена слугами Ерлика и унесена въ подз міръ.

***) Смѣлый шаманъ Бохоли или Моргонъ, чтобы получить спрятанную у Эсэгэ-Малана, обратился въ осу и ужалилъ бога в Эсэгэ-Маланъ осудилъ шамана за его дерзость вѣчно плясать н шинѣ одной горы. Этотъ осужденный на пребываніе на одномъ Моргонъ, вѣроятно, то же самое, что заточенный въ гору змѣй ганъ или Абырганъ. Въ греческомъ миѳѣ Зевсъ наказываетъ Эс за предвосхищеніе искусства воскрешать людей, наславъ на нег осъ. Сизифъ въ такихъ же отношеніяхъ къ Зевсу, какъ и Б Зевсъ похитилъ Эгину; отецъ ищетъ ее; Сизифъ даетъ ему понят пропала его дочь. Зевсъ сердится на Сизифа и насылаетъ на него

довъ находятся въ ордынскихъ сказкахъ и легендахъ. Бурханъ-бакши подъ видомъ коня спускается въ адъ къ Ерлику, чтобы освободить оттуда заточенныхъ людей, и летитъ потомъ къ Галдынъ-тэнгри (тэнгри „небожитель"), повидимому, на небо, чтобы достать тамъ для Аю-бодисатты невѣсту (Очерки с.-з. Монг., IV, 317) *). Подобно этому дюрбютскій богатырь Иринъ-

---

тоса, т.-е. смерть, но Сизифъ связалъ смерть крѣпкими повязками; люди перестали умирать, пока Арей не освободилъ Сизифова узника (Ждановъ, ibid., стр. 91). Когда Сизифъ явился въ адъ послѣ смерти, его заставили поднимать въ гору тяжелый камень. Поочередное восхожденіе Сизифа на гору и нисхожденіе подъ гору напоминаетъ движенія Большой Медвѣдицы на небѣ, то поднимающейся надъ Полярной звѣздой, то опускающейся ниже ея. Киргизское повѣріе видитъ въ Большой Медвѣдицѣ семь братьевъ разбойниковъ, которые ночью воруютъ, а днемъ каются (Очерки с.-з. Монг., IV, 784).

*) Имя Бурханъ-бакши монголы въ настоящее время прилагаютъ къ Буддѣ, но вѣроятно оно унаслѣдовано буддизмомъ отъ шаманской миѳологіи; можетъ быть это парное прежде произносилось, какъ Абырганъ-монгусъ, т.-е. змѣй Абырганъ. Монгусъ или Мангысъ, у тюрковъ Мангушъ (Radloff, Proben, IV, 61) вслѣдствіе опущенія *н* изъ носового звука *нг*, даетъ форму *монгусъ* или *мангышъ;* калмыки кажется иногда вмѣсто бакши произносятъ багишъ (у Остроумова, Китайскіе эмигранты, Казань, 1879, стр. 32: Баркындъ-Багишъ вм. Бурханъ-бакши въ легендѣ о напиткѣ безсмертія). Есть, мнѣ кажется, поводъ думать, что съ этой формой было соединено представленіе о неподвижномъ положеніи. Абатай везетъ святую статую, но на дорогѣ долженъ былъ разсѣчь ее и половину оставить на высокомъ перевалѣ, который послѣ этого получилъ названіе Бурханъ-бокси. Въ книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 337, я сдѣлалъ предположеніе, что подъ высокой горой тутъ разумѣется высшая точка неба, что Бурханъ-бокси было именемъ Полярной звѣзды и что это версія парнаго Бурханъ-бакши. Я полагаю, что тотъ же самый фактъ описывается въ другой легендѣ: миѳическая птица Ханъ-Гариди приноситъ въ Монголію дерево занданъ; она питается мясомъ змѣи Абырга-могой, летитъ въ страну, гдѣ змѣя водится и хватаетъ ее; при этомъ ей приходится вырвать съ корнемъ дерево, на которомъ сидитъ змѣя (Очерки с.-з. Монг., IV, 188). Въ этой легендѣ Ханъ-Гариди стоитъ на мѣстѣ Абатая, который въ одномъ варіантѣ (ibid., стр. 332, вар. *б*) замѣненъ Алтынъ-Гартаемъ; легенда о Ханъ-Гариди относится къ циклу легендъ о томъ, какъ приносятся драгоцѣнные камни (монг. эрдени) и пр.; птица змѣю съѣдаетъ, а дерево оставляетъ на землѣ; Абатай также приноситъ два предмета: верхнюю половину статуи (это Эрдени-цзу) и нижнюю (Бурханъ-бокси).

Сайнъ сначала опускается въ адъ и освобождаетъ заключенныхъ Ерликомъ людей, потомъ отправляется добывать себѣ невѣсту въ царствѣ Тотурхая, тоже вѣроятно на небѣ (Оч., IV, 467—481 и 481—484). То же противопоставленіе есть и въ Гэсэріадѣ; Гэсэръ спускается въ адъ, чтобы освободить свою мать, и поднимается на небо, чтобы добыть оттуда эрдени, „драгоцѣнности“ (Schmidt, Die Thaten Bogda Gesser's, St. Ptb., 1839, S. 100 и 282). Въ западной Александріи Александръ Македонскій спускается и на дно морское и летитъ на птицахъ на небо; этимъ экскурсіямъ придана цѣль—извѣдать тайны вселенной, которая сближаетъ его съ ордынскимъ узурпаторомъ всевѣдѣнія.

Полетъ къ небу, пріуроченный къ Амирану, находится въ разсказѣ о птицѣ Пакондзи или Пасконди (В. Миллеръ, Осет. этюды, I, стр. 11, 59—69 и 145); Пакондзи унесъ Амиранова брата Мусырби на небо; Амиранъ ищетъ брата сначала въ водѣ, не находитъ, догадывается, что онъ унесенъ птицей Пакондзи, убиваетъ морского быка и залазитъ въ его шкуру. Пакондзи относитъ его на небо; здѣсь Амиранъ убиваетъ Пакондзи и освобождаетъ брата. Легенда имѣетъ сходство съ бурятской о Бохоли или Моргонѣ; Эсэгэ-Малапъ унесъ душу одного человѣка на небо; Моргонъ ищетъ ее сначала на днѣ морскомъ, не находитъ, садится въ бубенъ и поднимается на небо; бубенъ на мѣстѣ шкуры быка (какъ и въ одномъ изъ эпизодовъ повѣсти о Гэсэрѣ; см. выше стр. 432 и 438).

Въ тибетской буддійской легендѣ на небо летитъ Пахала. Съ этимъ именемъ связанъ сюжетъ о преніи о вѣрѣ; Арьянъ-Дива, представитель истиннаго ученія, диспутируетъ въ Пахалой*); лже-

*) Полемика кончается символическимъ дѣйствіемъ Арьянъ Дивы: онъ приходитъ на рѣку, гдѣ мылся Пахала, съ сосудомъ, наполненнымъ нечистотами, и начинаетъ мыть посуду снаружи; Пахала спрашиваетъ его, неужели онъ думаетъ, что моя сосудъ снаружи, онъ смоетъ нечистоты, которыя внутри ея. Арьянъ-Дива отвѣчаетъ: „А ты, неужели думаешь, что, обмывая только свое тѣло, ты смоешь грѣхи которые внутри тебя?“ (Этногр. Обозр., кн. XXVI, стр. 119). Сходный мотивъ попалъ въ кавказское народное сказаніе о Ростомелѣ и Абрамелѣ. Ростомела, убивъ сына Абрамелу (т.-е. Амирана), хочетъ оживить его, но является дьяволъ въ видѣ женщины, которая принимается передъ нимъ мыть черную шерсть. На вопросъ Ростомелы, неужели она

читель Пахала не выдерживаетъ испытанія и улетаетъ на небо; арьянъ-Дива «связываетъ его заклинанія» и Пахала опускается а землю, гдѣ Арьянъ-Дива заключаетъ его въ келью и принуждаетъ къ покаянію—конецъ, сходный съ шаманской легенной о Бохоли, котораго царь неба Эсэгэ-Маланъ принуждаетъ какать на одномъ мѣстѣ съ бубномъ въ рукахъ въ покаяніе а его дерзость.

Полетъ къ небу и низверженіе по молитвѣ находится и въ усской былинѣ; онъ пріуроченъ къ Тугарину Змѣевичу; проивникомъ его, по молитвѣ котораго Тугаринъ падаетъ на землю, вляется или Алеша Поповичъ или Добрыня Никитичъ *) (см. ь моей статьѣ „Змѣй Горынычъ“ въ Этногр. Обозр., кн. XXVI, тр. 114).

умаетъ, что шерсть побѣлѣетъ, она говоритъ: она такъ же побѣлѣетъ, ікъ не оживетъ и твой сынъ (Сборникъ матер. для опис. мѣстн. и іем. Кавказа, Тифлисъ, в. IX, стр. 110; Вс. Миллеръ, О Сборникѣ атеріаловъ и пр., Тифлисъ, 1893, стр. 98).

*) Въ устномъ кавказскомъ преданіи Амиранъ заѣзжаетъ въ башню, ѣ лежитъ мертвый Цамцумъ, и держитъ письмо, въ которомъ изложена просьба отмстить Бакбаку за смерть Цамцума, за что мстителю бѣщается оружіе и конь. Амиранъ ногой разбиваетъ пещеру и находитъ тамъ трупъ и оружіе (см. выше стр. 426). Въ русской сказкѣ обрыня наѣзжаетъ на костяное поле, посреди котораго голова богаря Агрикана, а подъ нею ключъ; этимъ ключомъ Добрыня отперъ адовую, освободилъ запертаго Торопа и добылъ мечъ (Рыбник., II, римѣч. Безсонова къ № 64). Этотъ эпизодъ сближаетъ Добрыню не лько съ Амираномъ, но и съ Ерусланомъ, собственно въ эпизодѣ головѣ Росланея. Есть и другой эпизодъ въ былинѣ о Добрынѣ ъ сказки объ Ерусланѣ; на него указалъ В. Ѳ. Миллеръ (Экскурі, стр. 169, подстрочн. примѣч.); Добрыня наѣзжаетъ въ полѣ спящаго въ шатрѣ Алешу, подобно тому, какъ Ерусланъ находитъ спящаго князя Ивана; эпизодъ въ былинѣ обрисованъ тѣми штрихами, какъ и въ сказкѣ; эти два случая могутъ быть приняты указаніе, что о Добрынѣ была такая же сказка, какъ объ Ерусланѣ; іосъ тетки Добрыни Марьи Дивовны или Запавы Путятичны, можетъ ть, отвѣчаетъ въ сказкѣ разсказу о томъ, какъ Данило Бѣлый, въ Іахъ-намэ Дивъ бѣлый увелъ въ плѣнъ отца и дядю Еруслана. Эти мѣки на сказку объ Ерусланѣ ведутъ за собой соображеніе, что если лина имѣетъ отношеніе къ сказкѣ объ Ерусланѣ и къ поэмѣ о Руемѣ, то она не должна относиться безразлично къ преданіямъ объ миранѣ, которыя имѣютъ связи съ Рустеміадой. Одинъ случай о Цамумѣ уже указанъ; другой это эпизодъ объ уносѣ Бадри и Висиба

Самонадѣянность и похвальба, кромѣ Святогора, Ильи Муромца, Алеши Поповича и Добрыни (онъ презрительно называетъ рѣку Смородину лужею и гибнетъ въ ея прибывающихъ водахъ), пріурочена также еще къ одному русскому богатырю—Василью Буслаеву. Русскій богатырь «не вѣритъ ни въ сонъ, ни въ чохъ», въ Іорданѣ купается, вопреки правилу, не въ рубашкѣ, а нагимъ тѣломъ, подобно Амирану, вступаетъ въ бой со своимъ крестнымъ отцомъ (Амирана только одинъ варіантъ называетъ сыномъ Спасителя, большею же частью онъ называется крестникомъ Бога), хочетъ перескочить черезъ камень взадъ-пятки. Но тутъ онъ спотыкается, падаетъ и разбиваетъ свою голову. Тутъ, т.-е. на Сорочинской горѣ у каменя Алатыря, онъ и остался навѣки. Богатыри въ былинѣ объ ихъ гибели также нашли свой конецъ у камня Алатыря; они тутъ окаменѣли. Илья Муромецъ или окаменѣлъ или забѣжалъ въ пещеру и обратился въ мощи, или приплылъ по Днѣпру въ Кіевъ въ каменномъ гробѣ. Святогоръ нашелъ свой конецъ на Святой горѣ; лежитъ въ каменномъ гробу *). Всѣ эти случаи указываютъ на существовавшее у рус-

---

чудовищной птицей Пакондзи, которая тутъ на мѣстѣ Змѣя Горыныча и Данилы Бѣлаго. Добрыня—это Амиранъ; можетъ быть самое имя—славянизированная какая-нибудь неарійская форма; если отъ Добрыни или отъ Добрянко (Андрихъ Добрянковичъ, съ которымъ сближалъ Добрыню Квашнинъ-Самаринъ) отбросить русскіе концы, а въ имени Амиранъ *м* замѣнить звукомъ *б* и къ началу приставить инициалъ *м* (ср. Амурсана и Тамирсана или въ именахъ суслика емуранъ и тибранъ, см. выше стр. 404), то между именами Амиранъ и Добрыня при посредствѣ получающихся формъ Добрынъ или Добрянъ несходство почти исчезаетъ. Если Добрыня на мѣстѣ Рустема, то Торопъ не будетъ ли отголоскомъ о Зорабѣ? Торопъ является въ былинѣ спутникомъ Алеши Поповича, замѣняя Екима, а объ Екимѣ есть разсказъ, какъ онъ, по недоразумѣнію или оторопѣвъ, вступаетъ въ бой съ Алешей, что напоминаетъ случай съ Данилой Игнатьевичемъ и его сыномъ Михайломъ или случай съ Ерусланомъ и его сыномъ (съ Рустемомъ и Зорабомъ). Агриканъ своей первой половиной напоминаетъ Агридагъ, Агеръ-дагъ, Дагеръ-дагъ („гора Агри", „тяжелая гора"), какъ турки и татары зовутъ Араратъ (Гакстгаузенъ, Закавк. край, ч. II, стр. 33); къ этой горѣ (по-армянски Масисъ) армяне пріурочиваютъ Артавазда, т.-е. армянскаго Амирана.

*) Иногда Илья Муромецъ ложится въ гробъ и крышка захлопывается (Ждановъ, Изв. Кіевск. универс. 1881 г., № 4, апр., стр. 182; Кир., I, прим. стр. XXXIV).

ıъ представленіе о персонажѣ, захваставшемся и загордив-
ıся, который однако кончилъ пораженіемъ, — онъ былъ или
лученъ въ пещеру, замурованъ въ каменный гробъ, или обра-
ъ въ камень гдѣ-то на какой-то высокой горѣ, что все очень
оминаетъ кавказскаго Амирана на горѣ Казбекъ (или на горѣ
брусъ).

ынъ неба, соперникъ творца міра, носилъ въ легендахъ Сред-
Азіи, по сдѣланному мною предположенію, разныя имена:
но, Тасъ-хара, Эркэ (Эркэ-хара), Хасаръ, Гэсэръ, Гужиръ,
сланъ, Цоросъ или Чоросъ, Чингисъ и, можетъ быть, Тему-
ъ или Темурчинъ. О немъ существовали легенды, изъ ко-
ıхъ составлялись своды. Одинъ сводъ мы знаемъ подъ име-
ь повѣсти о Гэсэрѣ; русская сказка объ Урусланѣ также
ıставляетъ сводъ о томъ же персонажѣ; можетъ быть и сбор-
ь монгольскихъ сказокъ «Шиддикöръ»—такой же сводъ.

зъ перечисленныхъ именъ три: Гужиръ, Гэсэръ и Чингисъ,
одятся въ связи съ кузнечнымъ культомъ. Гужиръ по бу-
кому повѣрію изобрѣтатель кузнечнаго дѣла; въ сказкѣ куз-
ы куютъ ему цѣпи, которыя онъ долженъ наложить на со-
Гуниръ. О Гэсэрѣ подобнаго разсказа нѣтъ, но въ повѣсти
мъ кузнецы все-таки являются: это семь братьевъ кузне-
, дѣти Хожира, т.-е., вѣроятно, того же Гужира; черепа
ъ семи кузнецовъ обратились въ семь звѣздъ Б. Медвѣди.
Чингиса народное преданіе самого признаетъ за кузнеца
выше стр. 420); выше уже было заявлено, что онъ потому
назывался, что были, вѣроятно, разсказы, въ которыхъ
долженъ былъ накладывать оковы на какое-нибудь враж-
ое существо, въ родѣ того, какъ Гужиръ заковываетъ со-
Гуниръ, и что этимъ врагомъ Чингиса, какъ сына неба,
змѣй Абырганъ. Эта тема зашла въ Гэсэріаду въ видѣ
да о Мэмбырѣ, который запустилъ свои желѣзные зубы
орло желѣзнаго Асына. Имя Мэмбыръ чрезъ опущеніе *б* даетъ
у Мэмыръ, близкую къ Мамыръ-ханъ, которое встрѣчается въ
мъ киргизскомъ Уралтай-Мамырханъ; это послѣднее имя въ
ıзскомъ преданіи носитъ человѣкъ, который набилъ колодки
секеня и бросилъ его въ воду. Имена Есекень и Уралтай,
было уже говорено (на стр. 185), намекаютъ на сказаніе о
исѣ; это даетъ поводъ въ желѣзномъ Асынѣ, который при

помощи тюркскаго языка долженъ быть возстановленъ въ фо
Темиръ-Асынъ, видѣть имя Темурчинъ. т.-е. имя Чингисъ-х
Мэмбыръ, поразившій желѣзнаго Асына въ горло, это змѣй Аб
ганъ, который уязвилъ сына неба Темурчина въ горло. М
Мэмбыра собираетъ останки утонувшаго въ морѣ сына и хоч
его воскресить, но онъ не хочетъ болѣе жить, обращается
камень и остается на одномъ мѣстѣ. Тутъ можно предполож
существованіе другой редакціи, которая потерялась, а имен
мать не Мэмбыра, а Темурчина принимаетъ мѣры къ воск
шенію сына. Мѣры удались, сынъ воскресъ; дѣло могло пр
изойти такъ, какъ въ сказкѣ качинскихъ татаръ, записанн
г. Адріановымъ. Хангавай, подобно Мэмбыру, былъ брошен
въ воду; тѣло его разнесло по дну морскому, подобно тѣлу Мэ
быра; всѣ его части, однако, выловлены и подобно тѣлу Мэ
быра, сложены въ порядкѣ на берегу стараніями сестры Ч
чинъ-кызъ; но конецъ другой — Хангавай ожилъ (Очерки с.-
Монг., IV, 587). И въ разсказѣ о Мэмбырѣ могъ быть такой
исходъ. Когда Темурчинъ воскресъ, врагъ его Мэмбыръ должен
былъ испугаться за свою жизнь. Его обращеніе въ камень м
жетъ быть понято какъ подобіе разсказа о Эрке-мергенѣ, к
торый добровольно похоронился въ нѣдрахъ земли—онъ спр
тался отъ губительныхъ ударовъ противника подъ скалой*
Конецъ Мэмбыра могъ быть и другой — воскрешенный Тему
чинъ налагалъ на него оковы. И въ самомъ дѣлѣ повѣсть ра
сказываетъ, что Мэмбыръ сидѣлъ заточенный въ желѣзном
домѣ и прикованный четырьмя цѣпями; эта сцена помѣщен
прежде исторіи столкновенія съ желѣзнымъ Асыномъ; въ др
гихъ редакціяхъ она могла составлять финалъ исторіи.

Большая Медвѣдица представлялась прикованною къ Поля

*) Хангавай, оживши, ѣдетъ отмстить своему врагу Иръ-сары-мут
который бросилъ его въ воду. Когда Иръ-сары увидѣлъ Хангавая, о
испугался и спрятался въ юртѣ за ящики. Есть цѣлый рядъ разск
зовъ о человѣкѣ, совершившемъ злой поступокъ, послѣ котораго о
убѣгаетъ, а когда его начинаетъ настигать погоня, обращается въ к
мень, напр., въ бурятскомъ преданіи о Буха-нойонѣ, въ халхасско
объ Арахи (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 255, 283) и др. Въ Рустеміа
мазандеранскій царь дэвовъ во время борьбы съ Рустемомъ перек
нулся камнемъ (Вс. Миллеръ, Экскурсы, стр. 154). Не въ томъ ли ж
родѣ окаменѣніе Мэмбыра?

звѣздѣ. По киргизскому повѣрію, семь звѣздъ Б. Медвѣдицы
ітыганъ по-киргизски) это семь волковъ на цѣпи (см. выше
413); вѣроятно семь посаженныхъ на цѣпь собакъ Джедай-
а повѣрья минусинскихъ татаръ (Melang. asiatiques (1859).
379) также Б. Медвѣдица. Иногда созвѣздіе представлялось
видѣ семи отдѣльныхъ персонажей или животныхъ, иногда
одное повѣріе видѣло въ немъ одно лицо или одно живот-
. Собака Гуниръ, на которую наложилъ оковы Гужиръ, мо-
ъ быть, то же Б. Медвѣдица, но представляемая въ видѣ
ого животнаго. Въ повѣсти о Гэсэрѣ помѣщенъ разсказъ о
нецахъ, которые были обезглавлены и черепа которыхъ ото-
твлялись съ семью звѣздами Б. Медвѣдицы, поэтому можетъ
ть разсказъ о кузнецахъ, кующихъ оковы на собаку Гуниръ,
попалъ въ повѣсть, и Гэсэръ не явился въ ней въ роли
отителя того животнаго, которое видѣли въ созвѣздіи, но от-
ски подобнаго представленія, какъ мнѣ кажется, все-таки
повѣсти есть.

Гэсэра есть дядя Чотонъ (Зото, Зотышъ, Сута; Танг.-тиб.
аина Китая. II. 892 и др.; Очерки с.-з. Монг., IV, 251 и слѣд.;
Thaten d. Bogda Gesser chan's, S. 36 и слѣд.). Онъ изго-
ть мать Гэсэра изъ своего дома и преслѣдуетъ мальчика,
орый сначала носилъ имя Чжоро или Зура, со дня его рож-
ія, придумывая средства какъ-нибудь его погубить; наконецъ
удается отравить Гэсэра; Гэсэръ впадаетъ въ безчувствен-
состояніе; жена его въ плѣну у Мангыса. Потомъ въ слѣ-
щей главѣ описывается второй случай подобнаго же состо-
і Гэсэра: онъ забылъ о своей вотчинѣ и о своей (другой)
ѣ. Но онъ, наконецъ, очнулся, ѣдетъ искать свою вотчину и
одитъ ее опустошенной; скотъ его присвоенъ Чотономъ, ро-
ели Гэсэра въ бѣдности живутъ близъ Чотона; Гэсэръ до-
аетъ до Чотона, бросаетъ его въ глубокую яму и завали-
ъ камнемъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 29—30). Это Чо-
ъ или Зото, можетъ быть, испорченное тюркское названіе
Медвѣдицы — Джетыганъ, у чулымскихъ татаръ Четегень
ерки с.-з. Монг., IV, 711). Въ одномъ эпизодѣ повѣсти Чотонъ
ть на пиръ со своею свитой; сопливый Гэсэръ тоже на
хъ общества ѣдетъ за нимъ сзади на клячѣ; сходная карти-
въ сказкѣ у Радлова (Proben, I, 44); ханъ и семь зайса-

новъ, *джеты зайсанъ* *), ѣдутъ на войну и паршивый Тасъ-тарakай ѣдетъ за ними на своей клячѣ. Джеты зайсанъ на мѣстѣ Чотонъ-нойона; число семь намекаетъ на число звѣздъ въ Большой Медвѣдицѣ **).

Казбекъ осетины называютъ Чиристи-кохъ (у Гакстгаузена Церисти, I, 24), т.-е. Чиристіева гора, а не Амиранова, какъ можно было бы ожидать. Наименованіе горы Чиристіевой значитъ, что прежде здѣсь существовалъ другой варіантъ сказанія, по которому не Амиранъ былъ заточенъ въ пещеру и прикованъ къ дереву, а Чиристи. Предполагаемый варіантъ могъ приписать это насиліе надъ Чиристи или Амирану или какому-нибудь другому персонажу; если Чиристи дѣйствительно сродни съ ордынскимъ Чоросъ, то можетъ быть родство это можно распространить и на Чжоро или Зора, т.-е. на имя, которое Гэсэръ носилъ во время своего дѣтства; звукъ *чж* въ тюркскихъ нарѣчіяхъ переходитъ въ *ч* и *т* (наприм. джельбегень, тельбегень и чельбегень на нарѣчіяхъ Алтая обжорливое чудовище, людоѣдъ), поэтому Чжоро или Джоро могло явиться въ формахъ Чоро и Торо, а съ приставкой окончанія *с*, обычнаго въ собственныхъ именахъ ордынскаго фольклора, произойдутъ формы Чо-

---

*) Зайсанъ по-алтайски „родончальникъ"; нойонъ по монг. „князь".

**) Въ Гэсэрѣ можно усматривать кровосмѣсителя. Онъ поднимается на небо и похищаетъ эрдени у спящей матери (или бабушки). Въ смоленской сказкѣ, которую я уже выше сближалъ съ этимъ эпизодомъ (см. выше стр. 211), Игръ находитъ Ирину спящею, совершаетъ похищеніе и дѣлаетъ Ирину матерью. Если небесная мать Гэсэра дѣйствительно на мѣстѣ Ирины, то Гэсэръ не ограничился однимъ похищеніемъ: онъ совершилъ кровосмѣшеніе. Кровосмѣсители часто предварительно убиваютъ отца. Гэсэръ, предъ тѣмъ, какъ подняться на небо, убилъ семь кузнецовъ; не понималось ли монгольское Долонъ-тарханъ, тюркское Джиды-тарханъ какъ имя не семи лицъ, а одного лица, и не было ли это лицо отцомъ Гэсэра? Мать Гэсэра разлила по небу свое молоко; образовался на небѣ Млечный Путь. Эта подробность о бѣлой полосѣ на небѣ можетъ быть отвѣчаетъ дѣйствію кровосмѣсительницы жены Чингиса; она провела по спинѣ своего посѣтителя рукой, запачканной сажей, т.-е. сдѣлала на его спинѣ полосу. Народное повѣріе полосатую окраску бурундука приписываетъ тому, что кто-нибудь (Богъ или медвѣдь) погладилъ его, и въ то же время усматриваетъ въ немъ враждебное отношеніе къ сыну неба (Очерки с.-з. Монг., IV, 181).

ı Торосъ; имя Чоросъ, какъ это было уже указано, при-
ось такому же младенцу-найденышу, какъ Чингисъ и какъ
ъ (въ дѣтствѣ Чжоро). Въ повѣсти о Гэсэрѣ есть эпизодъ.
оторомъ волшебникъ обращаетъ Гэсэра въ осла (Die Tha-
3. 275) и запрягаетъ его въ мельницу, т.-е. заставляетъ
ь вокругъ жернововъ (движеніе, напоминающее Б. Медвѣ-
*); хотя имя волшебника не даетъ намъ нужнаго матеріа-
я отожествленія его съ противникомъ заточника, все-таки
эпизодъ показываетъ, что съ формой Чжоро, синонимомъ
ı Гэсэръ, могла соединиться тема о персонажѣ на привязи
а цѣпи, о персонажѣ прикованномъ.
ѣсть самымъ заклятымъ врагомъ Гэсэра выставляетъ Чо-
если имя Чотонъ въ самомъ дѣлѣ въ связи съ тюркскимъ
мъ Б. Медвѣдицы, то можетъ быть персонажъ, противо-
ный Гэсэру, назывался Долонъ-тарханъ или по-тюркски
ı-тарханъ, при чемъ подъ этимъ именемъ подразумѣвали Б.
дицу, представляемую не въ видѣ семи лицъ, а въ видѣ
ı лица. Въ тюркскихъ названіяхъ Б. Медвѣдицы первымъ
ıъ служитъ число семь; по-киргизски она называется Джеты-
на языкѣ казанскихъ татаръ Жиди-гянъ. Это Джеты,
ı или Жиди въ соединеніи съ тѣми сюжетами, которые
чены къ Больш. Медвѣдицѣ, могли дать матеріалъ для
ıфическихъ басенъ о Вѣчномъ Жидѣ.
рикованномъ положеніи Б. Медвѣдицы было уже сказано
не одинъ разъ: это семь волковъ, прикованныхъ къ Те-
казыку, или семь воровъ, скрадывающихъ двухъ лошадей,
занныхъ къ той же звѣздѣ. Они вѣчно ходятъ кругомъ
ь-казыка, т.-е. кругомъ желѣзнаго кола; если волки со-
ı съ цѣпи, настанетъ конецъ свѣта. Слѣдовательно они
ны ходить вокругъ желѣзнаго столба до скончанія вѣка,
Вѣчный Жидъ въ криптѣ, прикованный къ столбу по па-
ской легендѣ **) (А. Веселовскій, Легенды о Вѣчномъ Жидѣ
императорѣ Траянѣ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCX, отд. 2, стр.
Такое же эсхатологическое значеніе имѣютъ и семь собакъ

) работѣ на мельницѣ въ переводѣ Шмидта нѣтъ; но такъ я слы-
отъ одного монгола въ Ордосѣ.
Старые паломники указывали мѣсто этой крипты близъ „пупа
.

Джедай-хана; когда онѣ сорвутся съ цѣпи. наступитъ кон міра. Вѣроятно. это тѣ же семь сѣверныхъ звѣздъ и имя Д дай-ханъ взято отъ имени созвѣздія.

Почему не другое какое-нибудь созвѣздіе подало поводъ этой легендѣ, объясняется особенностью Б. Медвѣдицы. Уже Иліадѣ Гомера отмѣчено, что Б. Медвѣдица не купается морѣ, какъ другія звѣзды, т.-е. вслѣдствіе своего высокаго по женія на небѣ она никогда не закатывается за горизонтъ, а вѣч бродитъ по небу, кружась вокругъ Полярной звѣзды.

Въ Малороссіи записано повѣріе, что въ теченіе мѣсяца, вмѣс съ перерожденіями луны, перерождаются и жиды, которые р пяли Христа и стояли на стражѣ у Гроба Господня; они стоя тамъ и теперь (А. Веселовскій, l. c., 89). Г. Веселовскій сбл жаетъ это повѣріе съ западно-европейскимъ о Вѣчномъ Жи который не можетъ умереть, старѣется. доживаетъ до ста лѣ но вмѣсто того, чтобы умереть, вновь возрождается молодым Сходное повѣріе въ ордѣ о Джедай-ханѣ.

Сказка минусинскихъ татаръ, записанная Кастреномъ, р сказываетъ о Джедай-ханѣ, что онъ вѣчный, что онъ нико не родился и никогда не умретъ, что онъ вмѣстѣ съ мѣсяце умираетъ. но вмѣстѣ съ нимъ и вновь родится (Castrèn. E nologische Vorlesungen, St. Ptb., 1857, S. 199) *). Такого же да повѣріе г. Патканов нашелъ у остяковъ (S. Patkanov, I Jrtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, I Theil, St. Psb., 18 S. 117 u. f.). Богъ Tunk-pox (pox—мальчикъ, парень) спусти съ неба на землю; остяки отожествляютъ его или съ пророк Ильей. или съ антихристомъ, или съ папой **). По мнѣ

*) Кромѣ приведенныхъ тюркскихъ названій Б. Медвѣдицы Дж ганъ или Жидигянъ, есть еще урянхайское Джеды-бурханъ, Дж нурганъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 136); это переводъ монгольскаго лонъ-бурханъ, „семь бурхановъ". Второй членъ „бурханъ" вѣро архаическое слово, находящееся въ родствѣ съ такими словами, змѣй „абырганъ", заточенный въ подземномъ мракѣ, шаманъ Морг осужденный вѣчно прыгать на вершинѣ горы, и т. п. Не отсю имя Вѣчнаго Жида: Магеи?

**) Это папа Климентъ, о которомъ остяки могли слышать отъ стьянъ; о папѣ Климентѣ дѣйствительно въ нѣкоторыхъ частяхъ шего отечества говорятъ, что онъ съ мѣсяцемъ рождается, съ м цемъ умираетъ (въ Тверск. и Харьковск. губ.; см. въ моей ст

г. Патканова. Тункъ-похъ божество луны, потому что онъ вѣчно бродитъ въ мірѣ и вмѣстѣ съ лунными фазами мѣняетъ свой возрастъ: во время полнолунія онъ достигаетъ зрѣлаго возраста, въ новолуніе становится молодымъ. Спустившись на землю, онъ погнался за шестиногимъ лосемъ (прежде всѣ лоси были шестиногіе). Догнавъ, Тункъ-похъ отсѣкъ у лося двѣ заднія ноги. Слѣдъ, который остался отъ лыжъ Тункъ-поха, когда онъ гнался по небу за лосемъ, остяки видятъ въ Млечномъ пути, а Большая Медвѣдица это по ихъ мнѣнію, лось; семь звѣздъ созвѣздія это голова, глаза и четыре ноги животнаго *) Остяцкое повѣріе прямо указываетъ на связь съ Б. Медвѣдицей, почему моя догадка о томъ, что имя Джедай-ханъ взято отъ этого созвѣздія, находитъ тутъ поддержку, хотя по натурѣ, какую мнѣ даетъ Джедай-хану, въ немъ нужно видѣть луну, какъ и въ Тункъ-похѣ.

Вѣчный Жидъ терпитъ свои мученія за то, что въ то время, когда Христосъ шелъ съ крестной ношей на Голгофу и остановился, чтобъ отдохнуть, онъ сказалъ ему: иди! Этотъ мотивъ едва-ли не изъ круга повѣрій и легендъ о Б. Медвѣдицѣ и Полярной звѣздѣ. У казанскихъ татаръ записана легенда: Однажды солнце, по указанію Бога, обходило землю съ востока на западъ, утомилось и остановилось отдохнуть; въ это время летучая мышь (ярганатъ) выговорила ему за несоблюденіе Божьей воли и сказала: иди! не останавливайся! Солнце осердилось за это напоминаніе и

„Климентъ, папа римскій“, Этн. Обозр., кн. XX, стр. 100). Съ пророкомъ Ильей Тункъ-похъ, можетъ быть, отожествляется потому, что пророкъ не зналъ смерти. Но почему онъ Антихристъ? Вѣроятно есть легенда, подавшая поводъ къ такому отожествленію, которая г. Патканову, однако, не попалась.

*) Кромѣ того, около Обдорска указываютъ на скалу, въ которой видятъ окаменѣлаго лося; убѣгая отъ преслѣдованій, лось взмолился Богу о помощи и тотъ обратилъ его въ камень. Это какъ будто отголосокъ бурятской легенды о Буха-ноинѣ; сынъ неба, Буха-ноинъ, въ образѣ быка, убѣгаетъ отъ преслѣдованій царскаго быка; преслѣдованіе кончается тѣмъ, что Буха-ноинъ обращается въ двурогую скалу (ее указываютъ въ Тункинской долинѣ). Быкъ бурятскаго сказанія на сѣверѣ замѣнился лосемъ. Въ бурятской легендѣ подъ быкомъ преслѣдователемъ тоже вѣроятно скрывается какой-нибудь духъ въ обращенномъ видѣ.

сказало летучей мыши: „Берегись, не показывайся мнѣ на глаза, а не то сожгу тебѣ твои крылья!» Съ той поры летучая мышь не летаетъ днемъ, а летаетъ только ночью (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 320). Легенда, можетъ быть, не вполнѣ досказала о послѣдствіяхъ вмѣшательства летучей мыши въ законы природы. День летучая мышь проводитъ подвѣсившись внизъ головой къ поверхности скалы, въ темныхъ трещинахъ; такое неестественное положеніе конечно должно было внушать мысль о какой-то карѣ за какое-то преступленіе. Въ одной монгольской легендѣ сама летучая мышь на просьбу дать объясненіе такому ея положенію днемъ, говоритъ, что она держитъ скалу, чтобъ она не упала и не задавила людей (Очерки с.-з. Монг., IV, 175); по сравненію съ одной сѣверо-индѣйской легендой нужно думать, что она держитъ скалу, чтобъ она своимъ паденіемъ не раздавила міръ (Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 103). Вѣроятно о летучей мыши говорили, какъ о пригвожденной къ скалѣ и можетъ быть приписывали ей враждебное отношеніе къ «сыну неба», какъ бобыргану, «летягѣ», которая тоже ночное животное. Нашъ деревенскій обычай прибивать летучую мышь гвоздями къ стѣнѣ напоминаетъ монгольскій—распинать летягу на перекресткахъ дорогъ.

Какъ будто тотъ же мотивъ замѣчается и въ обрядѣ во время ордынскаго праздника въ память Чингисъ-хана. Когда толпа обходитъ реликвіи и поклоняется имъ поочередно, останкамъ Чингисъ-хана, бѣлому коню, неподвижно стоящему «алтынъ-хатасыну», представляющему зарытаго въ землю преступника, дархаты т.-е. хранители останковъ Чингисъ-хана, слѣдящіе за правильнымъ ходомъ церемоній, торопятъ толпу, не церемонясь и съ князьями и съ самимъ ордосскимъ ваномъ; они говорятъ князьямъ: иди, князь, скорѣе! не мѣшкай!

Повѣрье о Вѣчномъ Жидѣ сближается съ Амираномъ еще слѣдующими подробностями. Когда кто-нибудь случайно попадетъ въ его подземелье, Вѣчный Жидъ разспрашиваетъ, долго ли еще до конца свѣта, потому что онъ долженъ мучиться, пока свѣтъ стоитъ (разсказъ Auberton'a: Il nous demanda quand le jour du jugement seroit; см. А. Н. Веселовскій, къ вопросу объ образованіи мѣстныхъ легендъ въ Палестинѣ, въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCXXXIX, отд. 2, стр. 176). Такое же, вѣроятно, значеніе

мѣютъ разспросы Амирана, какой хлѣбъ люди ѣдятъ (см. выше стр. 392); когда изъ него отъ нажима потечетъ молоко, а не кровь, приблизится конецъ свѣта. Палестинская легенда не забыла и кузнецовъ. Разсказывали, что около Гроба Господня можно было, приникнувъ къ землѣ, слышать, какъ кузнецъ бьетъ молотомъ; это тотъ кузнецъ, который ковалъ гвозди на Христа (ibid., 181). Г. Веселовскій говоритъ: это тоже Вѣчный жидъ, только особаго типа *).

Приведенныя въ этой главѣ данныя достаточно показываютъ, что комплексъ сказаній и повѣрій объ Амиранѣ могъ составиться изъ ордынскихъ матеріаловъ, что для этого вовсе не нужно было воздѣйствія христіанскихъ апокрифовъ, и что, наоборотъ, на палестинскія апокрифическія легенды можно смотрѣть, какъ на уснащенныя кавказскими мотивами, дошедшими до Палестины черезъ Малую Азію. Пріуроченіе кавказскихъ повѣрій къ палестинскимъ событіямъ можно объяснить такимъ образомъ. Осетины тѣмъ же именемъ Чиристи, которое стояло въ преданіи объ Амиранѣ, называютъ и Христа, такъ что названіе горы Чиристи-кохъ переводится по русски «Христова гора». Это смѣшеніе имени Христа съ именемъ Чиристи возникшимъ не на христіанской почвѣ, было, вѣроятно, очень распространено въ предѣлахъ южной Россіи, среди полуобращенныхъ евреевъ и тронутыхъ христіанскою проповѣдью кочевниковъ, такъ что могло повліять на христіанскую апокрифическую литературу.

Имя Чиристи это не Христосъ, испорченное осетинами, какъ это принято думать, а имя противника Амирана, которое стояло въ преданіи въ его древней редакціи. Преданія называютъ Чиристи крестнымъ отцомъ Амирана; это былъ, можетъ-быть, и одной его отецъ. Другія преданія называютъ отцомъ Амирана Ростома, т.-е. иранскаго Рустема. Такъ, Ростомъ является отцомъ Амирана въ осетинскомъ преданіи, помѣщенномъ въ Сборникѣ матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, в. VII, стр. 20—23, у Вс. Миллера, Осетинскіе этюды, I, стр. 145. По имеретин-

*) Къ селу Скудельничу, близъ Сіонской горы, былъ пріуроченъ гробъ Іуды-предателя; тутъ указывали отверстіе, закрытое „древяною доскою мраморною" и запечатанное печатями. Въ него провалился Іуда, никто не смѣетъ сѣсть на этомъ проклятомъ мѣстѣ (Лопаревъ, Сканіе о нѣкоемъ старцѣ. Спб., 1890. стр. 43).

скому преданію, Ростомела (т.-е. Рустемъ) убиваетъ дэви и ночуетъ съ его женщиной; на другое утро онъ уходитъ, приказавъ женщинѣ назвать будущаго сына Абрамомъ, а когда онъ вырастетъ, нашить ему на плечи красныя ленты, по которымъ бы потомъ Ростомела могъ узнать сына. Г. Миллеръ думаетъ, что здѣсь Абрамомъ замѣнено имя Амирана. Ростомела встрѣчается съ сыномъ Абрамелой (*ела* окончаніе уменьшительныхъ именъ), не узнаетъ его, вступаетъ въ бой и убиваетъ его (Сборникъ мат. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, в. IX, стр. 170; Вс. Миллеръ, О Сборникѣ матер. для опис. мѣст. Кавк., Тифлисъ, 1893, стр. 98). Это преданіе о Ростомѣ, который называется отцомъ Абрама, т.-е. Амирана и потомъ вступаетъ съ нимъ въ бой, и есть исторія Чиристи, т.-е. отца Амирана, который вступаетъ въ бой съ сыномъ.

Этого Ростома едва ли слѣдуетъ признавать за иранскаго Рустема, который будто бы произвольно включенъ въ осетинскія и имеретинскія преданія объ Амиранѣ. Осетинскій Ростомъ пришелъ въ Осетію съ сѣвера, а не съ юга. Въ главѣ XVI я высказалъ предположеніе, что было сказаніе о Чингисъ-ханѣ и его сынѣ, въ которомъ послѣдній назывался Арсланомъ или Урусланомъ, и что это сказаніе перешло къ намъ въ видѣ сказки объ Ерусланѣ Лазаревичѣ, дерущемся съ своимъ сыномъ. Вотъ это-то Арсланъ или Урусланъ, измѣненное тюркскимъ произношеніемъ въ Арыстанъ, и явилось на мѣстѣ отца Амирана подъ формою Ростомъ. Явилось это имя около Амирана потому, что миѳъ объ Амиранѣ находится въ связи съ миѳомъ о Чингисѣ, какъ это я старался доказать въ настоящей главѣ. Вотъ еще небольшое дополненіе къ сказанному.

Въ осетинскомъ преданіи, помѣщенномъ В. Ѳ. Миллеромъ въ Осетинскихъ Этюдахъ, I, 145, предокъ Дарезановыхъ кузнецъ Ростомъ-ханъ имѣлъ любовницу; онъ разсѣкъ ее, вынулъ ребенка Амирана и бросилъ въ воду. Отъ горести онъ занемогъ; Уюги и Гумиры отказались платить дань. У Ростома еще два сына—Бадри и Руси; они ловили рыбу и увидѣли играющаго мальчика; по совѣту отца они бреютъ другъ друга не по порядку, мальчикъ хочетъ научить ихъ, они сбриваютъ ему прядь и мальчикъ принужденъ идти за ними. Его садятъ за семь желѣзныхъ дверей, чтобы онъ не слышалъ шума пирующихъ Уюо-

говъ и Гумировъ, но онъ вышибъ двери и посѣкъ враговъ, кромѣ одного Авцäрона Пасконди, который съ одной уцѣлѣвшей изъ семи головъ улетѣлъ на небо. Поссорившись съ братьями изъ-за Ангетскаго поля, Амиранъ ушелъ неизвѣстно куда. Братья въ мѣдной обуви идутъ искать его, находятъ и зовутъ домой.

Тутъ мы какъ будто въ кругу ордынскихъ преданій о предкѣ народа, который былъ найденъ брошеннымъ въ степи. Чингисъ, предокъ монгольскихъ князей (вѣроятно были преданія, выдававшія его предкомъ всѣхъ монголовъ), найденъ въ степи; вѣроятно онъ былъ брошенъ. Мальчики Цоросъ, предокъ калмыцкихъ князей, и Булагатъ, предокъ бурятовъ, а также Гэсэръ Чжоро) были брошены въ степи своими матерями (Pallas, Sammlungen, I, 32; Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. , в. 2, стр. 99; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 67); мальчикъ Эрь-Сару былъ брошенъ въ воду своими злыми тетками (Очерки с.-з. Монг., IV, 343). Преданіе о Булагатѣ продолжаетъ: шаманка Асухэнъ имѣла двухъ мальчиковъ Хоридоя и Ихирита; они находятъ на берегу Байкала выходящаго изъ озера и играющаго мальчика; слѣдуя совѣтамъ шаманки—они ловятъ мальчика и приводятъ домой (см. Этногр. Обозр., книга XXI, стр. 35). Хоридой и Ихиритъ на мѣстѣ Бадри и Руси; они, какъ и тѣ, находятъ и ловятъ мальчика, живущаго въ водѣ. Выше (на стр. 35 и 92) было уже указано на сходство разсказовъ о Булагатѣ, Хоридоѣ и Чингисѣ; вѣроятно это варіанты одного и того же преданія и Булагатъ или Булганъ, Хоридой и Чингисъ, вѣроятно, синонимы.

Амиранъ поссорился съ братьями изъ-за поля. Это напоминаетъ ссору Хоридоя съ братьями при дѣлежѣ упромышленной добычи (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 148), а также ссору Чингиса и Бодончара съ ихъ братьями. Чингисъ и Бодончаръ уходятъ отъ братьевъ, какъ и Амиранъ, куда-то, куда братья не знаютъ; они, подобно Бадри и Руси, идутъ искать брата, находятъ и приводятъ домой *).

*) Эпизодъ объ Амиранѣ, посаженномъ за семь желѣзныхъ дверей, напоминаетъ Кала-Мэмбыра, посаженнаго въ желѣзный домъ. Амиранъ, слышавъ пиръ враговъ, вырывается изъ заточенія и перебиваетъ ихъ. Въ разсказѣ о Мэмбырѣ пира нѣтъ. За стѣнами его тюрьмы вмѣ-

Единствомъ миѳа объ Амиранѣ съ миѳомъ о Чингисѣ объ
няются такіе намеки въ преданіяхъ объ Амиранѣ на сказку
Ерусланѣ, въ которомъ я вижу сына Чингиса, какъ, напри
мертвый богатырь Цамцумъ, дающій Амирану оружіе и соотв
ствующій Раслапею, птица, переносящая Амирана черезъ гор
скую стѣну, отвѣчающая птицѣ хохотуню русской сказки
наконецъ бой отца съ сыномъ. Подобно Уруслану, Амиранъ ищет
кто его сильнѣе, и когда ему сказали, что богатырь Анбръ
хуже его, онъ сейчасъ же отправляется искать встрѣчи съ ним

Разница у кавказскаго преданія съ ордынскимъ въ томъ, т
имена переставлены. Въ ордынскомъ Чингисъ—отецъ, а Арслан
(Арыстанъ), какъ я предполагаю, его сынъ; на Кавказѣ
Ростомъ, отвѣчающій Арслану или Арыслану,—отецъ, Амиран
же, съ которымъ соединены чингисовскія темы, сынъ. Въ ру
ской сказкѣ и отецъ и сынъ названы одинаково Урусла
(Урусланъ Залазаровичъ и Урусланъ Урусланович). Въ дюрбю
ской богатырь Китынъ-Арсланъ—старшій братъ Иринъ-Сайн

сто пира битва. Мэмбыръ, подобно Амирану, рвется въ битву; по е
молитвѣ небожители разрушаютъ его тюрьму и его оковы, и онъ р
битъ и истребляетъ всѣхъ противниковъ.

*) Въ романѣ птица переноситъ Амирана черезъ стѣну замка Ба
бака; въ народномъ преданіи этотъ мотивъ, кажется, явился подъ в
домъ разсказа о птицѣ Пакондзи или Пасконди; въ романѣ Амиран
хочетъ освободить Бадри и Носара, унесенныхъ Бакбакомъ; въ ус
номъ преданіи его братъ Мусырби или Русси унесенъ птицей Па
конди; чтобы попасть къ Пасконди на небо, Амиранъ прячется в
шкуру быка и Пасконди, принимая шкуру за тушу, относитъ ее с
спрятавшимся Амираномъ къ себѣ на небо. Раньше этого эпизо
сказано, что Амиранъ отрубилъ Пасконди шесть головъ, но съ сед
мой чудовище улетѣло на небо (Вс. Миллеръ, Осетинск. Этюды, I, 145
въ другомъ осетинскомъ разсказѣ Амиранъ избиваетъ шесть велик
новъ, седьмой улетѣлъ (Сборникъ матер. для опис. мѣст. Кавказа, XI
стр. 20—23). Ср. съ монгольскимъ повѣріемъ о Плеядахъ, раздавленны
копытомъ коровы; чудовище раздѣлилось на шесть звѣздъ, котор
проскользнули чрезъ расщепъ копыта и поднялись на небо (Очер
с.-з. Монг., IV, 203); Пакондзи или Авцäронъ Пасконди какъ бу
Плеяды. Разсказъ о Пасконди ср. съ повѣріями о птицѣ нагуй,
грифахъ, оберегающихъ драгоцѣнности, и объ орлахъ, переносящ
людей, спрятавшихся въ телячьи или конскія шкуры (см. Лопаре
Слово о нѣкоемъ старцѣ, Спб., 1890, стр. 18). Съ Брунсвикомъ въ ш
ру былъ положенъ и мечъ.

Выше (стр. 463) по поводу ребенка Амирана, брошеннаго въ воду, я указалъ на сказку объ Ерь-Сару; мать этого богатыря была оклеветена сестрами, будто она родила крота; мужъ надломилъ ей руки, выкололъ глаза и бросилъ въ степи *) (Очерки с.-з. Монг., IV, 343). Въ одномъ изъ русскихъ варіантовъ сказки о косоручкѣ, т. е. о матери, дитя которой было подмѣнено, а сама она искалѣчена, ея сынъ названъ Короста (Очерки с.-з. Монг., IV, 924); это имя, близкое къ Чиристи, отличающееся отъ него только иниціаломъ и гласными, придано здѣсь сыну, а не отцу. Въ другихъ сказкахъ того же типа на невинную женщину клевещетъ братъ ея мужа, будто онъ имѣлъ съ нею связь или будто она предложила ему свою любовь. Такую исторію можно подозрѣвать въ повѣсти Климента, папы римскаго (который былъ брошенъ въ море въ Корсунѣ), именно въ разсказѣ объ его матери. Въ русской былинѣ клеветникомъ женщины является Алеша Поповичъ; онъ хвастается, что жилъ съ сестрой братьевъ Збродовичей (А. Веселовскій, Южно-русскія былины, стр. 382). Въ малороссійской думѣ Алексѣй Поповичъ былъ спущенъ въ море; тутъ опять намекъ и на преданіе о Климентѣ и на сказку о косоручкѣ; папа Климентъ, подобно Алексѣю Поповичу, былъ брошенъ въ Черное море; въ сказкѣ бросаютъ въ воду иногда сына оклеветанной или несправедливо гонимой женщины, какъ, напр., въ урянхайской сказкѣ объ Ерь-Сару **). Положеніе Алексѣя Поповича въ думѣ не совпадаетъ съ ролью Алеши Поповича въ великорусской пѣснѣ; Алеша Поповичъ клеветникъ, дума же никакого намека не дѣлаетъ, чтобы въ Алексѣѣ Поповичѣ признать клеветника, хотя онъ и изображается преступникомъ; да въ сказкѣ клеветникъ и не выставляется нигдѣ утопленнымъ. Если у думы было затерянное начало и если оно было похоже на начало сказки о косоручкѣ, то Алексѣй Поповичъ вѣроятно занималъ въ ней мѣсто

*) Крыса прибѣжала и начала грызть ноги женщины; женщина ударила крысу и изломала ей ногу. Крыса нашла траву и вылѣчила свои искалѣченные члены. Женщина отыскала эту траву и излѣчила свои искалѣченые члены. Такой же эпизодъ съ крысой и въ народныхъ разсказахъ о женщинахъ Камари и дочери дэви, которыя воскрешаютъ умершаго Амирана (Хахановъ, 25 и 37).

**) Короста въ русской сказкѣ былъ брошенъ въ море въ бочкѣ вмѣстѣ съ матерью.

не клеветника на женщину, а сына этой женщины. Пріуроче ніе одного и того же имени къ несовпадающимъ персонажамъ— случай не рѣдкій; въ сказкахъ иногда имя съ одного персона жа переносится на другой, иногда враждебный первому. Правда судьба Алексѣя Поповича не похожа и на сына косоручки послѣдній брошенъ въ воду младенцемъ, а Алексѣй Поповичъ въ зрѣломъ возрастѣ, но и папа Климентъ былъ брошенъ въ воду старикомъ. Исторія Алексѣя Поповича могла походить на исторію сына косоручки, но она могла отойти отъ нея вслѣдствіе вліянія на нее другихъ сказокъ. Можно, напримѣръ, замѣтить на ней вліяніе легенды о кровосмѣсителѣ; Алексѣй Поповичъ обвиняется въ преступленіи противъ семейнаго права; онъ оскорбилъ отца и мать. Если тутъ дѣйствительно было кровосмѣшеніе, то могъ тутъ быть и бой сына съ отцомъ; отголосокъ этой темы можетъ быть сохранился въ разсказѣ объ Екимѣ или о Торопѣ (см. выше стр. 452). Эти, хотя и очень неясныя связи русской былины со сказкой о мальчикѣ, брошенномъ въ степи или въ воду, или самою матерью, или ея завистницами, заставляютъ подозрѣвать, что Ростовъ въ имени отца Алеши „попъ ростовскій“ можетъ быть не географическое имя, а архаическое эпическое изъ ряда именъ, родственныхъ формамъ Ростомъ, Короста и т. п. Въ былинѣ о гибели богатырей Алеша вызываетъ на бой силу небесную, то-есть дѣлаетъ то же, что Амиранъ, вызывающій на поединокъ своего отца Чиристи.

Глава XX.

Двойственный характеръ бога Арья-Бало.

Монгольская сказка о хитромъ обманщикѣ Балышъ-Сенге.—Хитрый обманщикъ и Эсэге-Маланъ.—Хитрый обманщикъ и летучая мышь.—Марко-Богатый и его зять Василій.—Малорусское преданіе о Маркѣ Проклятомъ.—Двойственный характеръ Бурхана-бакши.—Отраженія эпоса о летучей мыши въ повѣсти Гэсэрѣ.—Сѣверо-кавказскія сказки объ Орхустойцахъ.—Еврейская легенда объ Іегешуа.—Гэсэръ и его вино.—Суттунгово вино.—Легенда о Фаустѣ.

И монголы и тангуты имѣютъ сказки о хитромъ обманщикѣ, который лжетъ, проводитъ людей, устраиваетъ скандалы, и

смѣхается не только надъ простыми людьми, но и надъ духовными лицами и даже надъ богами, кощунствуетъ надъ изображеніями боговъ и надъ священными обрядами, растлѣваетъ монахинь,—однимъ словомъ, смѣется надъ всѣми человѣческими установленіями и человѣческими убѣжденіями. У монголовъ этотъ демоническій персонажъ называется Балынъ-Сенге, у калмыковъ—Балдынъ-Сенге, а у тангутовъ—Аку-Ртомба *). Тибетцы взводятъ на своего Аку-Ртомбу обвиненіе, будто онъ соблазнилъ свою собственную сестру. Въ монгольскомъ разсказѣ Балынъ-Сенге надругался надъ бронзовымъ изображеніемъ бога: онъ взялся одному простоватому человѣку освятить изображеніе и вмѣсто того, чтобы наполнить полость статуэтки ароматическими травами, онъ наполнилъ ее собственными нечистотами. Въ другомъ монгольскомъ разсказѣ онъ безъ уваженія обращается съ тѣломъ своей умершей матери и дѣлаетъ его средствомъ для мошеннической продѣлки.

Тутъ мы имѣемъ дѣло съ неожиданнымъ явленіемъ: этотъ обманщикъ и по убѣжденію монголовъ (по крайней мѣрѣ я слышалъ это отъ бурятъ) и по убѣжденію тибетцевъ (отъ которыхъ я имѣлъ случай слышать это въ городѣ Да-цзянь-лу) былъ будто бы воплощеніе бога Арья-Бало (Авалокитешвары), представителя идеи о милосердіи въ средѣ буддійскихъ божествъ. У тибетцевъ я слышалъ разсказъ, будто далай-лама, считающійся воплощеніемъ Арья-Бало, однажды проѣзжалъ мимо тибетской деревни, которую преданіе выдаетъ за родину Аку-Ртомбы, и, указавъ пальцемъ на деревню, будто бы сказалъ: „Вонъ моя родина"! Такое вѣрованіе придаетъ богу Арья-Бало двойственный характеръ: съ одной стороны это учитель, который воспитываетъ въ людяхъ добрыя чувства, пробуждаетъ въ нихъ жалость къ страждущимъ и несчастнымъ, съ другой—это выходецъ изъ ада, который безсердечно, для своей потѣхи, издѣвается надъ честными людьми.

Въ монгольской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 241) хитрый Балынъ-Сенге встрѣчаетъ пословъ Ерлика, которые по приказанію послѣдняго вынули у одного юноши душу и несли ее въ царство Ерлика, т.-е. въ царство мертвыхъ. Балынъ-Сенге

*) Монгольскіе варіанты о Балынъ-Сенге см. въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 241 и Танг.-тиб. окраина Китая, II, 166; тибетскіе объ Аку-Ртомбѣ—въ Танг.-тиб. окр. Китая, II, 168.

пристроился къ нимъ спутникомъ и предложилъ имъ свою помощь; онъ беретъ у нихъ мѣшокъ, въ которомъ находилась похищенная душа, и несетъ на себѣ; дорогой онъ выспросилъ у нихъ, чего они боятся, и узнавъ, что они боятся колючаго кустарника, шмыгнулъ въ первый колючій кустарникъ близъ дороги. Послы Ерлика должны были отступиться отъ своей ноши, а Балынъ-Сенге отнесъ душу въ ту семью, гдѣ она была взята, и водворилъ на прежнее мѣсто; заболѣвшій было юноша выздоровѣлъ. Эта власть возвращать душу на ея прежнее мѣсто и смѣлость, съ которою дѣйствуетъ Балынъ-Сенге противъ предписаній Ерлика, показываютъ, что въ этомъ персонажѣ скрывается древній могущественный шаманъ въ родѣ Бохоли или Моргона бурятскаго или въ родѣ Даинъ-Тархана алтайскаго. Ерлику надоѣли продѣлки Балына-Сенге надъ духами, подчиненными ему; онъ посылаетъ своихъ слугъ взять у самого Балына душу, но Балынъ-Сенге обманулъ Ерликовыхъ посланниковъ. Тогда Ерликъ самъ отправляется искать Балына и находитъ его; Балынъ-Сенге моетъ быка. Ерликъ спрашиваетъ его, что онъ дѣлаетъ. Балынъ-Сенге отвѣчаетъ, что хочетъ привести быка въ прежнее состояніе; прежде на этомъ быкѣ онъ три раза въ день объѣзжалъ землю, а нынѣ только одинъ. Ерликъ на своемъ драконѣ объѣзжалъ только одинъ разъ; онъ предложилъ Балыну промѣнять быка на дракона. Балынъ согласился, отдалъ быка и далъ Ерлику молотокъ и совѣтъ, если быкъ не пойдетъ скоро, бить его молоткомъ по лбу. Кончилась исторія тѣмъ, что Ерликъ убилъ молоткомъ быка, а Балынъ-Сенге на драконѣ прибылъ въ адъ и былъ принятъ адскими слугами за Ерлика; обманъ вѣроятно не ограничился животными. Балынъ и Ерликъ обмѣнялись вѣроятно и платьемъ. Усѣвшись на престолъ Ерлика, Балынъ приказываетъ слугамъ ада идти отыскать обманщика Балына; они узнаютъ его по примѣтѣ—онъ будетъ ѣхать на быкѣ. Если этотъ обманщикъ будетъ увѣрять, что онъ не Балынъ, а Ерликъ, то ему не слѣдуетъ вѣрить; это будетъ его новая уловка избѣгнуть кары. Не обращая вниманія на его протесты и вопли, его слѣдуетъ связать, отвезти въ адъ и бросить въ одну изъ темницъ ада. Слуги такъ и сдѣлали*).

*) Варіантъ, сообщенный агинскимъ бурятомъ г. Дылыковымъ: Балынъ-Хламо имѣлъ лошака, способнаго въ одинъ мигъ окружить ко

Здѣсь слѣдуетъ разсмотрѣть, во-первыхъ, отношенія этой сказки къ высшему божеству, т.-е. къ царю неба; во-вторыхъ, отношенія ея къ фольклору о летучей мыши.

Сходный сюжетъ имѣетъ бурятское преданіе о Молонтеѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 266). Царевичъ Ирхы-Номонъ, сынъ тэнгрія Хуху-Мунгуна, ѣхавшій на карей лошади, встрѣтилъ Молонтей-убугюна (старика Молонтея) на порозѣ; Молонтей увѣряетъ Ирхы-Номона, будто онъ на своемъ быкѣ три раза въ день объѣзжаетъ землю. Ирхы-Номонъ предложилъ бѣжать въ бѣгъ; остановились на пескѣ, чтобы видѣть слѣдъ. Молонтей выѣхалъ изъ песка и тотчасъ же вернулся. Ирхы-Номонъ объѣхалъ землю разъ и возвращается, а Молонтей уже тамъ. Ирхы-Номонъ предложилъ мѣняться животными и помѣнялись; Молонтей далъ Ирхы-Номону молотокъ погонять быка; затѣмъ, сказано, Молонтей убилъ быка. Тутъ путаница; судя по аналогіи съ предыдущимъ разсказомъ, убить быка долженъ бы Ирхы-Номонъ, стоящій на мѣстѣ Ерлика (котораго буряты иногда называютъ Ерленъ-Номонъ-ханомъ). Ближе къ предыдущему бурятскій разсказъ, записанный г. Хангаловымъ (Новые матеріалы о шаманствѣ въ Запискахъ Вост. Сиб. Отд. Геогр. общ. по этн., т. II, в. I, стр. 19 и слѣд.). Молонтой, получивъ знаніе отъ одного изъ трехъ ламъ, умѣетъ избѣжать смерти, несмотря на засылы по его душу, которые дѣлаетъ Эрленъ-ханъ, т.-е. Ерликъ. Послѣдній посылаетъ за Молонтоемъ посла Альбите-Хара-Нойона; Молонтой выѣзжаетъ навстрѣчу на

...ную три раза; ранѣе онъ ѣздилъ на быкѣ, на которомъ теперь ...итъ Ерликъ. Однажды Балдынъ-Хламо ѣхалъ на своемъ быкѣ, ...трѣтилъ Ерлика на лошакѣ и попросилъ дать ему лошака съѣздить ...да-то недалеко. Ерликъ далъ; Балдынъ сѣлъ на лошака и убѣжалъ; ...къ и завладѣлъ лошакомъ. Далѣе Балдынъ-Хламо встрѣчаетъ одного ...люна (духовное лицо), притворяется кривымъ и проситъ одинъ глазъ, ...обы вставить себѣ. Гелюнъ, по обѣту не имѣвшій права отказывать ...просьбѣ, какая бы она ни была, вынулъ свой глазъ и отдалъ. Бал...нъ-Хламо говоритъ ему: „Я обманулъ тебя; не надо мнѣ твой глазъ!“ ...побѣжалъ отъ него (насмѣшка надъ милосердіемъ). Гелюнъ осер...лся и бросилъ глазъ вслѣдъ за убѣгавшимъ; глазъ попалъ въ кре...цъ лошака и остался на немъ навсегда. Поэтому Балдынъ-Хламо ...ображается на лошакѣ, у котораго на крестцѣ глазъ (ср. въ Танг.-тиб. ...раннѣ Китая, II, 307).

быкѣ; происходятъ бѣгъ, обманъ и мѣна; Эльбите получа отъ Молонтоя молотокъ и наставленія, дѣйствуя согласно которыми онъ убиваетъ быка, порстъ ему животъ, влазитъ него и самъ становится быкомъ (см. также въ статьѣ Черск въ Изв. В.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XII, № 4—5, стр. вмѣсто Молонтоя Уланъ-Хурхынъ).

Имя Молонтой, присвоенное персонажу, стоящему на мѣ обманщика Балына-Сенге, съ одной стороны близко къ перв члену этого парнаго (Балынъ и Молонъ), съ другой—ко втор члену бурятскаго имени царя неба Эсэгэ-Маланъ. Одно сходс именъ имѣетъ мало значенія, но мы сейчасъ увидимъ, что въ другихъ преданіяхъ, хотя не того же содержанія, но т же типа, находятся указанія на Эсэгэ-Малана; онъ самъ являе въ нихъ хотя не въ качествѣ обманщика, а въ качествѣ об нутаго.

Бурятская сказка о Хоредоѣ и монгольская о Бородзоѣ об нутымъ богомъ выставляютъ царя неба; вѣроятно и сказка Балынъ-Сенге имѣла нѣкогда тотъ же видъ, т.-е. и въ ней Балы Сенге проводилъ своими хитростями царя неба, иначе сказать, бы варіанты, понимавшіе Ерлика, какъ царя неба; были, вѣроят и такія преданія, въ которыхъ царь неба назывался Эс Маланомъ (у монголовъ Хормуста), и этому Эсэгэ-Малану п писывалось насыланіе смерти на людей (и тогда можетъ бы на мѣстѣ хитраго обманщика ставился Ерликъ). Были, каже представленія объ Эсэгэ-Маланѣ, какъ объ отцѣ, и объ Ерл какъ о сынѣ (см. выше стр. 373), и, наоборотъ, объ Ерликѣ, к объ отцѣ; въ послѣднемъ случаѣ имя Эсэгэ-Маланъ, по край мѣрѣ его второй членъ, переходило на сына, и вслѣдствіе эт то мы и имѣемъ такія имена обманщика, какъ Молонтей, лонтой и Балынъ-Сенге.

Балынъ-Сенге въ записанныхъ о немъ сказкахъ нигд изображается шаманомъ, но я предполагаю это. Въ разска ной выше сказкѣ онъ садится на престолъ царя ада Ерл а самого Ерлика велитъ бросить въ адскую темницу. Та обмѣнъ ролями содержится въ одной изъ сказокъ монгольс сборника «Шиддикöръ». Юноша живетъ у рѣки съ дѣвицей волосы снесены внизъ по рѣкѣ, перехвачены и доставл царю; царь отнимаетъ дѣвицу у юноши и дѣлаетъ ее царк

По заключенному ранѣе условію съ дѣвицей юноша приходитъ въ царскую резиденцію на праздникъ въ какомъ-то спеціально для этого случая сдѣланномъ изъ сорочьей шкуры плащѣ; царь съ царицей сидятъ на скалѣ; юноша начинаетъ плясать внизу въ толпѣ; царь призываетъ его на верхъ, мѣняется платьемъ, спускается внизъ и пляшетъ; тогда царица велитъ убить его, а юношу, прежняго своего друга, дѣлаетъ царемъ. Снесенные рѣкой волосы и царь, отнимающій дѣвицу, это темы изъ египетскаго романа о двухъ братьяхъ—объ Анпу и Битью (Бату); разсказчикъ, отъ котораго я записалъ сказку о Балынъ-Сенге (Очерки с.-з. Монг., IV, 241), передалъ мнѣ ее рядомъ съ другой о двухъ братьяхъ, которая мнѣ представляется варіантомъ того же египетскаго романа, и при этомъ пояснилъ, что Балынъ-Сенге ни кто другой, какъ младшій братъ сказки о двухъ братьяхъ, т.-е. онъ соотвѣтствуетъ Битью египетскаго романа *). Если въ самомъ дѣлѣ Балынъ-Сенге тожественъ съ юношей Шиддикöра, то, значитъ, онъ представлялся иногда пляшущимъ; это намекъ на профессію шамана; спеціальное загадочное платье изъ сорочьей шкуры можетъ быть также намекаетъ на шаманскій плащъ, хотя трудно догадаться, почему здѣсь сорока **).

Съ тою же фигурою пляшущаго цареубійцы мы встрѣчаемся опять въ исторіи о тибетскомъ царѣ Ландармѣ. Въ Тибетѣ воцарился нечестивый царь Ландарма, имѣющій бычьи рога на головѣ; съ нимъ связана тема о царѣ Мидасѣ, т.-е. постепенное истребленіе людей подъ предлогомъ сохраненія тайны. Очевидно, это Ерликъ, котораго ламайская иконографія изображаетъ съ бычьей головой. Нѣкто Балъ-Дорчжи надѣваетъ на себя одѣяніе, которое ламы надѣваютъ во время цама или религіозной пляски, и пляшетъ на городской площади; царь призываетъ

*) Если юноша сборника Шиддикöръ тожественъ съ Балыномъ-Сенге, то мы имѣемъ тутъ къ одному лицу пріуроченными два мотива: 1) волосы, снесенные водой (въ повѣсти о Гэсэрѣ птицей), и 2) хитрость, отъ которой злая участь, приготовленная обманщику, постигаетъ другого. Тѣ же два мотива оказались бы также при одномъ лицѣ, если бы мы отожествили Соломона, которому извѣстіе о красавицѣ приноситъ птица удодъ, съ Климкой-воромъ (см. выше, стр. 197).

**) Ежигельды, хитрый человѣкъ въ киргизской сказкѣ (Radloff, Proben, III, 332), чтобы заключить обманомъ въ ящикъ царя и царицу, зачѣмъ-то одѣвается также въ платье, сшитое изъ сорочьихъ шкуръ.

его во дворецъ; здѣсь Балъ-Дорчжи быстро вынимаетъ лукъ и стрѣлу изъ широкаго рукава своей мантіи и убиваетъ Ландарму.

Исторія о царѣ Ландармѣ есть только послѣдній эпизодъ изъ болѣе длинной и сложной исторіи о тибетскомъ царѣ Сронцзанъ-Гамбо, которая такъ же, какъ и сказка о Балынъ-Сенге, повидимому, представляетъ варіантъ романа о двухъ братьяхъ. Сронцзанъ-Гамбо соотвѣтствуетъ старшему брату Анпу; онъ имѣетъ невѣсту, подозрѣваетъ Гари въ посягательствахъ на нее и ссылаетъ его въ ссылку; это Анпу, подобнымъ же образомъ подозрѣвающій своего младшаго брата Битью въ посягательствѣ на его жену и своимъ преслѣдованіемъ загоняющій его въ пустынную мѣстность, гдѣ Битью долженъ сначала жить одинъ. Намекъ на внезапно возникающую тутъ рѣку, которая разлучила братьевъ, можно видѣть въ разливѣ водъ изъ колодезя, которыя образовали изъ долины ссылки Гари озеро. Гари погибаетъ въ этомъ наводненіи; Битью брошенъ людьми фараона въ колодезь и умеръ. Тибетская исторія продолжаетъ: быкъ, который служилъ при постройкѣ дворца для невѣсты Сронцзана-Гамбо, забытый во время торжественнаго призыванія благословенія боговъ на всѣхъ участниковъ постройки и обиженный этимъ, возрождается подъ видомъ нечестиваго царя Ландармы съ бычьими рогами, чтобы отмстить тибетскому народу за обиду. Это, я думаю, Гари, хотя и погибшій въ наводненіи, но вновь возродившійся, чтобы отмстить Сронцзану-Гамбо за свою ссылку и несправедливыя гоненія, подобно тому, какъ умершій Битью снова возрождается подъ видомъ быка аписа, чтобы отмстить за свою смерть.

И разсказчикъ монголъ, передававшій мнѣ сказку о Балынъ-Сенге, и авторъ египетскаго романа дѣлаютъ противниковъ братьями, но намеки на шаманскую натуру цареубійцы и миѳологическій смыслъ эпизода, который совпадаетъ со смысломъ бурятскаго разсказа о шаманѣ Моргонѣ, какъ борьбы со смертью, допускаютъ возможность видѣть въ персонажахъ Балынъ-Сенге и Ерликѣ или въ Балъ-Дорчжи и Ландармѣ не братьевъ, а отца и сына. Балынъ-Сенге это первый могущественный шаманъ, сынъ царя неба, протестующій противъ смерти.

Исторія о Сронцзанѣ и Ландармѣ пріурочена къ главному храму въ Лассѣ; въ нѣкоторыхъ варіантахъ подъ храмомъ, ко-

ірый строитъ Сронцзанъ-Гамбо, разумѣется дворецъ далай-ламы, ючитаемаго за воплощеніе бога Арья-Бало, почему и гора, на которой построенъ дворецъ, называется Потала, по имени миѳической Поталы, настоящаго мѣстопребыванія бога Арья-Бало.

Ласса есть центръ культа Арья-Бало; этотъ богъ считается атрономъ тибетской страны. Легенда о Балъ-Дорчжи это исто-ія введенія или по крайней мѣрѣ утвержденія того культа, оторый съ тѣхъ поръ тутъ господствуетъ, т.-е. культа бога рья-Бало. Мнѣ кажется, что подъ лицомъ, которое уничтожило ъ странѣ старое нечестіе, воплощенное въ легендѣ подъ ви-омъ царя Ландармы, и водворило порядки мирной жизни, слѣ-уетъ разумѣть самого Арья-Бало. Балъ-Дорчжи, сокрушитель ечестиваго Ландармы, это самъ Арья-Бало. И если вѣрно за-ключеніе, что Балынъ-Сенге и Балъ-Дорчжи тожественное лицо *), о это совпадетъ съ представленіями монгольскаго и тибетскаго арода, отожествляющими Балына-Сенге съ богомъ Арья-Бало.

Выводъ изъ этого изложенія такой: сказка о Балынъ-Сенге оренится въ легендѣ о царѣ неба (Эсэгэ-Маланѣ) и объ его сынѣ, ервомъ могущественномъ шаманѣ на землѣ; также сынъ неба вляется и въ тибетской легендѣ подъ именемъ Балъ-Дорчжи и го же мы должны разумѣть подъ видомъ центральнаго божества редней Азіи Арья-Бало.

Старикъ Хоредой, разсказываетъ бурятская сказка, проводитъ эсэгэ-Малана. Вороны выклевали его ягненку глаза; Хоредой огоняетъ вороновъ, вынимаетъ у нихъ глаза и вставляетъ гненку. Эсэгэ-Маланъ посылаетъ девять волковъ съѣсть одну зъ его лошадей; Хоредой догоняетъ волковъ и снимаетъ съ ихъ шкуры; Эсэгэ-Маланъ посылаетъ девять шулма привести оредоя, но хитрый старикъ кипяткомъ ошпариваетъ имъ глаза. огда Эсэгэ-Маланъ самъ отправляется и хочетъ убить Хоредоя олніей, и застаетъ старика въ приготовленіяхъ къ жертво-оношенію; Хоредой ловко оправдывается передъ Эсэгэ-Мала-омъ; онъ хотѣлъ принести ягненка въ жертву царю неба, но роны помѣшали, выклевали глаза; такимъ же образомъ онъ равдываетъ свои поступки съ волками и шулма. Эсэгэ-Маланъ,

---

*) Балынъ-Сенге калмыкамъ извѣстенъ подъ именемъ Балданъ-нге.

узнавъ, что жертва, которую старикъ готовился принести значается ему, удовлетворенный вполнѣ, удаляется (Зап Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 4—6) монгольскомъ варіантѣ, очень близкомъ къ разсказанному часъ, вмѣсто Эсэгэ-Малана Хормуста-ханъ и вмѣсто Хо Бородзой-убугунъ *) (Очерки с.-з. Монг., IV, 517). Алтай извѣстенъ Бородзой; по порученію хана онъ ѣдетъ въ ца Ерлика и послѣдовательно побиваетъ высланныя противъ Ерликомъ сначала войско, ѣдущее на ерленахъ (крысахъ кротахъ), потомъ на хорькахъ, потомъ на черныхъ лошадя наконецъ, на черныхъ быкахъ (Очерки с.-з. Монг., IV, Дерзкіе проступки противъ Ерлика въ алтайскихъ преда приписываются шаману Кайракану **) или Камъ-Курмосю (стр. 328) ***); здѣсь, кажется, имя Хормусты съ царя неб решло на противника царя неба.

Продѣлки Хоредоя и Бородзоя не тѣ, что продѣлки М тоя или Балына-Сенге, но нѣкоторыя обстоятельства устан вают принадлежность ихъ къ одной группѣ. Имя Хоредо Хоридой встрѣчается въ преданіяхъ о предкахъ бурятскаг рода (Булагатъ, Ихиритъ и Хоридой; см. выше стр. 93, 97 Молонтой также ставится въ связь съ легендой о предкѣ б скаго народа; онъ отожествляется съ Буха-ноиномъ, кот въ бурятской генеалогической легендѣ является отцомъ гата, предка бурятскаго народа. Сынъ неба или сынъ Эсэг лана спустился на землю и здѣсь, принявъ образъ бык шелъ въ царское стадо коровъ; ночью онъ принималъ ви ловѣка и посѣщалъ царскую дочь ****). Въ варіантѣ г. Ханг

*) Убугунъ по-монгол. „старикъ". Старикомъ сибирскіе ино изъ уваженія называютъ медвѣдя (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 16

**) Кайраканъ почетный титулъ у сойотовъ. Этимъ именем изъ уваженія называютъ медвѣдя.

***) Камъ-Курмось назывался также Кашка-Буурулъ, или Б рулъ (Оч., IV, 328).

****) Разсказъ начинается различно: 1) Буху-ноинъ, сынъ Хух гунъ-тэнгрія, пасъ скотъ у Исыгы-Маланъ-тэнгри (Очерки с.-з. IV, 266, вар. *е*); 2) у Исыгы-Маланъ-тэнгри былъ сивый поро 264, вар. *б*). По другому преданію скотъ Эсэгэ-Малана пасъ Цо (звѣзда Венера). Въ русскихъ загадкахъ пастухомъ загадывает сяцъ (см. выше, стр. 192); отсюда какъ бы слѣдуетъ, что имена

посолъ Ерлика надѣваетъ на себя шкуру быка и становится быкомъ; въ монгольскомъ разсказѣ о Балынѣ на мѣстѣ посла стоитъ самъ Ерликъ; тутъ этого обращенія въ быка нѣтъ, но такой мотивъ находится въ согласіи съ ламайской иконографіей, такъ какъ Ерликъ изображается съ бычьей головой. Въ варіантѣ, записанномъ мною, въ шкуру быка одѣвается не Ирхы-Номонъ, какъ бы слѣдовало въ соотвѣтствіе съ варіантомъ Хангалова и съ разсказомъ о Балынѣ, а Молонтей-убугюнъ. Снявъ шкуру цѣликомъ, сказано въ немъ, Молонтей надѣлъ ее на себя и пришатился къ ханскому стаду; днемъ онъ бодался съ ханскимъ быкомъ, а вечеромъ снималъ шкуру и ходилъ къ царевнѣ Хотя Молонтей и не названъ Буха-ноиномъ, но тожество его съ нимъ очевидно; далѣе онъ ставится въ связь съ тою же скалою въ Тункинской долинѣ, какъ и Буха-ноинъ, съ тою только разницей, что въ одномъ разсказѣ о скалѣ говорится, что она высѣчена изъ камня Молонтоемъ, а другой разсказъ видитъ въ ней самого окаменѣвшаго Буха-ноина; въ разсказѣ о Молонтеѣ, такъ же, какъ и въ разсказѣ о Буха-ноинѣ, бодающійся противникъ налетѣлъ на каменнаго быка и изломалъ свой рогъ (Оч., IV, 267).

Въ варіантѣ г. Хангалова въ быка обращается посолъ Ерлика, въ моемъ Молонтей; первый варіантъ совпадаетъ съ иконографіей Ерлика, но чувствуется неловкость при отожествленіи этого слуги Ерлика съ сыномъ неба Буха-ноиномъ, тоже обратившимся въ быка; въ такомъ случаѣ придется предкомъ бурятскаго народа признать Ерлика. Мой варіантъ страдаетъ нелогичностью: Молонтей отдалъ своего быка Ирхы-номону, и потомъ убиваетъ его, влазитъ въ его шкуру и пр., какъ будто быкъ оставался при немъ; зато переходъ этого разсказа въ миѳъ о Буха-ноинѣ не заключаетъ въ себѣ противорѣчія въ духовномъ смыслѣ. Въ моемъ варіантѣ съ Буха-ноиномъ, т.-е. съ сыномъ неба, отожествляется не представитель злого начала, какъ въ варіантѣ г. Хангалова, а Молонтей. Мой варіантъ хорошо прилаживается и къ моему предположенію о тожествѣ Молонтея съ Балыномъ-Сенге и черезъ него съ Балъ-Дорчжи, убійцей

ноинъ и Цолмонъ прилагались къ мѣсяцу. Хуху-Мунгунъ-тэнгри (сине-серебряное небо) можетъ быть вмѣсто Хуху мунко тэнгри,—„вѣчно голубое небо“ (см. Банзаровъ, Черная Вѣра, Спб., 1890, стр. 6, 7, 52).

быка-царя Ландармы. Бой двухъ быковъ небеснаго Буха-ноина съ земнымъ царскимъ порозомъ, описываемый въ бурятскомъ преданіи, есть версія тибетскаго миѳа о Ландармѣ и его убійцѣ. Одна изъ моихъ записей (Очерки с.-з. Монг., IV, 265, вар. в) говоритъ, что Буха-ноинъ пришелъ побороть (царскаго) пороза (т.-е. съ этою цѣлью спустился съ неба?); «соперникъ Буха-ноина былъ злой духъ". Концы обоихъ сказаній, тибетскаго и бурятскаго, параллельны; Буха-ноинъ обращается въ бѣгство, царскій порозъ преслѣдуетъ его, пересѣкая при этомъ озеро Байкалъ; Балъ-Дорчжи убѣгаетъ изъ Лассы и на пути переправляется черезъ рѣку (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 249, 250); здѣсь Балъ-Дорчжи укрывается въ пещеру и обращается въ раннонъ, т.-е. въ нерукотворную каменную статую; погоня добѣгаетъ до пещеры и возвращается ни съ чѣмъ (ibid., 200); въ бурятскомъ преданіи Буха-ноинъ добѣгаетъ до Тункинской долины и тутъ обращается въ камень. Тибетская версія, однако, отклоняется отъ бурятской въ томъ, что здѣсь только одинъ персонажъ имѣетъ бычьи стати и что это представитель зла; около Лассы указываютъ одну гору, подъ которой будто бы заложена голова быка-царя Ландармы; это тибетскій эквивалентъ тункинской скалы; отсюда какъ будто слѣдуетъ, что на тибетской почвѣ было двѣ версіи; по одной Балъ-Дорчжи (сынъ неба?) убивалъ быка-царя и окаменѣвалъ, по другой окаменѣвшимъ, обратившимся въ гору персонажемъ былъ какъ будто не сынъ неба, а его противникъ. Выше было сказано (стр. 741), что пляска Балъ-Дорчжи, убійцы царя-быка, выдаетъ его за шамана; это и совпадаетъ съ догадкою, что подъ первымъ членомъ парнаго Буха-ноинъ, можетъ быть, слѣдуетъ разумѣть не быка, а шамана (бугэ).

Обратимся теперь къ отношеніямъ сказки о хитромъ обманщикѣ къ повѣріямъ о летучей мыши.

Въ тюрко-монгольскомъ животномъ фольклорѣ хитрость усвоивается преимущественно летучей мыши *). Хитрымъ отвѣтомъ летучая мышь отклонила отъ себя и подвластность царю клыкастыхъ звѣрей и подвластность царю птицъ; первому она

*) Въ числѣ именъ хитраго обманщика есть бурятское Андзанъ-Хурумчи; послѣдній членъ сходенъ съ бурятскимъ названіемъ летучей мыши *хурумшѐ* и съ якутскимъ *урумичй*.

:а, что она не звѣрь, потому что летаетъ, а второ-
о она не птица, потому что имѣетъ зубы (см. Очерки
Іонг., IV, 169, 759). Хитрою же летучая мышь изобра-
і и въ сказаніи о томъ, какъ птицы выбирали царя.
і рѣшили, которая изъ нихъ выше всѣхъ взлетитъ, та и
, царемъ. Всѣхъ выше поднялась птица Ханъ-Гариде, но
она крикнула сверху: кто выше меня? она услышала
, надъ собой: «я, летучая мышь!» Птица не замѣтила,
летучая мышь сѣла ей на спину, когда она снималась
ли (ib., 173) *). Мудрость летучей мыши спасаетъ все
: царство отъ предстоявшей ему гибели, когда Ханъ-Гари-
капризу своей жены собралъ всѣхъ птицъ, чтобы изъ
остей сдѣлать колыбель для ожидаемаго новорожденнаго.
ая мышь прилетѣла на собраніе позже всѣхъ и объяснила
запозданіе тѣмъ, что занята была счетомъ, чего больше—
нъ или женщинъ; оказалось, что женщинъ больше, потому
ь женщинамъ нужно причислить и тѣхъ мужчинъ, которые
ютъ своихъ женъ; Ханъ-Гариде понялъ намекъ и распу-
птицъ (ibid., 173). Подобные мудрые отвѣты киргизское
іе приписываетъ птицѣ байгусу, т.-е. совѣ. Вѣроятно сю-
перенесенъ на сову, какъ на такое же ночное животное,
и летучая мышь.

айское повѣріе видитъ въ летучей мыши (джерканатъ)
а, который обращенъ въ животное Джаячи-ханомъ за то,
воимъ камланьемъ не умѣлъ спасти его сына отъ смерти
IV, 169). Этимъ повѣріемъ приписывается, слѣдователь-
тучей мыши вѣщее знаніе, по крайней мѣрѣ въ прежнемъ
зкообразномъ состояніи. Другое повѣріе видитъ шамана
летягѣ (ibid., IV, 160), которая тоже ночное животное **).
манъ Джерканатъ конечно древнѣйшій шаманъ, потому
жаячи-ханомъ или Джаикъ-ханомъ алтайцы называютъ

:р. съ разсказомъ о муравьѣ на рукѣ Соломона (Порфирьевъ,
іф. сказанія о ветхозав. лицахъ и соб., Казань, стр. 76). Вотъ еще
, когда Соломонъ стоитъ на мѣстѣ монгольскаго Ханъ-Гариди.
Между именами летучей мыши есть одно *баабагай* у халха (Очер-
. Монг., II, 139), *бакбагай* у калмыковъ (Галстунскій, Словарь),
е примѣняется и къ медвѣдю; по-бурятски медвѣдь *баабагай*,
ихайцевъ *пакпагай* (Очерки, IV, 161).

творца міра (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, М., 1893 г., стр. 103) *). О самомъ древнѣйшемъ шаманѣ бурятское преданіе разсказываетъ такъ: на землѣ люди начали гибнуть и не находили средствъ спастись отъ гибели; тогда боги послали къ нимъ орла (бергутъ) научить ихъ вѣщему знанію; отъ союза съ одной женщиной и родился первый шаманъ (Извѣст. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XIV, №№ 1 и 2, стр. 41) **). Такимъ же посланникомъ въ тѣхъ же цѣляхъ изображается монгольскимъ сказаніемъ и хитрый обманщикъ; боги замѣтили, что люди очень просты и потому не умѣютъ жить; чтобы придать имъ остроумія, боги послали на землю плута (Очерки с.-з. Монг., IV, 254, вар. *б*; тутъ онъ названъ Андзанъ-Хурумчи, но это, конечно, судя по связаннымъ съ нимъ сюжетамъ, тотъ же Балынъ-Сенге).

Хитрость, которую древній человѣкъ не отличалъ отъ мудрости, служила на пользу людямъ; въ персонажѣ, которому приписывались хитрыя выдумки и издѣвательства надъ святыней, замѣчается двойственный характеръ. Съ одной стороны, это дурной характеръ, воплощеніе злого начала, которое совпадаетъ съ представленіями объ Ерликѣ; съ другой—это доброжелатель человѣчества, можетъ быть сливающійся съ представленіями о «сынѣ неба». Въ однихъ разсказахъ ему могли приписывать только однѣ сатанинскія продѣлки: въ другихъ тѣмъ же его неблаговиднымъ поступкамъ придавались благія цѣли. Странное поведеніе животнаго, которое день проводитъ прижавшись къ стѣнѣ темной трещины скалы и подвѣшенное головою внизъ, могло быть объяснено двояко: это или бездѣльникъ, который терпитъ кару за свои преступленія, или невинный страдалецъ,

*) У Вербицкаго Яікъ-ханъ и Яячі. Вербицкій отожествляетъ Яикъ-хана съ Яячи, а также съ Намой, преданіе о которомъ напоминаетъ библейскій разсказъ о потопѣ (наводненіе, построеніе корабля, три сына). Послѣ потопа, говоритъ Вербицкій, Наму изъ уваженія стали звать Яячі (творецъ), а въ подстрочномъ примѣчаніи прибавляетъ, что инородцы приносятъ жертвы Намѣ подъ именемъ Яікъ-хана. Если Яячі или Джаячи-ханъ творецъ міра, то шаманъ Джерканатъ, значитъ, имѣлъ порученіе спасти отъ смерти сына творца, т.-е. „сына неба“.

**) Другое бурятское сказаніе древнѣйшему шаману даетъ имя Моргонъ (тамъ же); это можетъ быть и есть сынъ орла; на языкѣ желторѣченскихъ монголовъ (далда Пржевальскаго) орелъ—*боргонъ*.

свои намѣренія облегчить горе людей заколдованный волшебкомъ, врагомъ человѣчества. Индѣйское повѣріе придумало кое объясненіе этому факту: животное держитъ ноги кверху тому, что оно поддерживаетъ небо; эта тема извѣстна и монгольскому фольклору; летучая мышь держитъ днемъ скалу въ ихъ рукахъ, чтобы она не упала и не раздавила людей ерки, IV, 175). Подобное представленіе о летучей мыши ижается съ указанными уже выше (стр. 127) представленія-о неподвижно стоящей на темномъ небѣ Полярной Звѣздѣ, съ о залогѣ мірового покоя. Можетъ быть въ синтезѣ предвленій и повѣрій, съ одной стороны, о Полярной Звѣздѣ. какъ столбѣ или колоннѣ, на которой покоится прочность мірозда-, съ другой—о хитромъ звѣркѣ найдетъ себѣ объясненіе одна робность въ сказкѣ о хитромъ обманщикѣ; въ этой сказкѣ ять не разъ возвращается къ представленію о какомъ-то лбѣ. Въ дюрбютской сказкѣ Ганци-Ментышъ привязанъ въ казаніе за обманъ къ дереву; горбатый пастухъ подгоняетъ да стадо; Ганци-Ментышъ увѣряетъ пастуха, что онъ привязанъ къ дереву для выпрямленія спины; пастухъ желаетъ ѣлаться отъ своего горба, и Ганци-Ментышъ привязываетъ къ дереву на свое мѣсто, а стадо его угоняетъ (Оч. с.-з. нг., IV, 236). Въ тибетской сказкѣ хитрый обманщикъ самъ новится подлѣ торчука, т.-е. подлѣ мачты, выставленной по кновенію подлѣ монастыря, и держится за него; на вопросъ ѣзжающаго мимо человѣка верхомъ на лошади онъ отвѣетъ, что ему поручено держать эту мачту; они обмѣниваются стами (Танг.-тибет. окраины Китая, II, 170). Этотъ столбъ жно быть принадлежитъ древней редакціи сказки и вызванъ ми отношеніями въ представленіяхъ о хитрой летучей мыши міровомъ столбѣ, т.-е. Полярной Звѣздѣ, которыя нѣкогда навались яснѣе *).

) Марко Богатый въ одномъ варіантѣ (Аѳанас., 1897 г., т. II, стр.) смѣняетъ человѣка въ лодкѣ и становится вѣчнымъ перевозчикъ. Неустанное движеніе народнымъ сознаніемъ указывается у созвѣз- Большой Медвѣдицы (по-монгольски Долонъ-Бурханъ, по-киргизски еты-Каракше, у казанскихъ татаръ Жидигянъ). Сравненіе съ перечикомъ изъ извѣстныхъ народу созвѣздій идетъ только къ одному му созвѣздію, которое движется по небу то справа налѣво, то

Сказка о Балынѣ-Сенге кончается его торжествомъ на Ерликомъ. Ерликъ хотѣлъ бросить Балына-Сенге въ адъ, самъ потерпѣлъ казнь, которую готовилъ своему противни По недоразумѣнію, въ которое впали слуги ада, благодаря трости Балына, они схватили Ерлика, принявъ его за Балы и, несмотря на его протестъ и увѣренія, что обманщикъ вве ихъ въ заблужденіе, бросили его въ адъ. Сходно съ эти кончаются нѣкоторые варіанты русской сказки о Маркѣ Бо томъ. Марко хочетъ погубить Василія, но всѣ его старанія б результатны; наконецъ Марко отдаетъ приказъ своимъ слугамъ перваго, кто придетъ вслѣдъ за этимъ приказаніемъ, брос въ котелъ съ кипяткомъ (въ нѣкоторыхъ варіантахъ у Мар винокуренный заводъ), и вмѣстѣ съ тѣмъ посылаетъ туда В силія; спустя нѣкоторое время онъ самъ идетъ къ котла убѣдиться, исполнили ли слуги его приказаніе, но такъ ка Василій былъ на пути задержанъ въ храмѣ, первымъ пос приказа пришелъ Марко, и слуги, несмотря на то, что онъ пр тестовалъ и увѣрялъ ихъ, что онъ ихъ хозяинъ, бросили е въ котелъ. Адъ въ русской сказкѣ принялъ видъ винокуре наго завода. Василій, занимающій мѣсто Балына, обрисова иначе: это не хитрый человѣкъ, который ловко вывертывает изъ затруднительныхъ обстоятельствъ при помощи своего у простодушный Василій ничего не предвидитъ и о будуще своемъ не безпокоится, но обстоятельства, иногда направля мыя высшею покровительствующею силой, складываются всег такъ, что всѣ губительные планы Марки не достигаютъ цѣ Сопоставленіе русской и монгольской сказокъ показываетъ, ч персонажъ Балынъ—Василій былъ двойственный: то онъ пре ставлялся невиннымъ страдальцемъ, то демонической натур Рожденіе Василія даетъ ему мѣсто между божественными ли ностями; Богъ съ двумя ангелами просится на ночлегъ къ Б гатому Маркѣ, но тотъ его не принялъ; Богъ провелъ ночь

слѣва направо. Не связями ли сказки съ этимъ созвѣздіемъ объясн ся, во-1-хъ, почему въ русскихъ варіантахъ противникомъ хитр человѣка иногда является „жидъ", во-2-хъ, почему въ тюрко-монго скихъ сказкахъ хитрецъ имѣетъ иногда противъ себя семь (по та *джиди*) человѣкъ (семь Дондышей, напр. въ Очеркахъ с.-з. Мо IV, 235)?

хижинѣ бѣдной женщины, которая въ ту же ночь разрѣшилась отъ бремени; ангелъ спрашиваетъ у Бога, какую онъ судьбу назначаетъ новорожденному, и Богъ говоритъ, что онъ наслѣдуетъ все богатство Марки Богатаго. Марко услышалъ предсказаніе и принимаетъ мѣры помѣшать ему исполниться, но по промыслу Бога всѣ опасности минуютъ Василія, онъ женится на дочери Марки и дѣйствительно дѣлается наслѣдникомъ его богатства.

О происхожденіи Балына пока никакого разсказа еще не записано. Если догадка справедлива, что это первый шаманъ, то можно будетъ къ Балыну отнести одинъ указанный уже выше бурятскій разсказъ о первомъ шаманѣ, къ сожалѣнію, не названномъ по имени *), или по крайней мѣрѣ представить, что объ его происхожденіи разсказывалось что-нибудь подобное. Боги, замѣтивъ, что люди гибнутъ отъ враждебныхъ силъ, не умѣя имъ противодѣйствовать, чтобы помочь имъ, рѣшили послать имъ учителя или помощника; они послали на землю орла (беркутъ по-бурятски, боргонъ на языкѣ ганьсуйскихъ желторѣченскихъ монголовъ), но люди не поняли его рѣчей; тогда орелъ вступилъ въ связь съ одной женщиной и отъ этого союза родился вѣщій сынъ; это и былъ первый шаманъ (Моргонъ?).

Въ монгольской сказкѣ Балынъ противопоставляется Ерлику; Ерликъ представляетъ злое начало, смерть; редакція симпатизируетъ Балыну, хотя и изображаетъ его обманщикомъ; его обманы направлены противъ злого начала. Въ русской сказкѣ Василій противопоставленъ Марку Богатому, Василій на мѣстѣ Балына, Марко на мѣстѣ Ерлика, винокуренный заводъ на мѣстѣ ада. Если сопоставить бурятское преданіе о первомъ шаманѣ съ сказкой о Балынѣ, то окажется, что на мѣстѣ Балына и Василія стоитъ Бохоли (при переходѣ въ монгольскій, можетъ быть, произошло бы Босоли) или Моргонъ, на мѣстѣ Ерлика и Марки—Эсэгэ-Маланъ, бурятскій «царь неба» и творецъ міра. Роль Моргона или Бохоли **) такая же благодѣтельная для людей, какъ и роль Балына: онъ спасаетъ души, похи-

*) Выше (стр. 478) указано, что въ другомъ преданіи первый шаманъ носитъ имя Моргонъ.

**) О Бохоли см. выше стр. 214 и сл., а также 448.

щенныя Ерликомъ; но такъ какъ противникомъ его является уже не одинъ Ерликъ, а и небесный царь Эсэгэ-Маланъ, то разсказъ кончается торжествомъ послѣдняго: Эсэгэ-Маланъ осудилъ Бохоли или Моргона вѣчно прыгать на вершинѣ скалы.

Малороссійское преданіе, кромѣ Марка Богатаго, знаетъ еще Марку Проклятого; они не смѣшиваются въ народной памяти, но въ преданіяхъ о нихъ есть то общее, что они оба терпятъ наказаніе. Марко Богатый, по однимъ варіантамъ, брошенъ въ кипучій котелъ; по другимъ, обреченъ быть вѣчнымъ перевозчикомъ на рѣкѣ (Аѳанасьевъ, Народн. русск. сказки, изд. 3, М., 1897, стр. 241) *). Марко Проклятый тоже обреченъ за свои грѣхи на вѣчное скитальчество. Исторія Марки Проклятаго изложена въ книгѣ: «Марко Проклятый. Поэма на малороссійскомъ языкѣ изъ преданій и повѣрій запорожской старины». А. П. Стороженка. Одесса, 1879. Въ «предисловіи отъ издателя» помѣщены подлинныя слова А. П. Стороженка о героѣ его поэмы «Марко Проклятый»: «Это отверженный скиталецъ, котораго за грѣхи не принимаютъ ни земля, ни адъ. У малороссіянъ существуетъ поговорка: *товчеця, якъ Марко по пеклу*. Стало быть, въ изустныхъ преданіяхъ народа должна существовать и легенда о похожденіяхъ Марка. И вотъ болѣе 30 лѣтъ отыскивалъ я и собиралъ куски раздробленной легенды и успѣлъ многое собрать».

Вотъ краткое содержаніе сообщаемыхъ въ этой книгѣ преданій о Маркѣ Проклятомъ:

Одинъ сичовикъ, т.-е. запорожецъ, Кобза (имя это взято ли изъ народнаго преданія или выдумано самимъ составителемъ книги, трудно судить) увидѣлъ на степи человѣка, сидящаго у могилы; между ними заходитъ крупный разговоръ изъ-за того, что этотъ человѣкъ недружелюбно встрѣтилъ сичовика. Сичовикъ грозится на человѣка, а тотъ говоритъ, что онъ и торбы

*) Случилось это такъ. Какой-то грѣшникъ былъ осужденъ перевозить людей чрезъ рѣку до тѣхъ поръ, пока не догадается перваго сѣвшаго въ лодку отпихнуть отъ берега; тотъ станетъ вѣчнымъ перевозчикомъ, а бывшій перевозчикъ освободится. Марко не зналъ этого, сѣлъ въ лодку и сдѣлался вѣчнымъ перевозчикомъ. Этотъ обмѣнъ мѣстомъ и вѣчное обреченіе принадлежатъ къ тому же типу инцидентовъ, какъ и стояніе у дерева или у мачты (торчакъ), какъ въ приведенныхъ выше (стр. 479) сказкахъ о хитромъ обманщикѣ.

о не подниметъ. И, дѣйствительно, онъ не можетъ поднять рбу. Марко, хозяинъ торбы, говоритъ, что у него чортова до-. Сичовикъ заглянулъ въ торбу, тамъ отрубленная голова ба-и. Это голова родной матери Марка; вмѣстѣ съ нею другая ова отрубленная—сестры. Сичовикъ потому не могъ поднять бу, что въ ней совѣсть Марка. Онъ будетъ носиться съ нею конца свѣта, пока она не полегчаетъ до того, что и дитя ее ниметъ (стр. 6—15). Марко родился на войнѣ. Мать его, вшись въ мужское платье, тайно сопровождала мужа на вой- Для родовъ мужъ отвезъ ее на островъ. Здѣсь не было пи-, у матери не было молока; она лазила на дерево, ловила въ здахъ грайворонятъ, разрѣзала ихъ и ихъ кровью поила рка. Когда онъ подросъ, онъ сталъ обнаруживать звѣриный въ; онъ былъ непокорный, убѣгалъ въ лѣсъ, ловилъ «пуць-инкивъ» и пилъ ихъ кровь, ѣлъ живыхъ ягнятъ. Злой былъ 21 года; тутъ влюбился въ дѣвицу и сталъ смирнымъ. Она ужилась съ другимъ и Марко задавилъ и ее и ея друга. По-ть онъ влюбился въ свою сестру и задавилъ ея жениха *). гда сестра родила, во время ея безпамятнаго состоянія онъ авилъ родное дитя. Сестра призналась матери; мать прого-ъ Марка въ Сѣчу, дочь посылаетъ каяться въ монастырь. рко хочетъ увести сестру силой, мать не даетъ, сестра отка-вается отъ него. Тогда Марко убилъ мать и сестру, трупы оронилъ, а головы исчезли. Явился изъ могилы отецъ Марка отсѣченными головами и сказалъ ему, что онъ будетъ при-ить къ нему що субботы Божой. А Марко будетъ блукать свѣту до Страшнаго суда (стр. 30). Марко говоритъ о себѣ: а мосць сну, я що суботы вмираю й ожываю, щобъ зновъ раты» (стр. 17). Марко хочетъ утопиться или повѣситься, вѣтви ломаются **), вода на себѣ держитъ ***); послѣ того

*) Marcus дѣдъ кровосмѣсителя Григорія на камнѣ (Simrock, Volk-cher, B. XII, Frankf. a M., 1865, S. 85).

*) Въ еврейской легендѣ евреи не могутъ распять Христа; изъ ка-дерева крестъ ни сдѣлаютъ, дерево разсыпается въ щепы. См. е.

*) Киргизская поговорка о верблюдѣ, предкѣ всѣхъ верблюдовъ: ул-Кара, старый бурдюкъ, въ водѣ не тонетъ (Очерки с.-з. Монг., 52); у крымскихъ татаръ это Вейсиль-Коранъ, святой, покрови-ствующій верблюдамъ (Очерки, IV, 896).

торба только тяжеле. Рѣшилъ идти въ пекло и разузнаетъ д рогу; одни говорятъ: иди на востокъ по тропѣ въ Русалы другіе: иди позустричь якъ иде Волосожарь; третьи: какъ пти летятъ въ Вырій. Наконецъ недалеко отъ Почаева въ Гал кой землѣ нашелъ высокую гору и въ ней дупло, изъ котор вылазятъ на свѣтъ черти. Очутился Марко у воротъ пек слышитъ рѣчь сатаны; сатана хочетъ разорить казаковъ; Мар разсердился, схватилъ одного чорта и имъ, «неначе келепом началъ трощыть бѣсовъ. Марко разбиваетъ котлы, въ которы кипятъ грѣшники *). Подхватили его черти и вынесли и пекла (стр. 41).

Двойственный характеръ, кажется, придавался и Бурхан бакши. Подъ этимъ именемъ монголы разумѣютъ теперь Буд но имя это, повидимому, не составлено монгольскими книжн ками послѣ принятія буддизма, а заимствовано изъ народны добуддійскихъ легендъ. За одну изъ такихъ легендъ долж быть признана та, которая разсказываетъ о спорѣ трехъ бого изъ-за обладанія или управленія міромъ; она приведена вы въ главѣ: «Преніе о вѣрѣ». Въ этой легендѣ богъ Бурхан бакши изображенъ ближе къ Балынъ-Сенге, чѣмъ къ Буддѣ; он ночью укралъ цвѣтокъ у своего сосѣда и пересадилъ въ сво горшокъ. Бурханъ-бакши признается міроправителемъ совреме наго періода; легенда учитъ, что господство зла въ этомъ п ріодѣ имѣетъ свою причину въ томъ, что Бурханъ-бакши власт свою надъ міромъ получилъ нечистыми средствами.

*) У Аѳанасьева приведена бѣлорусская поговорка: „расходився, я Марко по пеклу"; есть преданіе, — говоритъ Аѳанасьевъ, — что нѣк Марко, попавши въ адъ, распугалъ и разогналъ оттуда всѣхъ черт (Аѳан., Нар. русск. ск., 3 изд., М., 1897, т. II, 243). Тему нисхожд нія въ адъ и опорожненіе его мы находимъ въ сказаніяхъ: 1) объ Ав бодисаттѣ (см. выше, стр. 449; Очерки с.-з. Монг., IV, 310), гдѣ осв бодительная миссія въ равной мѣрѣ приписывается и коню Бурхан бакши; 2) объ Иринъ-Сайнѣ (Очерки, IV, 429 и 481), и 3) въ буддійск легендѣ объ Авалокитешварѣ (Арья-Бало) въ санскритской книгѣ К рандавьюха (Этногр. Обозр., кн. IX, стр. 98). Къ этимъ случаямъ сл дуетъ присоединить и сказку о Балынѣ-Сенге; онъ также спускает въ адъ къ Ерлику, и если не выводитъ заключенныхъ изъ ада, то вс таки смягчаетъ ихъ участь; до его посѣщенія ада муки заключенны были безсрочны, онъ установилъ, чтобъ онѣ были временны (Очер с.-з. Монг., IV, 243 и 244).

Бурятская легенда о сотвореніи міра не знаетъ Бурхана-бакши, но монгольская легенда о спорѣ трехъ боговъ должна быть принята за отвѣтвленіе легенды о сотвореніи міра; Бурханъ-бакши, я думаю, это «сынъ неба», помогавшій отцу въ мірозданіи и оспаривавшій его власть надъ міромъ, и далѣе, это тотъ могущественный, первый по времени, шаманъ, который являлся соперникомъ Эсэгэ-малана, творца міра, во власти надъ жизнью и смертью, которому легенды даютъ имена Бохоли, Моргонъ, Гыргэнъ, Даинъ-тарханъ. Бурхану-бакши приписывается та же роль, та же задача, какъ и шаману Моргону; шаманъ поднимается до вѣщаго знанія устранять смерть; Бурханъ-бакши изобрѣтаетъ напитокъ (арашанъ), дающій людямъ безсмертіе. Схемы у двухъ легендъ не сходны, но въ подробностяхъ замѣчается параллельность; въ обѣихъ легендахъ похищеніе—шаманъ Моргонъ похищаетъ душу изъ сосуда, находящагося у Эсэгэ-малана, Арахи воровски выпиваетъ жидкость изъ сосуда у Бурхана-бакши; въ обѣихъ легендахъ летаніе въ небесномъ пространствѣ—въ одной Моргонъ взлетаетъ на небо въ поискахъ за похищенной душой, въ другой—Бурханъ-бакши гонится за похитителемъ напитка безсмертія. Второй членъ *бакши* обыкновенно понимается, какъ «учитель»; отъ этого слова производятъ киргизское *баксы*, шаманъ, колдунъ. Не вѣрнѣе ли считать послѣднее значеніе въ составѣ парнаго Бурханъ-бакши древнѣе, чѣмъ учитель? то-есть вначалѣ Бурханъ-бакши значило «шаманъ Бурханъ», а потомъ уже стали это имя понимать, какъ «учитель Бурханъ» *).

---

*) Богъ, какъ идея, не имѣетъ выраженія въ монгольскомъ языкѣ. Ближе всего къ этому понятію будетъ *тэнгри*, небо. *Бурханъ* значитъ богъ въ конкретной формѣ; бурханъ примѣняется къ священной горѣ, священному озеру, къ статуѣ, къ созвѣздію или къ звѣздѣ, иногда къ человѣку. Бурханъ это реальный предметъ поклоненія или фантастическій, но воображаемый въ реальной формѣ. Мнѣ не случалось нигдѣ читать, откуда монголисты производятъ слово „бурханъ". Сказки южносибирскихъ тюрковъ и легенды монголовъ какъ будто намекаютъ на тюркское слово *бурй* или *пöрй*, „волкъ". Въ монгольской сказкѣ Бурханъ-бакши посѣщаетъ одного человѣка и за гостепріимство зоветъ его къ себѣ въ гости и даритъ ему талисманъ, дающій богатство (Очерки с.-з. Монг., IV, 273—274). Въ урянхайской сказкѣ за подобное гостепріимство зоветъ человѣка къ себѣ въ гости Пöрй-ханъ, „волкъ-

Двойственный же характеръ намѣчается и въ краскахъ, которыми обрисованъ Гэсэръ въ монгольской повѣсти. Черты отрицательныя собраны въ описаніи дѣтства и юности Гэсэра, положительныя — въ дальнѣйшемъ періодѣ его жизни. Гэсэръ рисуется, какъ непокладистый ребенокъ и безпардонный юноша; въ раннемъ дѣтствѣ онъ до того замучилъ свою мать своею умышленною нечистоплотностью, что она его бросила. Потомъ описывается рядъ издѣвательствъ, которыя онъ продѣлываетъ надъ своимъ дядей Чотономъ. Онъ щекочетъ бока у быка, на которомъ ѣдетъ дядя, чтобы тотъ сбросилъ его; когда упавшій Чотонъ притворился убившимся до смерти, Гэсэръ хочетъ выколоть ему глазъ, собирается сжечь его тѣло на кострѣ и толкаетъ въ огонь. Чтобы заставить дѣвицу выйдти замужъ, Гэсэръ прячетъ ей въ платье, когда она спала, жеребенка и увѣряетъ, что она его родила. Обладая чудотворной силой, онъ употребляетъ ее, чтобы издѣваться надъ людьми; подражая его поступкамъ, они попадаютъ въ неловкое положеніе. Чотонъ, видя, что Гэсэръ, очутившись вмѣстѣ съ нимъ въ мѣстности безъ дровъ, изрубилъ на костеръ свое сѣдло и свой лукъ со стрѣлами, дѣлаетъ то же; но Гэсэръ своей вѣщей силой добываетъ новое сѣдло и новый лукъ и стрѣлы, а Чотонъ остается безъ всего. Гэсэръ, будучи пастухомъ, колетъ телятъ, угощаетъ мясомъ товарищей, въ шкуры набиваетъ травы и вновь оживляетъ животныхъ. Когда такимъ образомъ онъ обратилъ все стадо въ

царь", и тоже даритъ талисманъ, дающій богатство (ibid., 413); ср. также съ Бöрö-ханомъ въ сказкѣ минусинскихъ татаръ (Mel. asiat., t. III, l. 4, p. 392). Другая монгольская легенда также намекаетъ на волка: волкъ опоздалъ или къ раздачѣ пищи животнымъ, которую производилъ Бурханъ-бакши или къ публичной проповѣди, которую богъ читалъ; волкъ стоялъ сзади всѣхъ, не могъ хорошо слышать проповѣдника, почему и не научился милосердію (Очерки с.-з. Монг., IV, 269, Танг.-тиб. окраина Китая, II, 229). Тотъ же намекъ какъ будто заключается и въ названіи созвѣздія Большой Медвѣдицы; по-монгольски оно называется Долонъ Бурхынъ, „семь бурхыновъ"; семь волковъ иногда встрѣчаются въ степныхъ сказкахъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 282), а киргизское повѣрье видитъ семь волковъ въ семи звѣздахъ созвѣздія. Всѣ эти совпаденія могутъ быть объяснены, однако, позднѣйшимъ стремленіемъ осмыслить архаическое слово бурханъ, которое сдѣлалось непонятнымъ.

чучела, онъ жалуется хозяину, что пастухи съѣли все мясо телятъ, а ему ничего не давали (Die Thaten d. Bogda Gesser'chan's, S. 74; Танг.-тиб. окраина Китая. II, 68).

Такой продувной характеръ сближаетъ Гэсэра съ типомъ Балына-Сенге; я думаю, что исторія дѣтства Гэсэра составлена подъ вліяніемъ сказокъ о хитромъ обманщикѣ, которыя въ свою очередь находятъ свое начало въ сказкахъ о летучей мыши или по крайней мѣрѣ находятся въ какихъ-то отношеніяхъ къ нимъ. На такія отношенія Гэсэріады къ этому эпизоду животнаго эпоса указываютъ и тѣ главы Гэсэріады, въ которыхъ говорится о женѣ Гэсэра — Тумэнъ-Дзиргаланъ (въ бурятск. вар. Тумуръ-Жиргаланъ). Гэсэръ посѣщаетъ двухъ своихъ женъ (одна изъ нихъ Дзиргаланъ) только по ночамъ; жены хотятъ узнать, гдѣ онъ проводитъ дни и привязываютъ къ его платью сзади конецъ нитки; идя въ томъ направленіи, въ какомъ легла нитка, онѣ доходятъ до горы Мöнгöтей-ола и тутъ видятъ своего мужа среди собранія небожителей; ранѣе всегда онѣ видѣли его въ видѣ заморыша, грязнымъ, невзрачнымъ; на горѣ онъ представился имъ преображеннымъ; онѣ поняли, что ихъ мужъ самъ изъ породы небожителей. Это видоизмѣненіе сюжета о летучей мыши. Летучая мышь летаетъ въ гости къ беркуту-самкѣ только по ночамъ; птица привязываетъ своему гостю красную нитку, днемъ находитъ дерево, на которомъ расположилось совѣщающееся собраніе птицъ и по красной ниткѣ она отличила прижавшагося къ древесному стволу своего ночного посѣтителя (Оч. с.-з. Монг., IV, 174, 175). Въ повѣсти мужу или любовнику летучей мыши будетъ отвѣчать Гэсэръ, самкѣ-беркуту—жены Гэсэра. Можетъ быть на летучую мышь указываетъ и имя жены Гэсэра—Дзиргаланъ; первая половина его та же, что въ тюркскомъ *джерканатъ*, *ярпанатъ*, «летучая мышь». Вторая половина *ланъ* встрѣчается, какъ окончаніе, и въ другихъ звѣриныхъ именахъ, какъ, наприм., *арсланъ*, *куланъ*, *джиланъ*, «левъ», «дикій оселъ», «змѣя».

Въ русскомъ фольклорѣ хитрый обманщикъ является подъ именами Климка воръ и Сенька Малый (послѣднее какъ будто перестановка монгольскаго парнаго Балынъ-Сенге). Пушкинскій Балда можетъ быть отъ калмыцкаго Балданъ-Сенге, какъ калмыки произносятъ вмѣсто Балынъ-Сенге. Въ содержаніи пуш-

кинской сказки есть одна черта, которая сближаетъ Балду съ монгольскимъ обманщикомъ; изъ озера выходитъ чортъ и предлагаетъ Балдѣ состязаніе, во-первыхъ, въ бѣгѣ, во-вторыхъ—въ подниманіи тяжести и въ-третьихъ—въ метаніи. Балда пускаетъ въ бѣгъ съ чортомъ зайца (будто это его младшій братъ); въ то время, какъ чортъ бѣжитъ кругомъ озера, Балда остается на мѣстѣ, и когда чортъ прибѣжалъ, Балда вынимаетъ изъ мѣшка другого зайца и говоритъ, что это тотъ самый, котораго онъ пускалъ въ бѣгъ и который уже давно вернулся. Второе состязаніе состояло въ подниманіи лошади; чортъ хотя и кряхтѣлъ, но поднялъ. Балда говоритъ, что онъ не то, что руками, а даже ногами подниметъ ее; сѣлъ на нее и поѣхалъ верхомъ. Этому состязанію въ монгольской сказкѣ нѣтъ параллели; привожу его здѣсь потому, что это мѣсто пригодится ниже, когда я буду говорить о Фаустѣ. Хотя въ сказкѣ о Балынѣ бѣга нѣтъ, но все-таки есть разговоръ о состязаніи въ бѣгѣ быка и дракона; въ бурятскомъ же отрывкѣ о Молонтоѣ разсказъ ближе къ пушкинской сказкѣ. Молонтой и слуга Ерлика пускаются въ бѣгъ; послѣдній обѣгаетъ вокругъ земли, а Молонтой только выѣхалъ изъ песка, на которомъ они стояли, и сейчасъ же вернулся на песокъ.

Въ другихъ русскихъ сказкахъ и легендахъ состязается съ чертями или со смертью солдатъ; этотъ сюжетъ разсмотрѣнъ И. Н. Ждановымъ въ его статьѣ «Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи» въ Кіевск. Универс. Извѣстіяхъ, 1881 г., № 3, мартъ, стр. 92; № 4, апрѣль, стр. 185. Г. Ждановъ сближаетъ эти сказки со стихомъ объ Аникѣ-воинѣ, который находитъ неподъемную сумку и борется со смертью (ibid., № 1, январь, стр. 34). Въ стихѣ Аника побѣжденъ, въ сказкѣ же торжествуетъ солдатъ; смерть велитъ ему лечь въ гробъ, но онъ не умѣетъ; смерть показываетъ ему, сама ложится; солдатъ захлопнулъ гробъ крышкой, набилъ обручи и бросилъ въ воду.

Въ сѣверо-кавказской, собственно въ чеченской, сказкѣ хитрый персонажъ называется Цазикъ; ему противопоставляется компанія орхстойцевъ или орхустойцевъ (шестьдесятъ орхстойцевъ). У орхустойцевъ 60 быковъ и 60 матерей. Они убили у Цазика быка; Цазикъ увѣрилъ орхустойцевъ, будто бы въ одномъ аулѣ мѣняютъ кости на золото, и они убили своихъ быковъ, пошли мѣнять

ихъ кости на золото, но надъ ними только посмѣялись. Орхустойцы убили у него мать; Цазикъ опять обманулъ ихъ, увѣривъ, что есть аулъ, гдѣ мертвыхъ вымѣниваютъ на здоровыхъ. Орхустойцы убили своихъ матерей, но ихъ прогнали и осмѣяли. Они бросаютъ Цазика въ воду, но онъ спасается на доскѣ; посредствомъ обмана (убиваетъ своего барана, его кровью мажетъ губы 60 баранамъ и увѣряетъ, что эти шестьдесятъ съѣли одного, ему принадлежавшаго), получаетъ стадо изъ 60 барановъ и увѣряетъ орхустойцевъ, будто эти бараны подарены ему моремъ; орхустойцы тоже захотѣли получить подарокъ отъ моря, но утонули въ немъ (Сборн. свѣд. о кавказск. горцахъ, в. V, стр. 42). Въ монгольской сказкѣ одинокій Ментышъ имѣетъ враговъ въ семи Дондушахъ, которые убиваютъ у него мать; онъ намазываетъ кровью матери лысины семи верблюдамъ, черезъ этотъ обманъ присвоиваетъ ихъ и убѣждаетъ Дондушей, что вымѣнялъ ихъ на свою мертвую мать; Дондуши убиваютъ своихъ матерей, но получаютъ только побои; они привязываютъ Ментыша къ дереву; въ ихъ отсутствіе Ментышъ обманываетъ пастуха, уговариваетъ его стать на его мѣсто къ дереву, угоняетъ его скотъ и встрѣтившимся Дондушамъ говоритъ, что получилъ скотъ въ подарокъ отъ озера; Дондуши получаютъ наставленіе, какъ попасть къ духамъ озера, и тонутъ въ немъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 236) *). Пріобрѣтеніе цѣлаго стада овецъ посредствомъ обмана повторяется и въ другой монгольской сказкѣ; Андзынъ-Хурумчи убилъ свою овцу и вымазалъ кровью губы у тысячи чужихъ овецъ (ibid., 245).

Чеченскій обманщикъ близокъ къ монгольскому; Цазикъ—это монгольскій Ментышъ; шестьдесятъ орхустойцевъ отвѣчаютъ семи Дондушамъ; оба разсказа кончаются гибелью противниковъ обманщика: и орхустойцы и Дондуши тонутъ въ морѣ или озерѣ. Смерть въ водѣ въ этой версіи стоитъ на мѣстѣ казни Ерлика, брошеннаго по приказанію Балына-Сенге въ адъ, на мѣстѣ казни Чотона, котораго Гэсэръ бросилъ въ яму и завалилъ камнемъ.

Подъ обозначеніемъ «шестьдесятъ орхустойцевъ» можетъ быть

*) Въ другой монгольской сказкѣ хитрый обманщикъ Аргата убилъ мать семи Шюбгуръ-мангысовъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 249).

скрывается какое-то парное, второй членъ котораго безъ ру скаго окончанія будетъ орхстой. Я записалъ отъ одного инг ша или чеченца показаніе, что Рхстой или Хрстой (повидимо въ единств. числѣ) обитаетъ и теперь въ неприступной, зав ленной вѣчными снѣгами, мѣстности на горѣ Казбекъ; это бы мальчикъ, котораго гналъ грузинскій царь Иракылъ; мальчик бѣжалъ и укрылся въ неприступной мѣстности. На просьб разсказать о немъ подробности, ингушъ разсказалъ сказку, нап чатанную по другому варіанту въ Сборникѣ свѣд. о кавказ. го цахъ, в. V, стр. 38, и передающую о томъ, какъ Батакъ (въ Сбо никѣ Ботоко-Ширтга), одинъ изъ семи братьевъ, чтобы отмстит братьямъ за то, что они убили у него быка, завелъ ихъ въ жи лище людоѣдки (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по эти. т. I, в. 2, стр. 137). Разсказывая о мальчикѣ Рхстоѣ, спрятавшемся отъ гоненія въ горѣ Казбекѣ, чеченецъ, очевидно, имѣлъ въ виду миѳъ объ Амиранѣ; Рхстой или Хрстой (чеченецъ произносилъ это имя такъ, что трудно было опредѣлить, какой звукъ предшествуетъ—*р* или *х*) это Амиранъ. Приведенные об разцы показываютъ, что въ прикавказской области сказка об обманщикѣ передавалась въ редакціи близкой къ монгольской и что его противнику или иногда, вѣроятно, ему самому дава лось имя Орхустой, Рхстой или Хрстой; утонувшіе въ мор орхустойцы въ сказаніи о горѣ Казбекъ замѣнились заключе нымъ въ гору Амираномъ; въ другихъ редакціяхъ вмѣсто Ам рана, вѣроятно, стояли орхустойцы или Орхустой, Рхсто Хрстой, такой же отрицательный типъ, какъ и Амиранъ; Хрст въ осетинскомъ какъ будто перешло въ Чиристи, почему гора получила названіе Чиристіевой.

Это предположеніе совпадаетъ съ другимъ высказанны выше (стр. 456) о томъ, что въ нѣкоторыхъ редакціяхъ ск занія о боѣ отца съ сыномъ, представителемъ злого начал именемъ Чиристи назывался не отецъ, а сынъ; заточенны въ горѣ.

Второй сюжетъ объ орхустойцахъ, т.-е. сказка о Ботоко Ширтга *) или Батакѣ кончается не гибелью орхустойцевъ, ихъ освобожденіемъ. Батакъ, желая отмстить шести своимъ бра

*) Ширтга—звѣрокъ ласка по-чеченски.

ямъ, подговорилъ ихъ отправиться на охоту, взявъ съ собой еще другихъ товарищей, всего 60 орхустойцевъ. Братья отправились за Батакомъ и попали къ людоѣдкѣ, которая жила со своими сыновьями или другими людоѣдами. Людоѣдка связала ихъ; орхустойцы взмолились Батаку; онъ сжалился надъ ними и, чтобы освободить ихъ, разсказалъ людоѣдамъ сказку. Содержаніе сказки подало поводъ къ спору между людоѣдами, который кончился ссорой, и всѣ сыновья людоѣдки, по варіанту «Сборника», или всѣ шестьдесятъ людоѣдовъ, по моему варіанту, другъ друга перерѣзали. Тогда Батакъ или Ботоко развязалъ орхустойцевъ.

Орхустойцы являются еще въ одномъ особомъ, это будетъ, слѣдовательно, третьемъ, сюжетѣ, въ чеченской сказкѣ о Колой-Кантѣ (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, в. IV, ст. Ч. Ахріева. «Изъ чеченскихъ сказаній», стр. 4). Было три брата; младшій назывался Колой-Кантъ; у нихъ было двадцать овецъ и одинъ козелъ, который говорилъ человѣческимъ языкомъ и также назывался Колой-Кантомъ. Младшій братъ пасъ скотъ, однажды заблудился и уже не могъ возвратиться къ братьямъ; его бараны расплодились и образовали большое стадо, которое онъ на ночь загонялъ въ пещеру и входъ заваливалъ камнемъ. Шестьдесятъ орхустойцевъ подъ предводительствомъ Соска-Солсы *) отправляются искать Колой-Канта съ намѣреніемъ захватить его и овладѣть его стадомъ; они нашли его, но у нихъ не хватаетъ силы одолѣть его. Тогда они подсылаютъ къ нему сестру Соска-Солсы; Колой-Кантъ принялъ ее, угостилъ, но на постель къ себѣ не пустилъ ни въ первую, ни во вторую ночь, потому что зналъ, что отъ женщины онъ обезсилѣетъ. Но на третью ночь онъ не выдержалъ и сталъ жить съ дѣвицей. Явились орхустойцы, связали его, убили козла и его мясо сварили; Колой-Канту дали бедренную кость. Онъ сдѣлалъ изъ нея зур-

*) Соска-Солса встрѣчается во всѣхъ трехъ сказкахъ объ орхустойцахъ (за исключеніемъ варіанта о Цазикѣ) и всегда въ качествѣ ихъ предводителя; въ моемъ варіантѣ (гдѣ онъ названъ Солцанъ) онъ старшій изъ семи братьевъ, къ которымъ примыкаютъ еще товарищи и образуется компанія изъ шестидесяти орхустойцевъ. Противникомъ орхустойцевъ выступаетъ или Цазикъ, или Ботоко-Ширтга, или Колой-К...

ну и заигралъ; услышала звуки жена старшаго изъ трехъ братьевъ, и братья поѣхали освобождать Колой-Канта. Орхустойцы пустились бѣжать, угоняя часть барановъ; Колой-Кантъ и его братья погнались за ними, но Богъ, не желая, чтобы произошло кровопролитіе, провелъ рѣку Терекъ, такъ что Соска-Солсы и орхустойцы съ частью барановъ очутились на одной сторонѣ рѣки, а Колой-Кантъ, его братья, сестра Соска-Солсы и другая половина барановъ остались на другой сторонѣ.

Судя по концу легенды, она имѣетъ цѣлью истолковать какое-то современное статическое положеніе, объяснить, какимъ образомъ, путемъ какихъ событій или приключеній образовалось это положеніе.

По одному чеченскому преданію орхустойцы были коварны и завистливые гиганты и вели постоянную борьбу съ Богомъ, но, увидѣвъ, что эта борьба имъ не по силамъ, они рѣшили покончить съ собою, расплавили красную мѣдь, выпили ее и переселились на небо. На западѣ есть семь блестящихъ звѣздъ, это и есть пропавшіе орхустойцы (Сборн. матер. для описанія мѣстн. и племенъ Кавказа, в. XXII, стр. VI, и отд. III, стр. 12). Это послѣднее повѣріе превращаетъ сказки объ орхустойцахъ въ звѣздный миѳъ; шестьдесятъ орхустойцевъ, очевидно, какое-то шестичленное или, по только что приведенному повѣрію, семичленное созвѣздіе; на небѣ едва ли можно пріурочить это показаніе къ какимъ-либо другимъ созвѣздіямъ, кромѣ Б. Медвѣдицы и Плеядъ. Созвѣздіе могло представляться въ видѣ собранія лицъ и въ видѣ одного лица; показаніе ингушей, записанное мною въ Иркутскѣ, основано на представленіи въ послѣднемъ смыслѣ.

Рѣка, внезапно явившаяся и раздѣлившая многочисленныхъ барановъ на два стада, на небѣ можетъ быть пріурочена только къ Млечному Пути. Мотивъ рѣки, внезапно возникающей и разъединяющей погоню отъ убѣгающихъ отъ нея, находится въ греческомъ романѣ о двухъ братьяхъ; тому знаменію, по которому Анпу узнаетъ о гибели брата, здѣсь соотвѣтствуетъ игра Колой-Канта на зурнѣ. Въ кавказскомъ сказаніи части его представлены сравнительно съ романомъ; въ послѣднемъ такая послѣдовательность: братъ гонится за братомъ, появленіе рѣки, гибель младшаго брата, знаменіе и, наконецъ, братъ, идущій спасать брата:

въ кавказскомъ прежде всего гибель брата, игра на зурнѣ *), братья, ѣдущіе спасать брата, погоня за его врагами и, наконецъ, рѣка **). Женщина, введенная въ разсказъ о Колой-Кантѣ, сводить чеченскую сказку съ нашими преданіями о Колыванѣ Самсоновичѣ, о Гусѣ-богатырѣ, Рахтѣ и т. п., о которыхъ было говорено выше (стр. 204). Мотива разрушенія храмины или подавленія враговъ и себя каменною глыбой въ чеченскомъ преданіи нѣтъ, но брошенный камень все-таки тутъ есть. Когда рѣка отдѣлила бѣгущихъ отъ догоняющихъ, Колой-Кантъ, чтобы показать свою силу, бросилъ камень въ землю; то же сдѣлали и орхустойцы; оба эти камня показывали прежде около Терека; камень орхустойцевъ уцѣлѣлъ и до сей поры.

Представленія о противникѣ неба дали матеріалъ для одной средневѣковой еврейской легенды объ Іегешуа. Такъ какъ я не могъ достать переводъ этой легенды изъ книги Toledoth Ieshu, въ которой она помѣщена, то мнѣ приходится воспользоваться пересказомъ ея на память, сдѣланнымъ для меня г. С. Ан—скимъ. Я остановлюсь только на тѣхъ частяхъ легенды, которыя мнѣ нужны для сравненія съ степными преданіями.

Дѣвица Миріамъ была обручена за нѣкоего раби Іейхононъ Гай Бавлы (Іейхононъ Вавилонскій). По сосѣдству съ домомъ, гдѣ жила Миріамъ, въ ветхой хижинѣ жила бѣдная вдова съ сыномъ, котораго звали Пандрій.

Іейхононъ заподозрилъ связь между Пандріемъ и Миріамъ и оставилъ свою невѣсту. Отъ союза Пандрія съ Миріамъ родился сынъ Іегешуа; это былъ мальчикъ дерзкій и непослушный. Однажды, когда онъ поссорился въ синагогѣ съ товарищемъ, тотъ крикнулъ ему: „Мамзеръ! Мамзеръ!“ (незаконнорожденный). Слова эти смутили Іегешуа, онъ пошелъ къ матери и сказалъ ей: „Мать

---

*) Въ одномъ монгольскомъ преданіи, записанномъ въ Ордосѣ, сестра даетъ брату трубу и спѣшитъ къ нему на помощь, услышавъ звуки трубы; братъ названъ „царемъ съ ослиной головой“ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 293).

**) Въ разсказѣ о живущемъ въ одиночествѣ Колой-Кантѣ и шестидесяти орхустойцахъ (которые, повидимому, замѣщались семью братьями), идущихъ искать его, сквозитъ тотъ же мотивъ, какъ въ преданіяхъ о братьяхъ, ищущихъ потерявшагося Бодончара или Чингиса, или о киргизскихъ біяхъ (см. выше стр. 33).

моя, дай мнѣ чистую рубашку, я хочу идти въ баню". Когда мать подняла крышку сундука и всунула голову, чтобы найти рубашку, Іегешуа закрылъ сундукъ, придавилъ матери голову и сказалъ ей: Скажи мнѣ правду: мамзеръ ли я? если ты мнѣ правды не скажешь и не дашь клятвы, я отсѣку тебѣ голову крышкой сундука..

Чтобы творить чудеса, Іегешуа укралъ „Выраженное (полное) Имя (Бога)", произношеніе котораго даетъ силу творить чудеса, даже перевернуть весь свѣтъ. Забравшись тайкомъ въ Святая Святыхъ храма и узнавъ тамъ „Выраженное Имя", онъ написалъ его на кусочкѣ пергамента, и, вскрывъ кожу на ладони, спряталъ туда пергаментъ, чтобы не нашли его у него, такъ какъ въ храмъ входили почти нагими, а выходящихъ обыскивали.

Послѣ этого Іегешуа началъ летать по воздуху, воскрешать мертвыхъ.

Синедріонъ рѣшилъ схватить его, но его не могли схватить, такъ какъ онъ умѣлъ летать; тогда раби Іегуда Га'Хасидъ (Іегуда праведный), зашелъ въ Святая Святыхъ и взялъ тамъ тоже „Выраженное Имя"; когда Іегешуа полетѣлъ по воздуху, раби Іегуда полетѣлъ за нимъ и, поднявшись выше его, облилъ его нечистою жидкостью и осквернилъ его. Іегешуа потерялъ силу и упалъ на землю. Тогда евреи схватили его и присудили Іегешуа къ „забрасыванію камнями. Но онъ еще раньше заговорилъ всѣ камни и все, что можетъ причинить ударъ, чтобы они его не касались; что ни бросали въ него, все отскакивало, не причиняя ему вреда. Къ вечеру мимо того мѣста проѣхалъ человѣкъ съ возомъ капусты и видя, что всѣ бросаютъ въ человѣка камнями, бросилъ въ него кочаномъ капусты, которую Іегешуа забылъ заговорить; кочанъ попалъ въ Іегешуа и ударилъ его. Видя то, всѣ разобрали возъ капусты, забросали ею Іегешуа и убили его.

Еврейская легенда представляется отголоскомъ Гэсэріады. Іейхононъ Вавилонскій это Чотонъ, который отказывается отъ своей невѣсты Амурджиль и отсылаетъ ее съ Санглуномъ (Sanglun) въ ссылку (Die Thaten d. Bogda Gesser chan's, St. Ptb., 1839, S. 9 и 10). Санглуну (въ бурятской передачѣ Сенгылъ; Оч. с.-з. Монг., IV, 251) не приписывается связей съ Амурджилъ (Amurtschila); Чотонъ отказывается отъ нея потому, что она

охромѣла, а ссылаетъ изъ зависти къ Санглуну послѣ того, какъ Амурджиль выздоровѣла и похорошѣла, но въ аналогичныхъ сказкахъ, на которыя было указано выше (стр. 264; см. также Этногр. Обозр., кн. XIII, стр. 5 и 8—11), женщина, отвѣчающая сожительницѣ Санглуна, подозрѣвается въ незаконной связи.

Зачатіе въ еврейской легендѣ изложено не согласно съ Гэсэріадой. Пандрій представленъ отцомъ, Іегешуа—плодомъ незаконнаго союза. Въ Гэсэріадѣ сверхъестественное зачатіе. По монгольской версіи мать Гэсэра Амурджиль, живущая въ ссылкѣ съ Санглуномъ, однажды возвращается домой съ дровами; ей является видѣніе, мужчина необыкновеннаго роста и вида; въ испугѣ она падаетъ въ обморокъ; очнувшись, она чувствуетъ, что она зачала; вскорѣ начались роды (Die Thathen, S. 11). Въ бурятской—зачатіе совершиилось ночью; Амурджиль чувствовала, будто кто-то приподнялъ одѣяло (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 64). Въ монгольской сказкѣ о Чилунъ-Ташюрѣ (Оч. с.-з. Монг., IV, 275) мать Гэсэра зачинаетъ отъ снадобья, даннаго Бурханомъ-Бакши. Въ сказкѣ «Арджи-Борджи» мать Бикаръ-Мадзади (Бэгэръ-Меджитъ, Гэгэръ-Меджитъ въ моей записи, см. Оч. с.-з. Монг., II, 154; IV, 275) зачинаетъ отъ муки, замѣшанной чаемъ *).

---

*) Я думаю, что Бэгэръ-Меджитъ есть отдаленная версія Гэсэріады. Сказка начинается тѣмъ, что царица идетъ къ отшельнику ламѣ просить средства, дающаго чадородіе; лама даетъ смѣсь муки съ чаемъ, и царица зачала; но въ это время мужъ царицы умираетъ, на царство нападаетъ царь шимнусовъ и царица съ служанкой спасаются бѣгствомъ. Царица дорогой родитъ сына; это и есть Бэгэръ-Меджитъ. Она находитъ пріютъ и почетъ въ царствѣ царя Чидакчи. Бэгэръ-Меджитъ выросъ. Приходитъ торговый караванъ и располагается на берегу рѣки. Бэгэръ-Меджитъ идетъ ночью въ караванъ воровать или, вѣрнѣе, подкинуть въ товаръ печати, для того, чтобы обвинить купца, будто эти товары выкрадены купцомъ изъ казны отца Бэгэра. Бэгэръ подслушиваетъ около палатки; Шялъ, воспитанникъ волчицы, подобранный караваномъ въ степи, передаетъ своимъ товарищамъ, о чемъ воютъ волки; такимъ путемъ Бэгэръ-Меджитъ узнаетъ, что ночью вода въ рѣкѣ прибудетъ, что по ней понесетъ трупъ, въ бедрѣ котораго находится эрдени, т.-е. драгоцѣнность; кто эту эрдени вырѣжетъ, тотъ сдѣлается царемъ; Бэгэръ заходитъ по рѣкѣ выше каравана, перехватываетъ плывущій трупъ и вырѣзываетъ эрдени. Сказка кончается тѣмъ, что Бэгэръ-Меджитъ вмѣстѣ съ Шяломъ идутъ возвра-

Рѣзвый и дерзкій характеръ Іегешуа во время его дѣт
или отрочества совпадаетъ съ характеристикой, какая да
дѣтству Гэсэра, издѣвающагося надъ своимъ дядей Чотон
Дѣти обозвали Іегешуа незаконнорожденнымъ, что вызыв
въ немъ желаніе узнать, кто его отецъ; онъ принуждаетъ
зать это свою мать, прижавши ей голову крышкой ян
Сходная подробность существуетъ и въ Гэсэріадѣ. Гэсэръ хо
оставить домъ матери, поѣхать на подвиги, но не знаетъ,
его богатырскій конь; чтобы вывѣдать эту тайну отъ с
матери, онъ прижимаетъ ея руку къ горячему ячменю на
котла и заставляетъ открыть тайну (Танг.-тиб. окраина Ка
II, 8). Та же подробность и въ киргизской сказкѣ; Козу-Курп
играя съ дѣтьми въ бабки, нечаянно попалъ бабкой въ стар
прявшую шерсть; она упрекнула его, что онъ не ищетъ с
суженую; тогда Козу-Курпешъ принуждаетъ свою мать откр
тайну тѣмъ же способомъ, какъ и Гэсэръ (Radloff, Proben,
14). Во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣтъ, однако, упрека въ пр
возаконномъ происхожденіи; онъ находится связаннымъ
этою подробностью въ романѣ о Галіенѣ; дядя Тибертъ, и
съ Галіеномъ въ шахматы, ударилъ въ сердцахъ костью
головѣ Галіена и назвалъ его бастардомъ *); Галіенъ и

щать наслѣдство Бэгэра; Бэгэръ-Меджитъ убиваетъ царя насиль
и садится на отцовскій престолъ. Общія черты у Гэсэра съ Бэгэр
сверхъестественное зачатіе отъ женщины, живущей въ изгнаніи; д
ваніе эрдени (хотя съ иными подробностями); разливающаяся рѣк
Гэсэріадѣ имѣетъ своею параллелью разлитое по небу молоко Гэс
вой прародительницы. Исторія рожденія въ двухъ сказкахъ не сов
сходна; въ Гэсэріадѣ мать Гэсэра сослана Чотономъ, т.-е. жених
въ „Арджи-Борджи" она убѣгаетъ отъ нашествія чужестраннаго п
Въ сказкѣ о Чилунъ-Ташюрѣ царица также вдова; ей угрожаетъ
шествіемъ иностранный царь, который упрекаетъ ее въ незакон
сожительствѣ. Въ другихъ сказкахъ (Оч. с.-з. Монг., II, 173; IV,
эти упреки и угрозы дѣлаетъ не постороннее лицо, а мужъ. По э
послѣднимъ сказкамъ повѣсть о Бэгэрѣ можно было бы выпра
такъ: царь-насильникъ и есть мужъ царицы; онъ заподозрилъ е
сожительствѣ съ ламой отшельникомъ, отъ котораго она полу
чудотворную муку, и выгналъ ее вмѣстѣ съ ея служанкой изъ дво
Въ такомъ видѣ конецъ повѣсти получитъ другой смыслъ: Бэг
Меджитъ убиваетъ царя шимнусовъ,—это онъ убиваетъ своего о

*) Въ киргизскомъ преданіи Есекень-батырь въ досадѣ обоз
Уралтай-Мамырхана „киргизскимъ дитятей", т.-е. назвалъ его пр

къ матери узнать, кто его отецъ, и отправляется искать его (L. Gautier, Les épop. franç., III, 318).

Іегешуа воруетъ имена Господа, посредствомъ которыхъ можно творить чудеса: исцѣлять больныхъ, воскрешать мертвыхъ *). Имена Господни здѣсь на мѣстѣ эрдени, которыя Гэсэръ похищаетъ у своей небесной бабушки; эти эрдини также чудотворны: они спасаютъ отъ огня, отъ змѣй и отъ всякихъ другихъ напастей. За похищеніемъ естественно должна слѣдовать погоня; такъ за Абатаемъ, похитившимъ святыню въ Тибетѣ, гонится человѣкъ на быкѣ. Въ Гэсэріадѣ это представлено иначе: обладательница похищенныхъ эрдени только сбрасываетъ Гэсэра съ лѣстницы, по которой онъ спускался съ неба. Погоня стоитъ въ легендѣ о Бурханѣ-Бакши и Арахи. Бурханъ-Бакши изъ любви къ людямъ приготовилъ вино безсмертія (арашанъ); Арахи воспользовался временной отлучкой Бурхана-Бакши, прокрался въ его жилище, выпилъ напитокъ безсмертія и осквернилъ сосудъ, въ которомъ онъ находился: онъ наполнилъ его жидкостью изъ своего мочевого пузыря. Совершивъ это кощунство, онъ пустился бѣжать; Бурханъ-Бакши возвратился и нашелъ въ сосудѣ другую жидкость; вылить ее въ міровое пространство это значило отравить міръ; поэтому Бурханъ-Бакши рѣшился заключить ядъ внутри своего тѣла; онъ выпилъ содержимое сосуда; отъ этого его тѣло стало синимъ **). Потомъ онъ погнался за Арахи; догнавъ, бросилъ въ него очиръ и расшибъ его тѣло надвое; нижняя часть тѣла упала на землю, а верхняя осталась на небѣ.

тымъ отъ чужеземца (Оч. с.-з. Монг., II, 149). Въ легендѣ о Григоріи на камнѣ рыбакъ назвалъ Григорія бастардомъ послѣ того, какъ онъ мячомъ зашибъ его сына, и Григорій отправляется странствовать.

*) По русскому повѣрію похищенные разрывъ-траву (Никифоровскій, простонародныя примѣты и повѣрья въ витебской Бѣлоруссіи, Витебскъ, 1897, стр. 251) и папоротникъ (Данильченко, Этногр. свѣд. Подольск. губ., Каменецъ-Под., 1869, в. 1, стр. 17) нужно хранить подъ кожей. Въ монгольскомъ преданіи Абатай похищенную святыню увозитъ въ надрѣзанной кочкѣ верблюда (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 221).

**) Нечистая жидкость не во всѣхъ случаяхъ считается вредною. Мѣста, которыя оросилъ изъ своей утробы Буха-ноинъ, космическій быкъ бурятскихъ преданій, поросли пихтой, т.-е. вѣчно зеленымъ (неувядающимъ) деревомъ.

Эта легенда имѣетъ нѣкоторыя совпаденія съ повѣстью о Гэсэрѣ. Во-первыхъ, разрубленному надвое Арахи въ бурятскомъ варіантѣ повѣсти отвѣчаетъ Ута-Уланъ-тэнгэри. Ханъ-Тюрмасъ (царь неба, вѣроятно тожественный съ монгольскимъ Ханъ-Хормустой) вступаетъ съ нимъ въ бой, разрубаетъ тѣло мечомъ и сбрасываетъ обѣ половины на землю; нижняя часть Ута-Улана обратилась на землѣ въ чудовище Лобсоголдой, верхняя — въ чудовище Галъ-Дölмö. Средній сынъ Ханъ-Тюрмаса спускается на землю, воплощается здѣсь подъ именемъ Гэсэра и продолжаетъ войну съ этими двумя чудовищами (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 55, 107). Во-вторыхъ, Гэсэръ также приготовилъ вино, хотя и не съ тою цѣлью, какъ Бурханъ-Бакши. Гуменъ-ханъ не можетъ разлучиться съ тѣломъ своей умершей жены; чтобы излѣчить хана отъ его безплодной привязанности, обратились къ Гэсэру; Гэсэръ потребовалъ, чтобы были отрублены головы семи братьямъ-кузнецамъ и доставлены ему; затѣмъ онъ приготовилъ вино, разлилъ его въ семь череповъ отъ этихъ семи головъ, поднялся на небо и поднесъ вино своей небесной бабушкѣ (въ бурятскомъ варіантѣ небесная покровительница Гэсэра обозначена бабушкой, въ тибетскомъ это его мать); небожительница выпила и заснула; въ это время Гэсэръ похитилъ эрдени изъ ея сундуковъ и бѣжалъ съ нею на землю *). Потомъ, когда Гуменъ-ханъ заснулъ, Гэсэръ вынесъ трупъ покойницы изъ дворца, а на ея мѣсто положилъ дохлую собаку **). Гуменъ-ханъ догадался, кто это сдѣлалъ,

*) Въ смоленской сказкѣ Игръ совершаетъ поѣздку къ царевнѣ Иринѣ на конѣ, данномъ ему Палугримомъ (конь, кажется, изъ тѣхъ, которые летаютъ по воздуху). Онъ застаетъ Ирину спящею и похищаетъ у нея живую и мертвую воду; вино тутъ есть, но оно не употребляется для того, чтобы подпоить Ирину; Игръ самъ выпиваетъ его. Кромѣ того, Игръ воспользовался глубокимъ сномъ дѣвицы, чтобы сдѣлать ее матерью (Добровольскій, Смоленскій Сборникъ, Спб., 18[illegible], стр. 504).

**) Въ книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 127, я высказалъ догадку, что въ повѣсть о Гэсэрѣ вошли мотивы изъ сказки о хитромъ обманщикѣ. Эпизодъ о Гуменъ-ханѣ можетъ быть относится къ числу признаковъ подобнаго состава. Выше (стр. 199) были указаны сказки о хитромъ ворѣ, который крадетъ жену у барина въ то время, какъ онъ спитъ, и на ея мѣсто кладетъ куль соломы или колодку. Въ бѣлорусскомъ варіантѣ (Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и яз. рус.

велѣлъ казнить Гэсэра; его бросали въ огонь, въ ямы, наполненныя змѣями, осами, но повсюду его спасали эрдени, принесенные съ неба. Полета по воздуху въ эпизодѣ о Гуменъ-ханѣ нѣтъ, но онъ могъ тутъ быть; мотивъ этотъ есть при имени Гэсэра, только отнесенъ въ другія мѣста повѣсти (см. выше стр. 150) *).

Приготовленіе вина, похищеніе его и погоня составляютъ содержаніе одной скандинавской саги изъ младшей Эдды. Дверги или карлики убили вѣщаго человѣка Квасера (Kvásir), который былъ такъ полонъ знанія, что рѣшалъ всѣ вопросы, какіе бы ему ни были предложены, и собрали его кровь въ три сосуда. Изъ нея вышло такое вино, что пившій его дѣлался поэтомъ и историкомъ. Но когда дверги задумали убить мать Суттунга (одинъ изъ нихъ сѣлъ на ворота и хотѣлъ бросить на ея голову жорновъ въ то время, какъ она выходила за ворота), Суттунгъ отнялъ у нихъ вино и отдалъ на храненіе своей дочери Гунлядѣ. Богъ Одинъ встрѣтилъ девять косцовъ, наточилъ имъ косы и подарилъ брусокъ; но такъ какъ каждому хотѣлось получить брусокъ въ собственность, Одинъ бросилъ его въ воздухъ, работники другъ друга перерѣзали, ловя брусокъ. Это были косцы Бойгія, брата Суттунга **). Бойгій былъ опечаленъ, что косцы

насел. с.-з. края, т. II въ Сборникѣ Акад. Наукъ по отд. русск. слова, т. 57, Спб., 1893, стр. 298) Климко воруетъ паню, напустивъ сонъ какимъ-то зельемъ, а на мѣсто пани къ пану подкинулъ затычку, которою затыкаютъ печную трубу.

*) За еврейской легендой какъ будто скрывается сознаніе, что тотъ, кто выше поднимется, могущественнѣе въ вѣщемъ знаніи. По сибирскому повѣрію медвѣдь въ лѣсу старается сдѣлать свою затесь выше затеси человѣка, чтобы показать, что онъ выше (Оч. с.-з. Монг., IV, 754). Птицы, избирая царя, постановили ту птицу признать царемъ, которая выше всѣхъ взлетитъ (ibid., 173, ср. въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 343).

**) Въ чеченской сказкѣ лэшибы (людоѣды) пересорились въ спорѣ изъ-за сказки, которую разсказалъ Ботокоширтга и поубивали другъ друга въ дракѣ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. I, в. II, стр. 137) Въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ, въ эпизодѣ о томъ, какъ онъ готовитъ вино для своей небесной матери, семь братьевъ тархановъ погибли; хотя они не убивали себя сами, но они сами подвели себя подъ казнь. Одинъ изъ братьевъ далъ совѣтъ обратиться за помощью для исцѣленія Гуменъ-хана къ Гэсэру, а Гэсэръ объявилъ, что исцѣленіе

погибли. Одинъ, назвавъ себя Бёльверкомъ, предло свои услуги, но съ условіемъ дать ему глотокъ с вина. Бёльверкъ работалъ годъ за девятерыхъ, но отказалъ брату въ винѣ. Тогда Одинъ даетъ Бойгію велитъ просверлить скалу; обратившись въ червяка, (резъ сдѣланное отверстіе проползаетъ въ жилище Гун. водитъ съ ней три ночи и за это получаетъ позволен тить три глотка вина; за три пріема онъ опорожнил сосуда и, принявъ видъ орла, полетѣлъ прочь. Суттун завъ свои орлиныя крылья, полетѣлъ за нимъ вдог полетѣ Одинъ сталъ освобождаться отъ своей ноши освободилъ черезъ ротъ, подобрали асы, а что не ртом (Сабининъ, «Волосъ» въ Ж. М. Н. Пр., ч. XL, от 36—42) *).

Параллели къ смерти Іегешуа въ повѣсти о Гэсэрѣ монгольскій, ни бурятскій варіантъ не знаютъ ничего Гэсэра; только тангутъ разскащикъ, передававшій мнѣ прибавилъ въ концѣ, что Гэсэра застрѣлилъ пастухъ. дыдущихъ страницахъ я старался свести къ одному (Гэсэромъ персонажи: Хасара, Тасъ-хара, Шуно и это от ніе даетъ право поискать въ сказаніяхъ объ этихъ с разсказа о смерти, который можно было бы распрост на Гэсэра, но и тутъ мы найдемъ только одну смерт окаменѣлъ; другіе же терпѣли казни, Тасъ-хара был въ землю по горло, Хасаръ привязанъ къ стѣнѣ, но этихъ казней не умерли.

Тема о заклятыхъ деревьяхъ **) была привлечена

хана можетъ совершиться подъ условіемъ обезглавленія се новъ (Die Thaten, 95).

*) Въ тибетской легендѣ сходное совмѣщеніе мотивовъ: въ воздушномъ пространствѣ двухъ противниковъ—Пахалы і Дивы и 2) Пахала сидитъ на воротахъ и спущенной ногой головамъ выходящихъ монаховъ и считаетъ ихъ (Этног кн. XXVI, стр. 119).

**) Вритра не могъ быть убитъ ни деревомъ, ни камне убилъ его морской пѣной (Revue d'hist. des religions, t. (1886): разсказъ изъ Mahâ bhârata, p. 294—297). Въ Будду с мары, но стрѣлы въ воздухѣ обращаются въ цвѣты (Heinr. Buddhismus, Th. I, S. 87). Воины стрѣляютъ въ Христофора,

то Миллеромъ для сближенія съ сѣвернымъ миѳомъ о Бальрѣ. Объ этомъ было уже сказано выше на стр. 365. Тамъ же ла указана и параллель изъ Рустеміады объ Исфендіарѣ. угая тема, соединенная съ Исфендіаромъ, находится въ пости о Гэсэрѣ. Исфендіаръ былъ въ заточеніи; онъ былъ призанъ четырьмя цѣпями къ четыремъ столбамъ, положеніе. одное съ тѣмъ, въ какомъ находится въ повѣсти о Гэсэрѣ ла-Мэмбыръ. Можно было бы предположить такую послѣдоельность: Кала-Мэмбыръ съ четырьмя цѣпями обогащается ивомъ объ исключительной стрѣлѣ; получается Исфендіаръ; ѣе цѣпи утрачиваются, остается стрѣла; получается Бальъ.

Изъ этихъ сопоставленій слѣдуетъ, кажется, вывести заклюіе, что еврейская легенда не была средневѣковой фабрикаі ненавистниковъ христіанства; она могла, повидимому, суствовать, съ другими именами, конечно, въ дохристіанское мя, и составитель ея имѣлъ въ виду не Основателя хрианства, а того узурпатора прерогативъ верховнаго бога, о оромъ разсказываютъ шаманскія легенды сѣверной Азіи; ѣ изъ нихъ изображали его благодѣтелемъ людей, другія приывали ему злой умыселъ разрушить міръ, истребить все жи на землѣ. Созданіе этой легенды вызвано не запросами дневѣковой религіозной полемической литературы, а дуалиическими воззрѣніями сѣверной Азіи; можетъ быть интерес было бы посмотрѣть на нее, какъ на результатъ обмѣна юваній у еврейскаго міра съ сѣверной Азіей, какъ на заимюваніе, сдѣланное хазарскими евреями у сѣверо-каспійской ы.

Вѣроятно изъ круга этихъ преданій о существѣ съ двойственнатурой, свѣтлой и темной, зашли нѣкоторые инциденты

не долетаютъ и ложатся на землю безъ вреда для святого (А. Н. еловскій, «Объ источникахъ Александріи», стр. 198). Толпа стрѣщихъ въ сербской легендѣ о св. царевичѣ Саввѣ; турки зарыли евича въ землю по поясъ и стрѣляютъ въ него (Jagic. Archiv, IV, acovic, Ein serbisches Volkslied über den Abgang des h. Sabbas zu Mönchen, S. 320). Въ смоленскомъ преданіи (Добровольскій, Смокій сборникъ, I, 245): Іуда задумалъ самоубійство, но Господь поалъ всѣ деревья на землю, чтобъ Іуда не удавился. Осина легла Регъ рва; на ней Іуда и повѣсился.

въ апокрифическую христіанскую литературу. Такъ, наприм въ Евангеліи Дѣтства Христа встрѣчается веселко, котор проростаетъ и становится деревомъ подобно посоху въ руках Христа, спорщика съ Амираномъ; можетъ быть слѣдовало б сказать въ рукахъ (осетинскаго) Чиристи или (чеченскаг Рхстоя. Христосъ совершаетъ здѣсь чудеса, но имъ придан другой мотивъ, чѣмъ въ каноническихъ евангеліяхъ; тамъ эт акты божественнаго благоволенія къ страдающимъ людям здѣсь чудеса имѣютъ цѣлью озадачить или смутить человѣка лишеннаго вѣщаго знанія; въ разсказѣ о томъ, какъ родител Христа въ отчаяніи исправить его шаловливость и страсть к продѣлкамъ надъ ближними, отдали его въ подмастерья къ кра сильщику матерій, Христосъ кладетъ всѣ краски и всѣ полотн въ одну кадь, и тѣмъ выводитъ своего хозяина изъ терпѣні красильщикъ хочетъ побить его, бросается за нимъ съ весе комъ, но оказывается, что краски въ кади, хотя и опущенны въ одинъ и тотъ же растворъ, распредѣлились чудеснымъ обр зомъ по тканямъ, какъ слѣдуетъ, и разсердившійся красил щикъ былъ сконфуженъ. Въ томъ же родѣ его чудо, когда е ищутъ вдоль морского берега; ищущіе встрѣчаютъ сначала мла денца, котораго разспрашиваютъ, не видѣлъ ли онъ убѣжавша го Христа, и не могутъ добиться отвѣта, потомъ встрѣчают юношу, наконецъ сѣдого старца; они возвращаются домой, убѣж денные, что не видѣли Христа, но это былъ онъ въ трехъ образахъ, неузнанный ими *.

Нѣкоторыя темы изъ сказки о хитромъ обманщикѣ можно подозрѣвать въ разсказахъ народной нѣмецкой книги о докторѣ Фаустѣ. Фаустъ вывелъ на рынокъ продавать коня; нашелся конскій мѣняло (Rosstäuscher), который далъ ему 40 флориновъ; отдавая лошадь, Фаустъ дастъ купившему наставленіе не ѣздить на ней на водопой. Мѣняло хотѣлъ узнать, что Фаустъ подъ этимъ разумѣетъ, и поѣхалъ туда, гдѣ купаютъ лошадей. Ло-

*) Можетъ быть отраженіе этого апокрифа нужно видѣть въ изобра женіи Христа въ трехъ возрастахъ: въ видѣ Вседержителя-отрок (Эммануила), юноши и старца въ церкви св. Стефана въ Костур (Архим. Антонинъ. Поѣздка въ Румелію, II, Спб. 1886, стр. 146). В буддійскихъ храмахъ въ Китаѣ встрѣчаются рядомъ ставимыя изоб женія Будды: отрока, проповѣдника и Будды въ нирванѣ.

шадь исчезла, а мѣняло сидитъ на связкѣ соломы (Simrock, Die deutschen Volksbücher, Frankfurt a. M. 1846, B. IV, S. 58)— комическое положеніе, сходное съ тѣмъ, въ которомъ очутился и Ерликъ, когда промѣнялъ своего дракона на быка обманщика Балына-Сенге.

Въ городѣ Лейпцигѣ (или по другому варіанту въ Зальцбургѣ) нѣсколько рабочихъ не могли выкатить изъ виннаго погреба бочку, вмѣщавшую въ себѣ 60—80 эймеровъ; Фаустъ говоритъ имъ: «васъ много и не можете ничего подѣлать, а вѣдь все это сдѣлать могъ бы одинъ человѣкъ, еслибъ умѣлъ взяться за дѣло». Хозяинъ погреба обѣщаетъ отдать бочку тому, кто ее выкатитъ. Фаустъ сѣлъ на бочку верхомъ и выѣхалъ на ней на улицу (ibid., S. 75). Фаустъ верхомъ на бочкѣ, это можетъ быть хитрый обманщикъ, взявшійся поднять на себѣ лошадь и разрѣшившій эту задачу тѣмъ, что сѣлъ на лошадь верхомъ и поѣхалъ, какъ это разсказано о пушкинскомъ Балдѣ *). Простая человѣческая хитрость въ нѣмецкой легендѣ замѣнена даромъ чудотворенія; послѣдняя варіація можетъ быть древнѣе.

Третій разсказъ, на которомъ я думаю еще остановиться, называется «Фаустъ и императоръ Карлъ пятый» (Carolo Quinto). Карлъ пріѣхалъ со своимъ дворомъ въ Инсбрукъ; тамъ же очутился и Фаустъ. Карлъ призвалъ Фауста и проситъ его показать свое искусство, вызвать тѣнь Александра Македонскаго и его жены; Фаустъ предупреждаетъ Карла, что онъ не долженъ ничего говорить при видѣніи, и отворяетъ дверь. Въ залу входитъ Александръ съ красной бородой и съ глазами василиска. Потомъ входитъ и его жена. Карлъ, вспомнивъ, что онъ читалъ, что жена Александра имѣла на затылкѣ бородавку, захотѣлъ удостовѣриться и дѣйствительно увидѣлъ бородавку (ibid., S. 49). Вслѣдъ за этимъ разсказомъ слѣдуетъ другой; одинъ рыцарь при дворѣ того же Карла въ жаркій день спалъ въ окнѣ; Фаустъ своими чарами выростилъ у него на головѣ оленьи рога; рыцарь проснулся и не можетъ голову освободить изъ окна ни взадъ, ни впередъ (ibid., 50).

---

*) Сочин. Пушкина, изд. Анненкова, I, 441; Афанасьевъ, Нар. русск. сказки, М. изд. 1897, т. I, стр. 203, сказка № 89 «Иванко Медвѣдко».

Вызываніе тѣни тема родственная другой темѣ, которую можно обозначить словами «проявленіе бога въ силѣ». Самая типичная легенда изъ ряда монгольскихъ этого рода относится къ храму Тергетей Махагала, «Махагала съ телѣгой», находящемуся въ южной Монголіи. Одинъ лама Хара-Балданъ возвращался на свою родину Монголію изъ Лассы съ слугой, котораго далъ ему далай-лама. Когда путники достигли до мѣстности, до которой былъ отпущенъ слуга, лама сталъ просить его обнаружить свой настоящій образъ, такъ какъ замѣтилъ въ немъ во время пути что-то необыкновенное. Въ самомъ дѣлѣ это былъ богъ Махагала или Гомбо. Богъ сказалъ, что онъ явится ламѣ, но не сейчасъ, а когда, возвращаясь, будетъ переваливать черезъ гору. Но и на такомъ разстояніи онъ покажется страшнымъ, а потому богъ посовѣтовалъ ламѣ собраться съ духомъ и не струсить. Если онъ не падетъ духомъ произнесетъ; «боже, вселися въ меня»! онъ получитъ благополучіе. Слуга, дѣйствительно, достигши вершины горы, преобразился, но лама перепугался и перевралъ слова; онъ сказалъ: «боже, вселись въ хадакъ»! И какъ только сказалъ это, на хадакѣ, т.-е. на шелковомъ лоскутѣ явилось изображеніе бога, и хадакъ сталъ такъ тяжелъ, что телѣгу, на которой онъ лежалъ, не могли уже болѣе сдвинуть съ мѣста, сколько животныхъ въ нее ни запрягали (см. Этногр. Обозр., кн. XXV, стр. 121). Въ нѣмецкомъ разсказѣ испуга царя нѣтъ, но разсказчикъ какъ-будто приготовляетъ своего слушателя къ такому исходу, заставляя Фауста дѣлать наставленіе Карлу, что онъ не долженъ во время видѣнія говорить. Въ тѣхъ же, вѣроятно, цѣляхъ Александру былъ приданъ ужасный видъ: красная (т.-е. огненная) борода и глаза василиска. Вся эта ситуація, однако, пропала даромъ, потому что исторія кончается анекдотомъ о бородавкѣ; разсказчикъ увлекся желаніемъ поразить слушателя разсказомъ, до какой точности докторъ Фаустъ могъ воспроизводить былое.

Я возстановляю этотъ эпизодъ такимъ образомъ. Разсказъ о бородавкѣ опускаю, а слѣдующій затѣмъ разсказъ объ оленьихъ рогахъ присоединяю къ предыдущему, предполагая, что онъ потому и поставленъ сейчасъ же слѣдомъ, что когда-то составлялъ съ предыдущимъ одно цѣлое, чѣмъ-то связанное

лучается такой сюжетъ: царь или другой персонажъ на его
тѣ проситъ Фауста вызвать призракъ; Фаустъ предупреж-
ть, что видѣніе будетъ страшное и даетъ наставленіе, какъ
ти себя; онъ не велитъ говорить во время видѣнія; это за-
ѣдь, отъ соблюденія которой зависитъ благополучный ко-
ъ процесса. Обыкновенно, если въ разсказѣ ставится такая
овѣдь, то далѣе слѣдуетъ ея нарушеніе, а потомъ и нака-
іе за нарушеніе. Царь увидѣлъ ужасное видѣніе, испугался
ъ испугѣ началъ говорить не то, что было позволено ска-
, а то, что было запрещено или было неумѣстно, въ родѣ
, какъ Хара-Балданъ въ испугѣ перепуталъ и вмѣсто по-
енія какихъ-то благодѣяній придалъ только такую тяжесть
тому лоскутку, что его нельзя было сдвинуть съ мѣста.
юго-славянскому преданію одинъ сербъ, высунувшись въ
ытое окно наканунѣ Рождества, смотрѣлъ на небо, въ ожи-
и, когда оно «откроется»; по повѣрью, во время этого явле-
чего бы человѣкъ ни попросилъ у Бога, онъ получитъ это.
о раскрылось; сербъ оторопѣлъ и перевралъ свою рѣчь; онъ
лъ попросить у Бога золота съ бочку и крикнулъ: «Боже,
мнѣ голову съ бочку». Тотчасъ же у него выросла голова
бочку, и онъ не могъ изъ окна двинуться ни взадъ, ни
ѣдъ. Что-нибудь подобное было и въ разсказѣ о Фаустѣ.
ньи рога явились на головѣ не рыцаря, а того царя, по тре-
нію котораго было вызвано видѣніе.

ѣкоторыми учеными легенда о Фаустѣ возводится къ апо-
рическому разсказу о Симонѣ Волхвѣ. Совпаденія между
и находятъ въ слѣдующемъ: 1) Симонъ пробуетъ въ Римѣ
ть, и попытка стоила ему жизни; Фаустъ дѣлаетъ такую
попытку въ Венеціи, которая, если не въ такой мѣрѣ, но
же кончается печально. 2) Симонъ имѣетъ жену Елену,
ъ которой разумѣли гомеровскую Елену, виновницу войны
ду греками и троянцами *). Фаустъ также имѣлъ жену Елену,
орая также отожествлялась съ гомеровской Еленой.

По мнѣнію Цана (Zahn, Cyprian von Antiochien und deutsche
stsage, Erl. 1882, S. 12—13) самое имя Фауста **) зашло въ

) Миѳологическая экзегеза видитъ въ этомъ персонажѣ лунное бо-
во Селену или Елену.

Нѣкоторые памятники смѣшиваютъ легендарнаго Фауста съ изо

средневѣковую легенду изъ Клементинъ, въ которыхъ отецъ Климента называется Фавстомъ, Faustus, а братья отца Faustinus и Faustinianus. Куно Фишеръ, однако, это оспариваетъ (Kuno Fischer. Goethes Faust nachseiner Enstehung, Idee und Composition, Stuttgart, 1887, S. 42—48).

О полетѣ Симона Волхва и его низверженіи разсказано Іустиномъ Мученикомъ; въ Клементинахъ этого нѣтъ; въ нихъ содержится только разсказъ о томъ, какъ апостолъ Петръ гоняется за Симономъ Волхвомъ изъ города въ городъ съ цѣлью обличить его на публичномъ диспутѣ; разсказъ кончается странно; Симонъ Волхвъ даетъ своимъ ученикамъ мазь и подучаетъ ихъ уговорить Фавста намазать ею свое лицо; Фавстъ намазалъ и сталъ похожъ лицомъ на Симона Волхва; онъ въ отчаяніи, потому что ученики Петра побѣжали отъ него, принявъ его за Симона Волхва.

Подобное совмѣщеніе двухъ мотивовъ: 1) летаніе къ небу и 2) измѣненіе лица встрѣчается и въ народныхъ сказкахъ, откуда эти мотивы. и также совмѣстно, зашли въ романъ Аденета (А. Н. Веселовскій, Сказанія о красавицѣ въ теремѣ и русск. былина о Подсолн. царствѣ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXCVI, отд. 2, стр. 209); Клеомадесъ летаетъ на деревянномъ конѣ (cheval de fust); онъ увозитъ на этомъ конѣ Кларомондину, но теряетъ ее; она у него похищена и занесена къ царю Меніадусу; Кларомондина, чтобы отклонить притязанія царя на ея руку, притворяется больною; Клеомадесъ находитъ ее, выдаетъ себя за доктора. берется вылѣчить ее, садится съ нею на деревяннаго коня и улетаетъ. Въ записанной г. Лесевичемъ малорусской сказкѣ, которую я имѣлъ въ рукописи, Мамарыга летаетъ на конѣ Гиверь, уноситъ дѣвицу на островъ, но она улетаетъ отъ него; онъ отправляется искать ее. находитъ, и является на городскомъ рынкѣ сначала продавцомъ ягодъ, потомъ лѣкаремъ. Дѣвица покупаетъ у него ягоды, ѣстъ ихъ, и ея тѣло обростаетъ рогами, такъ что она не можетъ ходить, виситъ на рогахъ, выросшихъ изъ ея тѣла. Когда же Мамарыгу позвали, онъ даетъ ей другія ягоды и рога отпадаютъ. Въ тибетской сказкѣ, которую я записалъ въ

брѣтателемъ книгопечатанія Johann Fust или Faust (Ernest Faligan, Histoire de la légende de Faust, Paris, 1888, p. 57).

до и еще не напечаталъ, герой летаетъ на трости; дѣ-
летаетъ, оставляя героя на островѣ, какъ и въ малорус-
казкѣ; вмѣсто ягодъ листья двухъ кустарниковъ; но об-
я рогами нѣтъ; отъ съѣденія же вредныхъ листьевъ у
і лицо дѣлается безобразнымъ; герой сказки выдаетъ себя
ря, даетъ другія листья, и она получаетъ прежнее лицо.
ентины построены на сюжетѣ о родителяхъ, растеряв-
своихъ дѣтей, которые у нихъ были похищены; тотъ же
, въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ и въ житіи св. Ев-
Плакиды; съ меньшимъ сходствомъ тотъ же сюжетъ
ь въ греческомъ романѣ объ Аполлоніѣ Тирскомъ. Въ
Евстафія Плакиды есть подробность, которая въ другихъ
кахъ этого сюжета не встрѣчается—охота за оленемъ,
креста между рогами и голосъ: Плакида, что меня го-
Почему-то и житіе Кирилла Солунскаго и сказаніе о
Владимирѣ припоминаютъ эту тему. Авторъ житія при-
ъ ее по поводу кречета: „Какъ нѣкогда Плакиду оленемъ,
еперь Господь уловилъ себѣ Константина коргуемъ“
исовъ, Кириллъ и Меѳодій. Спб. 1871, стр. 141; житіе св.
нтина, гл. 2). Въ преданіи о Владимирѣ Плакида упомя-
акже. Въ сказаніи о Борисѣ и Глѣбѣ сказано: Былъ въ тѣ
нязь Владимиръ, мужъ праведный и милостивый, но языч-
Богъ сотворилъ ему «нѣкое запятіе», чтобъ онъ сталъ
ниномъ, какъ въ древности Плакидѣ. Разсказавъ за тѣмъ,
Плакида увидѣлъ Христа и какъ Христосъ ему сказалъ:
рестись! сказаніе продолжаетъ: «Такъ и сему Владимиру
Божіе быти ему крестьяну створи же» (Голубинскій,
русск. церкви, т. I, полов. I, стр. 105).
подробность могла припомниться редакторами сказаній о
ѣ и Владимирѣ и потому, что они въ самомъ дѣлѣ, не-
ю другъ отъ друга, увидѣли тутъ сходство съ эпизодомъ
Евстафія Плакиды; но такъ какъ эти два сказанія о св.
ѣ и о Владимирѣ объединяются нѣкоторыми другими чер-
и тотъ и другой ѣдетъ въ Корсунь, оба привозятъ оттуда
в. Климента, оба изображаются апостолами *)—то напра-

омѣ тѣхъ сказочныхъ матеріаловъ, которые вошли въ житіе
а, въ области Чернаго моря, кажется, были еще и другія пре-

шивается предположеніе, не зашла ли подробность о «запятіи» и въ то и въ другое сказаніе изъ какого-нибудь общаго источника. А такъ какъ въ житіи Плакиды эта подробность соединяется съ темой о расхищенныхъ дѣтяхъ, то не было ли той же темы и въ русскомъ сказаніи о Владимирѣ? Появленіе имени Blandimer въ романѣ о Валентинѣ и Орсонѣ какъ будто намекаетъ на это.

Глава XXI.

Ундуръ-гэгенъ.

Прибытіе Ундуръ-гэгена въ Монголію.—Исчезновеніе Ундуръ-гэгена изъ Монголіи.—Гэгенъ въ темной юртѣ.—Легенда о гуй-хуа-ченскомъ гэгенѣ.—Ундуръ-гэгенъ и Индра.—Кровосмѣшеніе въ преданіи о Чингисъ-ханѣ.—Индрикъ-звѣрь и *индеръ* „мамонтъ".—Хожденіе апостола Андрея къ казаренамъ.—Обычай умерщвлять стариковъ.—Ап. Андрей въ Новгородѣ.—Чудо чудманской березы въ Болгарахъ.—Кинокефалъ и св. Христофоръ.—Проявленіе бога въ славѣ.—Св. Евстратій въ Корсуни.—Хилендарскія легенды.

Изъ числа гэгеновъ *), существующихъ въ Монголіи, самый выдающійся по вліянію тотъ, резиденція котораго находится въ

данія, связанныя съ именемъ Кириллъ; кіевское преданіе о Кирилѣ Кожемякѣ можетъ быть одно изъ нихъ. Начальная лѣтопись соединяетъ по времени этого богатыря (подъ другимъ именемъ Яна усмошвеца) съ княземъ Владиміромъ. По народному преданію дочь кіевскаго князя унесена зміемъ и замурована; она узнаетъ отъ самого змія, что единственный человѣкъ, который можетъ побороть его, это Кирило Кожемяка и извѣщаетъ объ этомъ своего отца въ письмѣ, которое она посылаетъ съ голубемъ, привязавъ къ его крылу. Кирило убиваетъ змѣя или сначала пашетъ на немъ, проводитъ борозду отъ моря до моря (Зміевъ валъ) и потомъ убиваетъ. Одна подробность въ этомъ преданіи напоминаетъ преданіе о взятіи Корсуни Владиміромъ; голубь какъ будто на мѣстѣ стрѣлы, посредствомъ которой Анастасъ доставляетъ Владиміру письмо съ наставленіемъ, что нужно сдѣлать, чтобы взять городъ.

*) Гэгенами въ Монголіи называютъ людей, по народному повѣрію, одаренныхъ благодатью; пребываніе гэгена въ краѣ обезпечиваетъ этому краю благоденствіе; послѣ смерти душа гэгена можетъ вновь воплотиться въ новомъ тѣлѣ; образуется цѣлый рядъ воплощеній одной и той же души; нѣкоторые гэгены считаются за воплощеніе боговъ; такъ далай-лама есть воплощеніе бога Арья-Бало и всѣ легенды

Ургѣ, въ 300 верстахъ отъ Кяхты на югъ; въ отличіе отъ другихъ гэгеновъ, ургинскій называется «богдо-гэгеномъ». По увѣренію г. Позднѣева, первый ургинскій гэгенъ появился недавно, съ половины XVII столѣтія; русскій монголистъ оспариваетъ мнѣніе, которое будто бы существуетъ у западно-европейскихъ ученыхъ, о происхожденіи богдо-гэгеновъ изъ южной Монголіи; тамъ ихъ никогда не было, и первый богдо-гэгенъ, родившійся въ 1635 г., былъ затѣею одного вліятельнаго княжескаго дома въ Монголіи, задуманною изъ политическихъ разсчетовъ. Какіе именно западно-европейскіе ученые утверждали, что богдо-гэгены или, какъ у насъ болѣе принято называть, ургинскіе хутухты, перешли въ Монголію съ юга, г. Позднѣевъ не говоритъ въ своей книгѣ (Ургинскіе хутухты, Спб., 1879, стр. 5), но у Гюка, въ его книгѣ: Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, t. I, Paris, 1850, p. 186, дѣйствительно, послѣ передачи одного преданія, пріуроченнаго къ городу Гуй-хуа-чену, пояснено, что послѣ обезглавленія пребывавшаго въ этомъ городѣ гэгена гуй-хуа-ченскій гэгенъ прекратилъ свои возрожденія въ южной Монголіи и началъ воплощаться въ сѣверной и именно въ видѣ ургинскаго хутухты. Я записалъ въ Гуй-хуа-ченѣ то же самое преданіе, но вмѣсто ургинскаго хутухты мнѣ назвали Илгысэнъ-гэгена, резиденція котораго также находится въ сѣверной Монголіи. Очень возможно, что Гюку сами монголы указали на ургинскаго хутухту.

По словамъ г. Позднѣева, основаннымъ на монгольскомъ письменномъ свидѣтельствѣ, и по устному преданію, распространенному въ Монголіи, первый богдо-гэгенъ родился въ семьѣ монгольскаго князя Тушету-хана. Монголы этого перваго богдо-гэгена, въ отличіе отъ его преемниковъ, называютъ Ундуръ-гэгеномъ. Съ этимъ именемъ связаны нѣкоторыя легендарныя темы, которыя заставляютъ думать, что имя Ундуръ-гэгенъ принадлежитъ болѣе древнему монгольскому преданію и только позднѣе перенесено на члена изъ семейства Тушету-хана. Вотъ перечень сюжетовъ и темъ, связанныхъ съ именемъ Ундуръ-гэгенъ.

объ этомъ богѣ не что иное, какъ разсказы о подвигахъ души далай-ламы въ прежнихъ ея возрожденіяхъ.

Имя это встрѣчается въ преданіи объ Абатаѣ, который пр
несъ изъ Тибета (вѣрнѣе, можетъ быть, слѣдуетъ говорить
горы Поталы) въ Монголію первую буддійскую святыню (ст
тую бога Гомбо-гуру) и построилъ первый буддійскій храмъ
Монголіи. Кромѣ святыни, Абатай получилъ въ Тибетѣ обѣщ
ніе, что въ Монголію будетъ присланъ Ундуръ-гэгенъ для в
ставленія въ вѣрѣ. Дѣйствительно, послѣ того, какъ храмъ бы
сооруженъ, явилось сначала предупреждающее знаменіе, земн
поверхность покрылась выпавшимъ изъ воздушнаго простра
ства зерномъ (ячменя), а потомъ явился и самъ Ундуръ-гэге
сидящимъ въ облакахъ съ колокольчикомъ въ рукѣ (Жива
Старина, 1891 г., в. III, стр. 239); тутъ, вѣроятно, по забывч
вости разсказчика, вмѣсто Ундуръ-гэгена поставленъ дала
лама; (ср. въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, стр. 339, 340).

Разсказъ объ Абатаѣ есть легенда о введеніи буддизма в
Монголію или, чтобы выразиться осторожнѣе, легенда о введен
новаго культа; слѣдовательно, имя Ундуръ-гэгена связано съ темо
о введеніи новаго культа въ страну. Въ тибетской легендѣ о вве
деніи буддизма въ Тибетъ царскій вельможа Гари, соотвѣтствующі
Абатаю, привозитъ въ Тибетъ принцессу, невѣсту для тибет
скаго царя, и вмѣстѣ съ нею статую богини Ногонъ-дары. Эр
дени-Хараликъ *) привозитъ статую, въ полость которой дакини
Бильге-Биликъ была заключена, какъ въ чехолъ. Эти двѣ па
раллели бросаютъ свѣтъ на значеніе Ундуръ-гэгена въ легендѣ
объ Абатаѣ; въ обѣихъ, кромѣ статуи, доставляется дѣвица, подъ
которой нужно разумѣть богиню (въ тибетской легендѣ невѣста
тибетскаго царя отожествляется съ богиней Ногонъ-дара); па
раллельно этому и въ монгольской легендѣ подъ видомъ Ундуръ
гэгена можно подозрѣвать дѣвицу или богиню **). Не то, чтобы
Ундуръ-гэгенъ въ легендѣ объ Абатаѣ явился мужчиною по

---

*) Эрдени-Хараликъ, сказка о котороомъ была указана выше (стр. 8
46 и 169), привезъ народу Беде дакини, т. е. небесную дѣву; но эт
потомъ оказывается какъ бы статуей, грудь которой раскрывается, раз
дается звонъ колокольчика и изъ отверстія выходитъ дѣйствительна
дакини Бильге-Биликъ.

**) Членъ гэгенъ встрѣчается иногда въ женскихъ именахъ; напр
мѣръ, въ сказкѣ Эрдени-Хараликъ царица народа Беде называется Т
гусъ-гэгенъ.

ѣ разсказчика; пріуроченіе этого имени къ первому богдо-
у показываетъ, что представленіе Ундуръ-гэгена мужчиной
распространено въ народѣ; я хочу сказать, что персонажъ
ръ-гэгенъ являлся въ легендахъ то мужчиной, то женщи-
въ родѣ того, какъ Арья-Бало представляется то богомъ,
огиней *). Слѣдующая легенда благопріятно относится къ
положенію, что Ундуръ-гэгенъ представлялся иногда жен-
й.

дуръ-гэгенъ исчезъ изъ Монголіи; онъ улетѣлъ въ Тибетъ
видомъ птицы *ангиръ* **). Нѣкоторые передаютъ это со-
такъ: Ундуръ-гэгенъ скрылся, куда и какъ, никто не за-
лъ; только нѣкоторые люди, находившіеся въ разныхъ мѣ-
ъ въ степи, видѣли, какъ надъ Монголіей пролетали семь *анги-*
***). Богатырь Батырь-Бэль (бэйли?) отправился искать Ундуръ-

---

Въ приведенномъ выше разсказѣ (стр. 48) объ Абатаѣ его по-
въ Тибетъ вызвана разговоромъ съ матерью о далай-ламѣ, но
угомъ варіантѣ указанія на существованіе далай-ламы дѣлаются
нщиной, а ханскимъ совѣтникомъ, которому дано тутъ имя Кун-
Заячи (Очерки, IV, 333).

Ангиръ—красная утка, Casarca rutila; монголы зовутъ ее также
исибо, „лама-птица", за ея окраску, напоминающую цвѣтъ одѣянія
айскихъ монаховъ.

) Семь ангировъ въ халхаскомъ преданіи о бѣднякѣ, поднес-
козьяго молока къ чаю странствующимъ семи ламамъ; эти семь
улетѣли подъ видомъ семи ангировъ (Очерки, II, 166). Въ дру-
преданіи мать будущаго гэгена угощаетъ чаемъ съ козьимъ мо-
ъ ламъ-странниковъ; улетаетъ въ видѣ ангира гэгенъ, а не ламы
Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 116). Гэгенъ
нъ Илгысэнъ-гэгеномъ; я думаю, что легенда относится къ Ун-
-гэгену; о мальчикѣ гэгенѣ сказано, что онъ отъ рожденія до се-
ѣтъ не говорилъ; молчаніе въ теченіе семи лѣтъ по рожденіи
ное преданіе приписываетъ буддійскому святому Чандра-гомину
льевъ, Буддизмъ, III, 153). Гоминъ, по объясненію, данному са-
легендой, означаетъ духовное званіе; этотъ членъ какъ будто со-
ствуетъ термину гэгенъ. Чандра какъ будто видоизмѣненіе формы
ръ. Утка ангиръ упоминается также въ легендахъ о богѣ Майдари
разсказъ о искренно раскаявшемся грѣшникѣ и о гордомъ своею
стью отшельникѣ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т.
1, стр. 123; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 235; ср. также Очерки
Монг., IV, 273). Грѣшникъ по злому совѣту ламы бросается съ
въ пропасть, но божественной силой возносится на небо и ста-

гэгена и нашелъ его въ Тибетѣ; онъ узналъ его по игрѣ, в торою забавлялся Ундуръ-гэгенъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 30 Танг.-тиб. окр. Китая, II, 243; повидимому, легенда хочетъ ск зать, что Ундуръ-гэгенъ скрылся въ Монголіи, т.-е. умеръ, возродился мальчикомъ въ Тибетѣ). Подъ видомъ птицъ в сказкахъ часто являются дѣвицы или женщины: *ку-катъ* — тюр скихъ сказокъ, лебедь-дѣвы—русскихъ, Schwan-frau—нѣмецки и валькиріи—сѣверной миѳологіи. Можно этотъ разсказъ признат за продолженіе легенды объ Абатаѣ, которая въ цѣломъ состав могла имѣть такой видъ: Абатай ѣздилъ по дѣвицу Ундуръ-гэ генъ; ему пришлось выбирать ее изъ среды другихъ дѣвиц совершенно по наружному виду тожественныхъ, какъ это раз сказывается въ параллельномъ тибетскомъ преданіи о Гари в приносѣ первой святыни въ Тибетъ; въ монгольскомъ предані этотъ выборъ и мѣры, которыя долженъ былъ принять Абатай чтобы открыть подлинную невѣсту и потомъ спасти отъ цар скаго гнѣва служанку, выдавшую тайну, здѣсь перенесены в эпизодъ о разыскиваніи статуи; въ тибетской легендѣ все эт примѣняется не къ статуѣ, а къ принцессѣ. Получивъ невѣсту Ундуръ-гэгенъ, Абатай, вѣроятно, возвращался домой; эта дѣ вица была такая же дакини, т.-е. небесная дѣва, какъ и та которую привезъ Эрдени-Хараликъ и какою была Ногонъ-дара привезенная тибетскимъ вельможей Гари. Небеснымъ дѣвам приписывается способность обращаться въ лебедей или въ ка кой-нибудь другой видъ птицъ; иногда сказка передаетъ, как

новится богомъ Майдари; отшельникъ, разсчитывая на тѣ же послѣд ствія, тоже бросается съ горы, но только обращается въ утку ангир и улетаетъ. Въ легендѣ о сотвореніи міра богу Майдари иногда при писывается, какъ мы видѣли, участіе въ этомъ актѣ (стр. 370); зло начало, противодѣйствующее творцу, является сначала въ видѣ ангир (Записки Вост.-Сиб. Отд., т. I, в. 2, стр. 66). Въ одной легендѣ (Очерки l. c., 274) противоположеніемъ гордаго отшельника выставлены три людоѣда; въ другой (Зап. Вост.-Сиб. Отд. l. c., стр. 61)—семь человѣкъ, въ числѣ которыхъ хитрый обманщикъ; эти семь человѣкъ подним ются на небо и становятся семью звѣздами Б. Медвѣдицы. Бурятская сказка о семи товарищахъ, спеціально одаренныхъ, кончается тѣмъ, что они, по коварному совѣту отшельника, скатились съ высокой го ры, отчего у нихъ отлетѣли головы; Богъ обратилъ эти головы въ звѣзды Б. Медвѣдицы, а отшельника въ ангира (Очерки с.-з. Монгол. IV, 203).

богатырь или ханъ изловилъ такую небесную дѣву, сдѣлалъ ее своею женою, но она, по прошествіи нѣкотораго времени, оставляетъ мужа и возвращается на свою родину; это возвращеніе передано въ только что сообщенномъ отрывкѣ объ Ундуръ-гэгенѣ; мужъ отправляется искать удалившуюся жену, находитъ ее и возвращается съ нею домой; въ отрывкѣ могло стоять прежде Абатай, но оно замѣнилось именемъ Батырь-Бэль. Привезенная Абатаемъ небесная дѣва, обернувшись ангиромъ, улетѣла; Абатай ходилъ искать ее и нашелъ.

Есть основаніе подозрѣвать, что имя Ундуръ-гэгенъ стояло въ разсказахъ о заговорѣ Шидырвана. Шидырванъ составилъ въ средѣ монгольскихъ князей заговоръ противъ китайскаго императора; заговоръ этотъ былъ сдѣланъ свѣдома, по однимъ показаніямъ, богдо-гэгена, по другимъ нойонъ-хутухту. Эта сбивчивость указываетъ на непрочную связь приведенныхъ терминовъ съ разсказомъ, и я думаю, что были варіанты, въ которыхъ вмѣсто нихъ стоялъ Ундуръ-гэгенъ, т.-е. первый богдо-гэгенъ, предполагая, что легенда разумѣла тутъ не сына Тупету-хана, ставшаго богдо-гэгеномъ, а какую-то древнюю легендарную личность. Тому варіанту, въ которомъ участникомъ заговора является нойонъ-хутухту приданъ такой конецъ: Шидырванъ схваченъ и отвезенъ въ Пекинъ; тогда нойонъ-хутухту отправляется туда же со своей свитой (вѣроятно, съ цѣлью ходатайствовать за Шидырвана, своего родственника); дорогой онъ получаетъ извѣстіе, что Шидырванъ уже казненъ; тогда гэгенъ велитъ скутать юрту, закрыть и двери и верхнее дымовое отверстіе, чтобы въ юртѣ была совершенная темнота, надѣваетъ на себя черное платье, садится въ темную юрту и проводитъ въ ней три дня; на четвертый онъ выходитъ; черное его платье дѣлается желтымъ. Какое имѣетъ значеніе это сидѣнье въ темнотѣ и это измѣненіе въ цвѣтѣ платья, изъ легенды понять не возможно (Очерки с.-з. Монгол., II, 168—170, и прим. 47—51; IV, 298—309, 852—866). Можетъ помочь этому легенда о Тамджинѣ-ханѣ, записанная мною въ южной Монголіи. Тамджинъ-ханъ убилъ своего брата и, огорченный этимъ преступленіемъ, надѣлъ себѣ желѣза на шею и на ноги, сѣлъ въ темную юрту съ запертою дверью и закрытымъ дымовымъ отвертіемъ и просидѣлъ такъ три года (Танг.-тиб. окраина Китая,

II, 282). Изъ этой легенды видно, что сидѣнье въ темной юр
было покаяннымъ трудомъ за братоубійство.

Предполагая, что въ разсказахъ о Шидырванѣ на мѣстѣ бог
гэгена и нойонъ-хутухту стоялъ Ундуръ-гэгенъ, я думаю, ч
и въ послѣдней легендѣ Тамджинъ-ханъ есть лицо тожествен
съ Ундуръ-гэгеномъ; Ундуръ-гэгенъ—это братоубійца, котор
каялся въ своемъ преступленіи, сидѣлъ въ темной юртѣ т
года или три дня съ оковами на шеѣ и ногахъ и въ черно
платьѣ, которое по окончаніи испытанія стало желтымъ—зн
меніе прощенія.

Выше было уже указано на легендарность Шидырвана и
принадлежность преданія о немъ къ циклу сказаній о Чингис
ханѣ (стр. 244). Бурятское преданіе смѣшиваетъ Шидырва
(въ бурятскомъ произношеніи Шодырманъ или Чодырманъ)
Шуно, въ которомъ я вижу сына Чингисъ-хана. Но изъ ср
ненія сюжетовъ вытекаютъ другія соотвѣтствія; Шидырва
задумалъ какой-то заговоръ противъ китайскаго императо
(князья заговорщики вмѣсто клятвы ѣли мясо чернаго козла
пили его кровь) или, какъ въ монгольской передачѣ, проти
Еджень-хана; это послѣднее имя придавалось, кажется, и Чи
гисъ-хану, противъ котораго также затѣвается заговоръ п
дворѣ Вана, хана кирейскаго; тамъ (въ преданіи о Шидырван
заговоръ выданъ присутствовавшимъ на совѣщаніи Уй-джан
жиномъ, здѣсь онъ подслушанъ и выданъ двумя лицами—Бад
емъ и Кишликомъ. Шидырванъ слѣдовательно на мѣстѣ Ван
а Еджень-ханъ на мѣстѣ Чингисъ-хана.

Тема, связанная съ гэгеномъ, участвующимъ въ исторіи Ш
дырвана, т.-е. съ Ундуръ-гэгеномъ, какъ я думаю, тоже нап
минаетъ Чингисъ-хана. О Чингисъ-ханѣ передавались разсказ
что, будучи гонимымъ тайджіутами, онъ прятался или въ п
щеру или въ горное ущелье; тамъ онъ или проводилъ три дн
или три раза пытался выйти изъ этого убѣжища; еще ближе ра
сказъ о шаманѣ Тубутъ-тэнгри, подъ которымъ, какъ выше бы
сказано, можетъ быть скрывается самъ Чингисъ-ханъ, хотя пр
даніе выставляетъ его соперникомъ Чингисъ-хана; Чингисъ велѣ
убить его, и тѣло положить въ юрту съ запертыми дверями
съ закрытымъ дымовымъ отверстіемъ; тѣло пролежало три д
и потомъ исчезло, послѣ чего дымовое отверстіе было найде

открытымъ. Въ этомъ преданіи какъ будто воскресеніе изъ мертвыхъ замѣняетъ измѣненіе цвѣта одежды изъ чернаго въ желтый въ легендѣ о нойонъ-хутухту. То же сидѣнье въ скутанной юртѣ, какъ сказано нѣсколько строкъ выше, находится въ легендѣ о Тамджинъ-ханѣ, въ которой и еще одна подробность общая съ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ; Тамджинъ - ханъ набилъ себѣ желѣза на шею и ноги; то же самое мы находимъ и при Чингисъ-ханѣ; его гонитель, царь тайджіутовъ, Харалтукъ набиваетъ ему на шею и на ноги колодки; это было во время молодости Чингисъ-хана, когда онъ носилъ имя Темучинъ, напоминающее имя Тамджинъ. Всѣ эти факты могутъ быть приняты за свидѣтельство о связи преданія о Шидырванѣ съ сказаніемъ о Чингисѣ и Ванѣ кирейскомъ.

Царство Вана кирейскаго пріурочивается нѣкоторыми изслѣдователями къ окрестностямъ города Гуй-хуа-чена; это можетъ значить, можетъ быть, не больше, какъ то, что въ этой мѣстности были локализированы легенды о Ванѣ кирейскомъ. Городъ Гуй-хуа-ченъ богатъ мѣстными легендами; это указываетъ на то, что это былъ въ старину центръ религіозной жизни; одна изъ этихъ легендъ разсказываетъ о гордомъ гэгенѣ, который не хотѣлъ почтить императора Кань-си, посѣтившаго Гуй-хуа-ченъ; онъ не всталъ съ престола, когда къ нему пришелъ императоръ; одинъ изъ генераловъ свиты императора, обиженный такимъ поступкомъ, выхватилъ саблю или военный топоръ и срубилъ гэгену голову. Это произвело бунтъ въ средѣ почитателей гэгена; императоръ испугался, бѣжалъ и спрятался въ лѣсу; его искала погоня, дошла до лѣса, но введенная въ обманъ молчаніемъ лѣсныхъ птицъ—если въ лѣсу скрывался человѣкъ, птицы не молчали бы—вернулась, оставивши бѣглеца въ покоѣ (Танг.-тиб. окраина Китая. II, 264—265). Гюкъ прибавляетъ, что душа убитаго гэгена съ тѣхъ поръ воплощается въ лицѣ ургинскихъ богдо-гэгеновъ. По Гюку выходитъ, что Ундуръ-гэгенъ есть первое воплощеніе гуй-хуа-ченскаго гэгена въ сѣверной Монголіи, или иначе, что гуй-хуа-ченскіе гэгены были предшествующими воплощеніями Ундуръ-гэгена.

Гуй-хуа-ченское событіе пріурочено къ эпохѣ царствованія Кань-си, т.-е. къ XVIII вѣку, но это несомнѣнно позднѣйшая выдумка. На мѣстѣ Кань-си стоялъ кто-то другой, вѣроятнѣе

всего Еджень-ханъ, т.-е. Чингисъ-ханъ; бѣгство и укрыва
въ лѣсу можетъ быть эпизодъ изъ легенды о Чингисъ-ха
или Темучинѣ, который бѣжалъ отъ Харалтука и спрятался
воду. Молчаливыя птицы означаютъ, что бѣглецъ—божествен
личность, находящаяся подъ покровительствомъ самой природ
въ родѣ Балъ-Дорчжи, который, послѣ смертельнаго удара, н
несеннаго имъ Ландармѣ, укрылся въ пещеру и паукъ запле
паутиной входъ въ пещеру, а по другому варіанту голуби ош
катурили его тѣло своимъ гуано, такъ что когда явилась погон
то должна была сдѣлать ложное заключеніе, что сидящая не
движно въ пещерѣ фигура не живой, недавно пришедшій чел
вѣкъ, а статуя или человѣкъ, обратившійся въ камень *). В
одномъ преданіи Чингисъ прячется отъ враговъ въ кустарни

*) Тема о преслѣдуемой божественной личности была, повидимо
распространена и по Россіи; съ принятіемъ христіанства эта тема
древней личности была перенесена на Христа, какъ объ этомъ с
дѣтельствуютъ русскія легенды о Христѣ, прячущемся въ горохъ,
солому, въ пшеницу; та же призрачная давность и здѣсь, какъ въ пре
ніяхъ о Балъ-Дорчжи; пшеница вырастаетъ мгновенно; евреи прибѣ
ютъ и спрашиваютъ крестьянина, когда онъ видѣлъ тутъ Хрис
тотъ говоритъ, что въ то время, когда сѣялъ пшеницу; ростъ пше
ницы убѣждаетъ евреевъ, что это было давно. По другимъ повѣрія
Христосъ прятался подъ лѣсную траву; евреи искали его и тыка
копьями въ траву; вотъ отчего нѣкоторыя травы имѣютъ изорванн
(разрѣзные) листья или издырявленные корни; такія травы и назы
ются христохоронка или христопродавка (та, которая не сумѣла пр
крыть Христа). Иногда мѣсто Христа въ этихъ легендахъ занима
чортъ, какъ это видно изъ легенды о травѣ прострѣлъ, подъ котор
прятался чортъ отъ стрѣлъ архангела Михаила (Аѳанасьевъ, Воззр
нія, II, 606); замѣна Христа чортомъ тутъ та же самая, какъ и
сказкѣ о Христѣ и кузнецѣ (Мендельсонъ, „Къ повѣрьямъ о св. Кас
нѣ", Этногр. Обозр., кн. XXXII, стр. 8—10); такой обмѣнъ показы
етъ, что эти легенды относятся къ личности съ двойственнымъ
рактеромъ, въ родѣ той, которая въ центральной Азіи представ
лась то въ видѣ бога Арья-Бало, то въ видѣ обманщика Балы
Сенге. Возможность спрятаться подъ травой намекаетъ, какъ я у
говорилъ выше, что представленія о героѣ легенды сливались съ пр
ставленіями о какихъ-то мелкихъ звѣркахъ, о которыхъ въ Азіи д
ствительно существуютъ повѣрія, будто они прячутся отъ громовы
стрѣлъ. Переходъ этихъ разсказовъ на Христа вѣроятно былъ об
ченъ какимъ-нибудь созвучіемъ съ однимъ изъ именъ, подъ котор
герой ихъ былъ извѣстенъ въ дохристіанскихъ редакціяхъ.

и сова своимъ крикомъ убѣдила искавшихъ, будто въ кустахъ никого нѣтъ (Pierre Bergeron, Relations des voyages en Tartarie, Paris, 1534, Traicté des Tartares, p. 34). Легенда гуй-хуа-ченской редакціи приближается къ тибетской легендѣ о Ландармѣ и Балъ-Дорчжи; если скрывшійся въ лѣсу персонажъ отвѣчаетъ Балъ-Дорчжи, то въ Ванѣ кирейскомъ мы имѣемъ, слѣдовательно, царя съ бычьими рогами—Ландарму. Такое сопоставленіе совпадетъ съ другими сопоставленіями, сдѣланными уже выше, именно съ сопоставленіями Вана кирейскаго съ Ухырь-Бама-ханомъ моей записи сказки о Бэгэръ-Меджитѣ (см. выше стр. 236 и 259; Оч. с.-з. Монг., II, 154). Вмѣстѣ съ тѣмъ изъ гуй-хуа-ченской легенды слѣдуетъ, что персонажъ, прячущійся въ лѣсу, есть виновникъ смерти гэгена, можетъ быть самъ убійца; дальнѣйшій же выводъ будетъ тотъ, что и то лицо, которое является въ предыдущихъ легендахъ прячущимся въ темной юртѣ, есть врагъ Шидырвана. Можно предугадывать существованіе такой редакціи, въ которой Ундуръ-гэгенъ наносилъ смертельный ударъ Шидырвану и прятался въ темномъ заключеніи, въ юртѣ, въ пещерѣ или въ лѣсу. По аналогіи съ легендой о Тамджинъ-ханѣ это былъ братоубійца.

Выработанный этими сопоставленіями гадательный сюжетъ будетъ имѣть такой видъ. У Вана (или Шидырвана) родится сынъ, котораго онъ велитъ убить; этому сыну давалось имя Ундуръ-гэгенъ (или Чингисъ); убитъ онъ не былъ, но былъ оставленъ въ степи подъ деревомъ (черта, которая дѣйствительно находится въ сказаніяхъ о Чингисѣ); здѣсь онъ найденъ, выкормленъ, пришелъ въ возрастъ, поступилъ на службу къ Вану и возбуждаетъ въ немъ подозрѣнія; Ванъ замышляетъ убить его, но Ундуръ-гэгенъ предупреждаетъ, онъ убиваетъ Вана, т.-е. своего отца, и женится на его женѣ, своей матери. Исторія кончается тѣмъ, что Ундуръ-гэгенъ открываетъ, кого онъ убилъ и на комъ женился, и налагаетъ на себя покаянный трудъ, удаляется изъ общества, запирается въ темнотѣ, надѣваетъ на себя оковы и сидитъ такъ въ теченіе трехъ дней или трехъ лѣтъ.

Этотъ проектъ предполагаетъ, что въ легендахъ имя Чингиса иногда замѣнялось именемъ Ундуръ-гэгенъ. На возможность такой замѣны указываютъ и другіе факты *)

*) Объ Ундуръ-гэгенѣ преданіе разсказываетъ, что онъ однажды былъ боленъ; оказалось, что болѣзнь послана Ерликомъ; нужно было

Могъ существовать и такой варіантъ, въ которомъ им Ундуръ-гэгенъ замѣщало не имя Чингиса, а имя Вана, инач сказать, въ которомъ не Ванъ составлялъ заговоръ против Ундуръ-гэгена, а Ундуръ противъ Вана. Въ монгольском фольклорѣ записаны пока три разсказа о заговорѣ: 1) Ван кирейскій съ своимъ сыномъ Санкунемъ хотятъ убить Чингис рѣчи заговорщиковъ подслушаны двумя человѣками—Бадаем и Кишликомъ, вносившими кумысъ въ домъ одного изъ заго ворщиковъ; 2) Шидырванъ составляетъ заговоръ съ монголи скими князьями противъ Едженъ-хана; заговоръ выданъ одним изъ князей-заговорщиковъ*); 3) вельможа Кохъ-джанджинъ гот-

умилостивить Ерлика фиктивными человѣческими жертвами; князь дарили людей, ихъ одѣвали въ платье гэгена и изгоняли въ пусты на время болѣзни гэгена; впослѣдствіи они вернулись въ человѣ ское общество и составили сословіе дархатовъ, которые считают крѣпостными богдо-гэгеновъ. О Чингисѣ одно преданіе передаетъ, ч для исцѣленія его отца отъ болѣзни рѣшено было, чтобы Чингисъ 9 слугами принялъ духовное званіе; Чингисъ съ 9 обреченными б жалъ въ степь; духовное званіе тутъ очевидно замѣняетъ жертвова Ерлику. Терминъ дархатъ тутъ не присутствуетъ, но при усыпа ницѣ Чингиса состоитъ сословіе тархатовъ. Ундуръ-гэгенъ, удал шійся изъ Монголіи, узнается по старымъ симпатіямъ (онъ лѣпитъ и глины верблюдовъ, вспоминая родную Монголію); по народному в вѣрью тархаты, разъѣзжая по Монголіи, ищутъ народившагося Чи гиса и надѣются открыть его по старымъ вещамъ; они надѣются ч мальчикъ признаетъ, что это его прежнія вещи (см. Танг.-тиб. окраи Тибета, II, 243 и 247).

*) Кромѣ единоличнаго князя предателя, преданіе предательство пр писываетъ и цѣлому народу дархатамъ. Когда Шидырванъ побѣжа въ Россію, дархаты указали ему дорогу по ущелью, въ вершинѣ к тораго прохода не было; Шидырванъ долженъ былъ вернуться и вый изъ ущелья, а при выходѣ его встрѣтилъ китайскій отрядъ, которо вѣроятно, дархаты же подсказали, по какому ущелью ушелъ Шиды ванъ. Рашидъ-Эддинъ въ своеей „Исторіи Монголовъ" приводитъ д случая о татарахъ, которые выдали, во-1-хъ, Мергуза дзурчитскому хан во-2-хъ, Амбай-хана китайскому хану; и Мергузъ и Амбай оба бы пригвождены къ деревянному ослу (Труды Вост. Отд. И. Археол. Об ч. V, стр. 96 и 183; см. ниже въ гл. XXXI). Не отголоски ли это вмѣс съ Шидырваномъ одного и того же преданія? Нельзя ли также къ щему съ ними источнику свести и преданіе о богѣ Гомбо-гуру, ко рый былъ предательски выданъ Абатаю женщиной? Она передала А таю признаки, по которымъ онъ можетъ отличить бога Гомбо ср

вить ядъ, которымъ хочетъ отравить Еджень-хана; его разговоръ съ женой подслушанъ самимъ Еджень-ханомъ, который по внушенію свыше пришелъ къ дому заговорщика воровать вмѣстѣ съ другимъ воромъ. Этотъ послѣдній разсказъ вполнѣ совпадаетъ съ разсказомъ о Карлѣ Великомъ, который вмѣстѣ съ Элегастомъ идетъ воровать къ заговорщику, составившему планъ отравить Карла. Въ варіантѣ этого разсказа вмѣсто Элегаста стоитъ воръ Базэнъ (Basin), а вмѣсто одного заговорщика двое—Haufroi и Henri, братья-бастарды Карла. Главнымъ заговорщикомъ выставленъ Haufroi; не стоялъ ли на первомъ планѣ другой братъ, имя котораго иногда встрѣчается въ формѣ Handri, Landri? Эти формы Handri и Landri, повидимому, обязаны своимъ появленіемъ во французскомъ разсказѣ тому древнему источнику, отъ котораго происходятъ и монгольскіе разсказы объ Ундуръ-гэгенѣ.

Кромѣ этихъ связей, замѣчаемыхъ между гуй-хуа-ченской легендой и сказаніями о Гэсэрѣ-Чингисѣ, пріуроченію Вана киреійскаго или киреитскаго къ Гуй-хуа-чену благопріятствуетъ и то обстоятельство, что въ сосѣднихъ частяхъ Монголіи, именно въ Ордосѣ, очень распространено между монголами поколѣніе Хиреитъ (произносится часто короче: Хиритъ и даже Хритъ; у Рубруквиса это имя написано Krit, см. Bergeron, Voyages en Asie, t. I (1735), p. 36).

Я предлагаю догадку, что монгольскія преданія объ Ундуръ-гэгенѣ перенесены на перваго богдо-гэгена съ какого-то древняго божества и что, можетъ быть, этимъ божествомъ былъ

другихъ боговъ. Казнь Шидырвана состояла въ томъ, что къ его тѣлу прикладывали монеты и черезъ четыреугольныя отверстія въ нихъ выщипывали тѣло мученика. Варіаціи того же мотива: 1) Одинъ купецъ, желая купить паркъ, чтобы подарить его Буддѣ, долженъ былъ покрыть пріобрѣтаемое пространство золотыми монетами, уложенными бокъ-о-бокъ; легенда эта передана въ барельефахъ на башняхъ Будда-Гайя и Бархутъ (Le comte Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris, 1897, p. 72 съ ссылкой на Cunningham'a, Coins of ancient India, pl. A); ср. съ ростовской легендой объ ордынскомъ царевичѣ Петрѣ (см. Этногр. Обозр., 1891 г., кн. IX, въ замѣткѣ г. Соколова, стр. 211); 2) Въ средневѣковой поэмѣ Le couronnement de Louis ко всѣмъ точкамъ тѣла Вильгельма, идущаго на поединокъ съ сарациномъ, прикасаются мощами св. Петра.

арійскій богъ Индра, имя котораго измѣнилось въ монгольском[illegible] отъ домышленія (ундуръ по-монгольски «высокій»). Объ Инд[illegible] есть легенда, приписывающая ему убійство, за которымъ слѣ— дуетъ покаянный подвигъ. Twachtri создалъ трехголоваго Viç varoûpa'у, брамана; Индра убилъ брамана; тогда Twachtri насы— лаетъ на Индру Вритру; Индра могъ побѣдить Вритру толь[illegible]о посредствомъ вѣроломства; угнетенный сознаніемъ въ совер— шеніи двухъ преступленій, браманоубійствѣ и нарушеніи клятвы[illegible], Индра погружается на дно моря и остается тамъ въ течені[illegible]е тысячи вѣковъ (Revue de l'histoire des religions, 1886, t. XIV[illegible], № 3, p. 294—302) *). Вмѣсто брата въ этой легендѣ браманъ; эт[illegible]о измѣненіе можетъ быть явилось въ интересахъ касты; вмѣст[illegible]о сидѣнья въ темнотѣ пребываніе на днѣ моря **).

---

*) Въ другомъ варіантѣ Вритра проглотилъ Индру, но Индра молні[illegible]й разорвалъ ему брюхо и вышелъ (ibid., 298). Насыланіе злого существ[illegible]а на Индру напоминаетъ повѣсть о Гэсэрѣ; Чотонъ насылаетъ чудови[illegible]ща на Гэсэра; собака Чика-арасу проглотила его, но онъ выпрямился [illegible]ъ ея утробѣ и она умерла (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 6).

**) Въ одномъ изъ варіантовъ Индра, чтобы смыть грѣхъ брама[illegible]о-убійства, сложилъ съ себя блескъ чакры; его блескъ исчезъ въ пока[illegible]я-ніи (ibid., 302). Выше (стр. 355) помѣщено описаніе ласскаго обря[illegible]да *ло-гунъ*. „искупленіе года"; *ло*—„годъ", *гунъ*—„выкупъ", то же, что мо[illegible]н-гольское *джоликъ*. Этотъ обрядъ, кажется, находится въ связи съ [illegible]е-гендами о братоубійствѣ или отцеубійствѣ. Къ Лассѣ пріурочена [illegible]е-генда о томъ, какъ Балъ-Дорчжи убилъ нечестиваго царя Ландар[illegible]у; я вижу тутъ легенду о братоубійствѣ (см. выше стр. 472) и сидѣн[illegible]е убійцы въ пещерѣ принимаю за покаянный трудъ; обрядъ же ло-гун[illegible]ъ, я думаю, такое же воспоминаніе о бѣгствѣ Балъ-Дорчжи, какимъ бы[illegible]ть убѣгающій юноша въ ежегодномъ обрядѣ въ Дельфахъ въ память о[illegible]ъ Аполлонѣ, бѣжавшемъ послѣ убіенія Пиѳона (см. Этн. Об. кн. XXI, въ моей статьѣ: „Греческій эпосъ и ордынскій фольклоръ", стр. 53). Разсказчики, отъ которыхъ я записалъ первое извѣстіе объ этомъ обрядѣ, толковали мнѣ его, какъ искупленіе далай-ламы, выдавая [illegible] человѣка, который при исполненіи обряда сидитъ на тронѣ, за изображеніе далай-ламы; послѣднія свѣжія свѣдѣнія объ обрядѣ я получилъ отъ г. Агуана; его данныя устраняютъ далай-ламу, но толкованіе моихъ прежнихъ разсказчиковъ, кажется, не лишено повода; джоликомъ называется у монголовъ жертва Ерлику въ случаѣ болѣзни человѣка, точнѣе—замѣна больного человѣка другимъ живымъ человѣкомъ (обрядъ состоитъ во временномъ удаленіи якобы жертвуемаго человѣка въ одиночество); и есть легенды о томъ, какъ заболѣлъ Ундуръ-гэгенъ и какъ князья жертвовали въ выкупъ за него людей. Какъ будто подоб-

етъ быть и въ тибетской легендѣ о Чандра-гоминѣ, со-
ной Даранатой въ его исторіи буддизма въ Тибетѣ (Ва-
ь, Буддизмъ, III, 153), слѣдуетъ признать отголоски объ
или, по крайней мѣрѣ, отголоски о томъ гадательномъ
вѣ, которое въ позднѣйшихъ монгольскихъ преданіяхъ
ся подъ именемъ Ундуръ-гэгена. Чандра-гомину приписано
тнее молчаніе по рожденіи; хотя эта черта въ монголь-
преданіи отнесена не къ Ундуръ-гэгену, а къ Илгысэнъ-
но въ легендахъ эти два гэгена иногда смѣшиваются
априм стр. 512). Чандра-гоминъ, умирая, предсказы-
въ какомъ онъ семействѣ вновь возродится; по примѣ-
ямъ указаннымъ, его находятъ; очевидно разсказъ осно-
а тѣхъ же вѣрованіяхъ, какія современные монголы свя-
ъ съ своими гэгенами. Чандра-гоминъ женится на дѣ-
арѣ, но вспомнивъ, что онъ находится подъ покрови-
юмъ богини Дары, онъ счелъ такой бракъ неприличнымъ
вляетъ жену; можно истолковать этотъ эпизодъ въ томъ
, что Дара была мать Чандра-гомина, что онъ женился
, не узнавъ ея, и потомъ, открывъ истину, онъ остав-
ее. Тесть, обиженный разводомъ, велитъ положить Чандра-
въ ящикъ и бросить въ Гангъ, Дара спасаетъ Чандра-
. Это мѣсто слѣдовало бы перенести въ начало легенды;
чало легенды о кровосмѣсителѣ, котораго, во время его
а, бросаютъ въ воду, но его спасаютъ, послѣ чего
трѣчается съ своею матерью и женится на ней.
веденныя здѣсь легенды даютъ поводъ къ предположенію,
ъ монголо-тибетской средѣ могла сложиться легенда о
мѣсителѣ, въ родѣ легенды объ Андреѣ Критскомъ, что
ая легенда могла находиться въ циклѣ сказаній о Чин-

енда была и въ Тибетѣ, потому что человѣкъ, уплывающій въ
ірь Самья, несомнѣнно представляется изгоняемымъ изъ чело-
го общества. Онъ какъ будто идетъ въ выкупъ Ерлику за какого-
ного, можетъ-быть за далаї-ламу. Но въ сравненіи съ монголь-
еданіемъ тутъ есть одна добавочная черта—игра въ кости. Два
а бросаютъ кости, какъ будто рѣшаютъ вопросъ, кто правъ, кто
ъ, нѣчто въ родѣ ордаліи; какъ будто кто-то кого-то въ чемъ-то
ітъ. Не значитъ ли это, что болѣзнь, если ее тутъ надо под-
зать, была наслана за какое-то преступленіе?

гисъ-ханѣ и что кровосмѣситель могъ носить имена въ роде Ундуръ, Индра, Чандра.

Въ кругу сказаній о Чингисѣ есть прямое указаніе на кровосмѣшеніе; выше было уже приведено преданіе о сынѣ Чингисъ-хана, который провелъ ночь съ своею матерью и былъ изгнанъ изъ монгольскаго царства. Въ этомъ разсказѣ сынъ Чингисъ-хана не названъ; я предположилъ, что онъ могъ носить имена Урусъ, Цоросъ, Хорису, Урусланъ. Легенда о заговорѣ Шидурвана и другія, рядомъ съ нею разсмотрѣнныя, доставляютъ еще новое для него имя—Ундуръ.

Кровосмѣшеніе лежало, повидимому, въ основѣ и легенды самомъ Чингисъ-ханѣ. Онъ нападаетъ на Шидургу-тюльгуинъ хана, убиваетъ его и женится на его женѣ; она оскопляетъ новаго мужа, а сама бросается въ воду и тонетъ. Такой конецъ походитъ на конецъ матери кровосмѣсителя; такъ, наприм., мать - кровосмѣсительница въ легендѣ Костомарова бросается въ Дунай (Костомаровъ, Истор. моногр. и изслѣд., Спб., 1872, т. I, стр. 295). Легенда о кровосмѣсителѣ иногда начинается съ того, что будущаго кровосмѣсителя бросаютъ въ море или оставляютъ въ степи, но онъ не погибаетъ, а, подобранный, воспитывается на сторонѣ, достигаетъ зрѣлаго возраста и женится на своей матери. Въ легендахъ о рожденіи Чингисъ-хана мы находимъ намеки на такую редакцію; онъ брошенъ въ степи, найденъ лежащимъ подъ деревомъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 229).

Легенда о кровосмѣсителѣ Андреѣ Критскомъ извѣстна только въ восточной Европѣ. А. Н. Веселовскій, кажется, думаетъ, что прикрѣпленіе этого сюжета къ имени Андрея объясняется достаточно однимъ мѣстомъ покаяннаго канона, который былъ составленъ Андреемъ Критскимъ (А. Н. Веселовскій, Андрей Критскій въ легендѣ о кровосмѣсителѣ въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCXXX, отд. 2, стр. 231). Нѣтъ ли тутъ преувеличеннаго мнѣнія о мѣрѣ воздѣйствія отдѣльныхъ фразъ письменности на народную воспріимчивость? Если справедлива догадка, что въ ордынскомъ фольклорѣ существовала легенда о кровосмѣсителѣ Ундурѣ, то естественнѣе предположить, что основа легенды объ Андреѣ-кровосмѣсителѣ лежитъ тутъ, въ этой ордынской легендѣ, которая могла зайти изъ орды въ южную Россію и далѣе въ Архипелагъ, а не во фразахъ канона.

Легенда объ Ундурѣ могла быть принесена въ южную Россію кочевниками центральной Азіи. Можно подозрѣвать ее у хазаровъ; высшее лицо въ государствѣ хазаръ, такъ называемый хазаръ-хаганъ былъ чѣмъ-то въ родѣ гэгена; ему приписывалась особая благодатная сила; его присутствіе въ странѣ служило залогомъ внѣшняго спокойствія, народнаго благосостоянія. отсутствія падежей, повѣтрій и пр.; это былъ аписъ въ своемъ родѣ или живой онгонъ въ родѣ ургинскаго богдо-гэгена. Когда народъ былъ удручаемъ какимъ-нибудь бѣдствіемъ, это объясняли тѣмъ, что на престолѣ сидитъ ложный хазаръ-хаганъ; тогда шли къ пегу, свѣтскому правителю. и требовали, чтобы онъ удушилъ хазаръ-хагана и избралъ бы новаго. Если хазаръ-хаганы были такіе же хубильганы или перерожденцы, какъ богдо-гэгены, въ Хазаріи могли быть легенды о первомъ хазаръ-хаганѣ въ родѣ монгольскихъ легендъ о первомъ богдо-гэгенѣ, т.-е. объ Ундуръ-гэгенѣ. Именно тутъ могли жить легенды въ родѣ легендъ объ Ундуръ-гэгенѣ, сидѣвшемъ въ темной юртѣ, объ Ундурѣ. первомъ учителѣ, приглашенномъ ханомъ Абатаемъ, объ Ундурѣ, улетѣвшемъ изъ края подъ видомъ птицы и о богатырѣ или ханѣ, идущемъ отыскивать его. Послѣдняя тема можетъ быть слышна, какъ отголосокъ, въ отрывкѣ волынской лѣтописи о половецкомъ отрокѣ, который послѣ разгрома хазарскаго царства и половцевъ Владиміромъ Мономахомъ бѣжалъ въ Обезы; за нимъ былъ посланъ гудецъ Оръ; онъ долженъ былъ сманить его вернуться, распѣвая родныя пѣсни, а если это не подѣйствуетъ, то дать ему понюхать евшанъ, траву его родныхъ степей (вѣроятно, юшанъ или джюсанъ—«полынь»). Этотъ разсказъ напоминаетъ Батыръ-бэля, открывшаго удалившагося Ундуръ-гэгена по его привязанности къ картинамъ его старой родины.

Можетъ быть воздѣйствіемъ степныхъ преданій слѣдуетъ объяснить, что имя Андрей въ юговосточной Европѣ богато обставлено прикрѣпленными къ нему сюжетами. Кромѣ Андрея Критскаго, о кровосмѣсительствѣ котораго западная Европа не знаетъ, здѣсь есть еще другіе Андреи, съ которыми связаны апокрифическіе разсказы. Апостолу Андрею приписывается дѣятельность въ Россіи; легенда доводитъ его до Синопа. русскія лѣтописныя преданія (у Нестора) видѣли его еще сѣвер-

нѣе—въ Кіевѣ и въ Новгородѣ. Апокрифическая легенда дѣ
его апостоломъ Казаренской, вѣроятно Хазарской, земли. Эс
логическія темы пристали къ Андрею юродивому; этотъ т
Андрей, пріуроченный къ Константинополю, тоже принадле
одному востоку Европы; о немъ даже сказано, что онъ
домъ былъ скиѳъ. Сказочныя темы связаны, наконецъ, съ
немъ русскаго князя Андрея Боголюбскаго. Подобные ф
могутъ быть поняты, какъ указанія на то, что въ юго-во
ной Европѣ жили въ народной памяти сюжеты, которые
связаны съ какой-то архаической формой, похожей на хрис
ское имя Андрей; эти сюжеты прикрѣплялись потомъ къ
нымъ Андреямъ, которыхъ выдвигали въ восточной Е
историческая жизнь или письменность.

Съ этой формой были соединены два представленія: 1)
огнѣ и 2) о подземномъ нахожденіи. Свѣтецъ *) въ русс
загадкахъ загадывается: Дронъ Дроновичъ сквозь огня п
живалъ, огонь на головѣ вынашивалъ (Садовниковъ, Заг
русск. народа, Спб., 1876, № 198); надо думать, что не «ма
а что-то другое загадывалось и въ слѣдующихъ загад
Дренъ Дреновичъ, Иванъ Ивановичъ сквозь землю прон
на головѣ огонь принесъ (ibid., № 816, а); Андронъ Анд
вичъ сквозь землю проходилъ, огонь выносилъ (ibid., № 816
Въ вотяцкой загадкѣ свѣтецъ загадывается также Андр
(Б. Гавриловъ, Произв. народн. слов. у вотяковъ, Казань,
114, № 30). Одна изъ подобныхъ русскихъ загадокъ: «Д
Дронычъ, Иванъ Иванычъ сквозь воду проходитъ, на
огонь выноситъ», отгадывается не свѣтецъ, и не «макъ
«ужъ» (Садовниковъ, Загадки, № 1610).

На почвѣ тѣхъ же представленій возникло нѣмецкое по
о громовыхъ стрѣлахъ, которыя будто бы, упавши съ
уходятъ въ землю, но черезъ семь лѣтъ, семь дней и семь
совъ выходятъ на дневную поверхность (Mannhardt, Götter
204). На этомъ повѣріи основаны, вѣроятно, народныя назв
растеній въ родѣ «Егорьево копье»; это имя прилагается ме

*) Т.-е. станокъ для горящей лучины, свѣтомъ которой освѣщ
крестьяне свои избы въ сѣверной Россіи.

**) Въ русскихъ былинахъ Андронище или Ондронище на м
Пилигрима (Рыбниковъ, II, 238).

прочимъ къ вероникѣ, которой даются еще имена Андреева трава, Андреевъ крестъ, а также Змѣева трава, Змѣиный укусъ *) (см. Анненковъ, Ботаническій словарь, Veronica).

Загадка объ ужѣ представляетъ переходъ отъ огня къ животному, живущему подъ землей. Поляковъ нашелъ областное въ Воронежской губ. *индеръ*, такъ тамъ зовутъ мамонта **) (Записки Акад. Наук., т. XXXVII, кн. I, 1888, стр. 18). Русскіе въ Сибири разсказываютъ, что мамонтъ живетъ подъ землей и бродитъ подъ ней, и если случайно выйдетъ на дневную поверхность въ рѣчномъ яру, умираетъ. Вотяки думаютъ о кротѣ, что онъ долженъ умереть, если случайно прокопается подъ дорогой, выйдетъ на нее и увидитъ Божій свѣтъ (Очер. с.-з. Монг., IV, 901). Прежде, чѣмъ Поляковъ записалъ воронежское названіе мамонта индеръ, Вс. Ѳ. Миллеръ уже сближалъ повѣрія о мамонтѣ съ старыми повѣрьями о звѣрѣ индріа или индрикѣ, встрѣчающимися въ азбуковникѣ и въ Голубиной книгѣ (Древности, изд. Моск. арх. общ., VII, стр. 6). Объ Индрикѣ въ Голубиной книгѣ сказано: онъ живетъ во Святой горѣ (вар. въ Ѳаворъ горѣ); ходитъ рогомъ по подземелью; куда рогомъ поворотится, всѣ звѣри ему поклонятся (Мочульскій, Истор.-лит. анализъ стиха о Голубиной книгѣ, Варшава, 1887, стр. 152—153).

---

*) Имя Змѣиный укусъ основано на легендѣ, находящейся, повидимому, въ связи съ представленіями о сотвореніи міра. Дьяволъ, недовольный тѣмъ, что Богъ создалъ человѣка, порѣшилъ преслѣдовать человѣка болѣзнями; онъ сказалъ, что будетъ грызть человѣку пальцы (костоѣда); тогда Богъ создалъ траву, цѣлебную противъ костоѣда (Succisa; см. Анненковъ. Ботан. Слов.); дьяволъ откусилъ корень у травы, Богъ пустилъ побочные корни. Поводъ къ пріуроченію легенды къ этому растенію подалъ его отмирающій корень; растеніе называется „дьявольское укушеніе“ (Grimm, D. Myth.); въ названіяхъ вероники змѣя замѣнила дьявола; поводомъ послужила форма цвѣторасположенія: главный стволъ какъ бы отрубленъ, цвѣты располагаются на побочныхъ вѣтвяхъ. Приведенная легенда—отголосокъ спора и противодѣйствій, которыя начались между творцомъ міра и его сыномъ вслѣдъ за тѣмъ, какъ они кончили творить міръ.

**) Воронежскіе крестьяне представляютъ своего индера въ видѣ колоссальнаго змѣя; онъ ползъ по направленію къ рѣкѣ и когда доползъ, то чтобы перебраться на другую сторону, онъ выпилъ рѣку; очутившись на другомъ берегу, онъ оглянулся, хотѣлъ увидѣть, перешли ли его дѣти черезъ русло, и лопнулъ.

Апокрифическій разсказъ о проповѣди Андрея у язычников сохранился въ двухъ совершенно различныхъ версіяхъ; по одно Андрей идетъ къ «казаренамъ» одинъ, по другой—вмѣстѣ с апостоломъ Варѳоломеемъ. Первой версіи была посвящена стать В. Г. Васильевскаго (Хожденіе апост. Андрея въ странѣ Ми мидонянъ въ Журн. М. Н. Пр. 1877 г., январь, стр. 59—66 о второй писалъ А. Н. Веселовскій («Двѣ замѣтки къ вопрос объ источникахъ Сербск. Александріи» въ Ж. М. Н. П ч. CCXLI, отд. 2, стр. 206 и слѣд.).

Первая версія извѣстна въ трехъ варіантахъ; въ одномъ а Андрей идетъ къ безыменнымъ человѣкоядцамъ, во второмъ— мирмидонянамъ *), въ третьемъ—къ казаренамъ, подъ которы конечно, нужно разумѣть хазаръ. Господь является къ Андр и посылаетъ его къ человѣкоядцамъ, которые посадили въ те ницу апост. Матвѣя. Человѣкоядцы въ день съѣдаютъ по се старцевъ, назначаемыхъ по очереди; Андрей прибылъ въ и страну; старики, которымъ предстояло умереть, просили у нар наго собранія позволенія поставить вмѣсто себя своихъ дѣт Народъ согласился; готовилось избіеніе дѣтей. По молитвѣ Анд орудія казни вышали изъ рукъ палачей; человѣкоядцы разд жены, предаютъ Андрея мученіямъ, но Андрей извлекаетъ во изъ истукана; вода заливаетъ городъ и язычники увѣровали.

Это, я думаю, искаженная легенда о прекращеніи обыч умерщвленія стариковъ; преданія объ этомъ обычаѣ сохран лись въ Европѣ и въ сѣверной Азіи. Бурятское преданіе был напечатано въ Извѣст. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ., т. XIX, № 3, стр. 22; исторія уничтоженія варварскаго обычая связана съ темой о построеніи зданія; Эсэгэ-маланъ строитъ дворецъ и, недовершивъ немного постройку, призываетъ одного изъ своихъ подданныхъ и спрашиваетъ: готово ли зданіе? Видя одинъ уголъ непокрытымъ, тотъ говоритъ: не готово! стѣны падаютъ, а Эсэгэ-маланъ казнитъ того человѣка. Такъ по очереди одинъ за другимъ умираютъ подданные Эсэгэ-малана, пока очередь не дошла до человѣка, имѣвшаго старика-отца 70 лѣтъ; по обычаю старика такихъ лѣтъ слѣдовало бы убить, но сынъ пожалѣлъ отца, а чтобы не узналъ царь Эсэгэ-маланъ, онъ дер-

---

*) Мирмидонянами византійскіе писатели называли русскихъ

жалъ его спрятаннымъ и тайно кормилъ его. Отецъ посовѣтовалъ сыну отвѣтить царю: готово! И какъ только это слово было произнесено, уголъ зданія самъ собою покрылся *). Эсэгэ-маланъ, узнавъ, что совѣтъ данъ старикомъ, который по обычаю долженъ былъ бы умереть, отмѣнилъ этотъ обычай.

Преданіе это существовало въ бурятской землѣ, повидимому, во времена путешественника Марко-Поло, т.-е. въ XIII в., такъ какъ у него есть разсказъ, который онъ пріурочилъ къ странѣ мрака, будто лежащей къ сѣверу отъ Монголіи, и который можетъ быть признанъ за отрывокъ изъ преданія объ обычаѣ умерщвлять стариковъ. Вслѣдъ за описаніемъ улуса Каинчи, гдѣ ѣздятъ на собакахъ, Поло разсказываетъ о странѣ мрака, гдѣ нѣтъ ни солнца, ни луны, вѣчныя сумерки. Татары въѣзжаютъ въ эту страну на кобылахъ, оставивъ ихъ жеребятъ при въѣздѣ въ страну; пограбивъ, сколько могутъ, они находятъ обратный путь при помощи кобылъ, которыя бѣгутъ къ своимъ жеребятамъ (Marco Polo, by colonel Youle, vol. II, 484). Юль сближаетъ это мѣсто съ разсказомъ Рашидъ-Эддина о походѣ Огузъ-хана на сѣверъ; ханъ приказалъ оставить старыхъ людей сзади близь Almalik'a, но самый старый мудрецъ Bushi Khwaja убѣдилъ своего сына провезти его въ ящикѣ; при входѣ въ страну мрака Bushi Khwaja даетъ совѣтъ взять съ собой 4 кобылы и 9 ослицъ, отдѣливъ ихъ отъ ихъ жеребятъ и ослятъ (ibid., 485).

Въ Запискахъ Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 91, помѣщено бурятское преданіе о поколѣніи Икинатъ; во время междоусобія въ Монголіи между Сайнъ-ханомъ и Бушихтэ-ханомъ монголы, перебивъ дряхлыхъ стариковъ, побѣжали на сѣверъ. Одинъ изъ нихъ изъ поколѣнія Икинатъ, пожалѣвъ отца, не убилъ его, а спряталъ въ переметную суму и везъ, скрывая отъ другихъ. Старикъ пригодился. Начальникъ отряда, увидѣвъ на днѣ моря сіяющую чашу, велитъ людямъ

*) Извѣстно преданіе о построеніи звонницы Софійскаго собора въ Кіевѣ: все, что за день строители сооружали, за ночь уходило въ землю, но строители продолжали возводить одинъ этажъ надъ другимъ, и когда на вершинѣ зданія водрузили крестъ, звонница вышла изъ земли во весь ростъ; ср. съ бѣлорусскимъ преданіемъ о горѣ Змѣинцѣ или Зміявицѣ, приведеннымъ выше (стр. 224).

по очереди нырять; всѣ ныряющіе тонутъ *). Сынъ спрятан наго отца, по его совѣту, идетъ не въ воду, а на вершину горы и приноситъ чашу. Далѣе онъ выручаетъ отрядъ; находит воду, идя слѣдомъ за коровой. Наконецъ только онъ один могъ принести огонь съ вершины горы; у всѣхъ другихъ огон гасъ и начальникъ казнилъ ихъ.

Существованіе этого преданія у бурятъ подтверждаетъ мо предположеніе, что Марко Поло могъ записать легенду не въ Пе редней Азіи, а въ сѣверной Монголіи. Въ Монголіи мнѣ, однако не удалось записать преданія объ умерщвленіи стариковъ; мне сказали только, что обычай этотъ былъ и что онъ прекращенъ Ундуръ-гэгеномъ, т.-е. первымъ по времени богдо-гэгеномъ.

Это показаніе, какъ одиночное и притомъ лишенное эпической оправы, не можетъ служить достаточною опорой, чтобы настаивать на существованіи преданій, приписывавшихъ уничтоженіе безчеловѣчнаго обычая Ундуръ-гэгену, но если дѣйствительно въ легендѣ стояло имя Ундуръ-гэгенъ, то какое мѣсто онъ занималъ? Показаніе можетъ быть понято въ такомъ смыслѣ, что Ундуръ-гэгенъ, какъ облеченное властью духовное лицо, эдиктомъ запретилъ исполненіе варварскаго обычая; тогда Ундуръ-гэгенъ будетъ отвѣчать Эсэгэ-малану бурятскаго преданія. Но это имя могло прилагаться и къ другому лицу, дѣйствующему въ легендѣ. Центральное лицо въ легендѣ—старикъ, приговоренный звѣрскимъ обычаемъ къ смерти; его мудрый совѣтъ выручаетъ царя изъ затруднительнаго положенія, что влечетъ за собой отмѣну звѣрскаго обычая, т.-е. введеніе новыхъ порядковъ и отношеній въ жизни. Положеніе этого лица и его заслуга сходны съ тѣми, которыя приписываются царскому сыну, стрѣлку въ родѣ Шуно, то-же выручающему царя изъ затрудненія; темница или яма здѣсь замѣнились ящикомъ, въ которомъ сынъ прячетъ отца; сынъ тайно кормитъ отца, въ родѣ того, какъ стрѣлка Шуно, брошеннаго въ яму, кормитъ старикъ. Это богъ, находящійся во временномъ заточеніи, который потомъ торжествуетъ и становится виновникомъ введенія новаго культа. Вотъ, можетъ быть, этотъ-то человѣкъ, давшій совѣтъ, и назывался въ нѣкоторыхъ легендахъ Ундуръ-гэгеномъ.

*) Въ варіантѣ чашу достаютъ по приказанію Эсэгэ-Малана (Изв. В.-Спб. Отд., т. XIX, № 3, стр. 22).

У псевдо-Каллисѳена Александръ Македонскій идетъ въ страну, гдѣ нѣтъ солнца; по совѣту старика (вѣроятно, обреченнаго къ умерщвленію, но секретно оставленнаго и спрятаннаго) Александръ беретъ съ собой кобылъ безъ ихъ жеребятъ; кобылы потомъ выведутъ войско назадъ, направляемыя своимъ материнскимъ чутьемъ; комья грязи, которые здѣсь взяты по совѣту старика, обращаются потомъ въ золото. Поваръ Андрей сталъ мыть сушеную рыбу, она ожила; онъ взялъ эту воду; эта живая вода и была цѣлью похода. Тутъ можно догадываться, что у Андрея былъ отецъ, старикъ, вышедшій изъ годовъ и обреченный къ умерщвленію, но спрятанный имъ, и этотъ-то отецъ, вѣроятно, указалъ, какъ добыть воду безсмертія; въ ордынскомъ варіантѣ на мѣстѣ Андрея можетъ быть стоялъ Ундуръ-гэгенъ. Александръ приказалъ бросить Андрея въ море за то, что онъ выпилъ воду. Въ другомъ варіантѣ Александріи македонянинъ, стоящій на мѣстѣ Андрея, замурованъ въ столбъ и до конца дней долженъ оплакивать свое безсмертіе.

У Рашидъ-Эддина на мѣстѣ Александра стоитъ Огузъ-ханъ, „быкъ—царь"; въ румынской чудовище опустошаетъ страну; оно живетъ въ пещерѣ со множествомъ ходовъ, т. е. въ лабиринтѣ; выводитъ изъ лабиринта кобыла, которую взяли по совѣту старика, обреченнаго смерти по старости лѣтъ, но оставленнаго по жалости.

Своеобразный видъ легенды объ апостолѣ Андреѣ сохранился въ Новгородѣ (Живая Старина, 1895 г. вып. II. Новгородск. легенда объ ап. Андреѣ, ст. Боцяновскаго, стр. 241). По новгородскому преданію Андрей оставилъ въ Новгородѣ жезлъ; по другому варіанту водрузилъ его въ 60 верстахъ отъ Новгорода, у с. Грузина*); новгородцы хранили его въ храмѣ. Онъ былъ несгораемъ; держался иногда на воздухѣ **). Г. Боцяновскій припоминаетъ преданіе о другой новгородской святынѣ. Перуна бросили въ рѣку; онъ бросилъ палицу на мостъ, „ею же безумніи убивающеся".

Кромѣ преданія о жезлѣ Андрея, въ Новгородѣ сохранилась

*) Въ Кіевѣ Андрей водрузилъ не жезлъ, а крестъ. Вѣроятно кіевскія легенды были повтореніями новгородскихъ.

**) Волшебныя свойства жезла напоминаютъ монголо-буддійскую *пурьву*. О пурьву см. ниже въ XXVIII главѣ.

легенда о немъ самомъ. Князь Перей-туча (Перея тучи) имѣлъ больного сына; по совѣту знахарей ловили по рѣкѣ плывущихъ людей, убивали ихъ, кровью ихъ мазали больного и омывали водой изъ Волхова; плылъ Андрей; поймали и его; больной сказалъ, что этотъ-то и исцѣлитъ его; и дѣйствительно, Андрей исцѣлилъ и крестилъ князя и его сына. Боцяновскій думаетъ, что Перей это Перунъ. Повидимому, и посохъ Андрея есть посохъ Перуна.

Это какъ будто зашедшая сюда съ юга легенда о хожденіи Андрея къ хазарамъ, только здѣсь человѣкоядничество замѣнено убіеніемъ людей съ врачебною цѣлью*). Эта отмѣна приближаетъ новгородскую легенду къ монгольской объ Алтынъ-ханѣ туметскомъ, который былъ боленъ и котораго лѣчили тѣмъ, что живымъ лошадямъ распарывали животъ и клали въ утробу животнаго больныя ноги хана. Это звѣрство прекратилъ явившійся въ ханство далай-лама; онъ исцѣлилъ хана молитвою и обратилъ его къ ученію Будды; это было первое обращеніе въ буддизмъ въ Монголіи. Вѣроятно и новгородская легенда о хожденіи ап. Андрея къ человѣкоядцамъ, или хазаренамъ, была легендой о первой проповѣди новаго культа.

Возможно, что легенды о первомъ далай-ламѣ и о первомъ богдо-гэгенѣ (т. е. Ундуръ-гэгенѣ) перекрещивались и что легенда о далай-ламѣ, исцѣляющемъ Алтынъ-хана, могла преобразиться въ легенду объ Ундуръ-гэгенѣ, исцѣляющемъ хана, который для своего исцѣленія рѣжетъ кобылъ; вотъ эта-то варіація и явилась въ Новгородѣ подъ видомъ легенды объ апостолѣ Андреѣ и князѣ Перея-тучи (Перея-тучи на мѣстѣ Алтынъ-хана, Андрей на мѣстѣ далай-ламы и Ундуръ-гэгена).

Исцѣленіе стоитъ и въ преданіи казанскихъ татаръ о первой проповѣди ислама на Волгѣ, которое уже было выше (стр. 356) упомянуто. Въ городъ Болгаръ на Волгѣ пришли три мусульманскихъ учителя, посланные самимъ пророкомъ. Одному изъ нихъ, Абдурахману, пророкъ далъ чалму, другому, Ханталѣ, посохъ, *таякъ*, и третьему, Зубейру, чернильницу. Они выдали себя за лѣкарей и начали лѣчить больныхъ въ городѣ; въ это время

*) Въ легендѣ о хожденіи апост. Андрея къ человѣкоядцамъ послѣднимъ приписывается обычай ловить чужестранцевъ и поѣдать ихъ.

у болгарскаго хана Айдара была въ теченіе семи лѣтъ больна дочь (Туй-бике); много лѣкарей призывалъ ханъ, но они не могли помочь. Визирь Бураджъ сказалъ царю: „въ городъ пришли три араба и очень успѣшно лѣчатъ больныхъ; у нихъ навѣрно найдется средство и для твоей дочери". Ханталя, призванный во дворецъ, говоритъ хану, что для исцѣленія больной нужны листья дерева сарбанъ. Что это за дерево сарбанъ? спрашиваетъ ханъ. Береза, отвѣчалъ Ханталя. Сарбанъ - березы здѣсь нѣтъ, говоритъ ханъ, а есть чулманъ-береза, и велѣлъ принести листьевъ чулманской березы (*чулманъ каинъ юпраги*). Принесенные листья оказались, однако, негодными; они старые (сухіе?), а нужны листья молодой березы (свѣжіе?). Ханъ говоритъ, что теперь зима и невозможно добыть листьевъ молодой березы. Мы добудемъ съ Божьею помощью, говоритъ Ханталя, если вы дадите обѣщаніе принять нашу вѣру; ханъ согласился. Тогда Зубейръ ставитъ на землю свою чернильницу, Ханталя втыкаетъ въ нее свой посохъ, а Абдурахманъ, надѣвъ чалму, начинаетъ читать молитву „ики-ракигятъ". Какъ только они кончили молитву и сказали аминь, посохъ началъ расти, далъ вѣтви, одѣлся листьями и поднялся до кровли царскаго дома. Нарѣзали вѣтвей, сдѣлали вѣники, отвели дѣвицу въ баню и, какъ только ее выпарили, болѣзнь ея, параличъ рта (не семилѣтнее ли молчаніе?), прекратилась (Fraehn, l. c.; см. выше стр. 356). Послѣ этого чуда ханъ, его визирь Бураджъ и всѣ болгары приняли исламъ; построили мечеть, Ханталя былъ сдѣланъ ея настоятелемъ и произносилъ въ ней молитву „хутьба", опираясь на посохъ, дарованный ему пророкомъ *).

Въ XVII гл. (стр. 357) я высказалъ предположеніе, что казанская легенда одного происхожденія съ ламайской о проросшей зубочисткѣ. Изъ Азіи ее могли принести на Волгу хазары. Здѣсь

*) Посохъ Хантали, повидимому, былъ такой же святыней для болгаръ въ послѣдующее время, какъ жезлъ Андрея въ Новгородѣ. Молитву „хутьба" читаютъ, опираясь на саблю; въ казанскомъ Поволжьѣ вмѣсто сабли употребляютъ при этомъ случаѣ палку. Эту особенность муллы объясняютъ тѣмъ, что первый обычай будто бы соблюдается только въ тѣхъ странахъ, которыя присоединены къ исламу силою оружія; въ мѣстахъ же, гдѣ исламъ водворился путемъ мирной проповѣди, саблю замѣняетъ костыль.

она получила мѣстный колоритъ: явилась баня и березовые вѣники. Можетъ быть она же зашла и далѣе на западъ и новгородскія преданія объ Андреѣ можетъ быть только отрывки той же легенды. Въ самомъ дѣлѣ, въ новгородскихъ преданіяхъ есть и исцѣленіе больного человѣка, и посохъ апостола, только эти мотивы не связаны въ одинъ стройный разсказъ, какъ въ болгарской легендѣ; но можетъ быть и здѣсь посохъ игралъ роль въ исцѣленіи сына князя Перея-тучи. Начальная лѣтопись упоминаетъ и о баняхъ и о вѣникахъ въ связи съ именемъ апостола Андрея. Татарская легенда какъ будто та же новгородская о св. Андреѣ; арабскія имена мусульманскихъ апостоловъ—дѣло того благочестиваго муллы, который далъ легенде послѣднюю редакцію.

Легенда похожа на переиначенную передачу одной сказки, которая извѣстна въ южной Россіи. *Три* брата находятъ въ лѣсу хату, въ которой живутъ три дѣвицы, летающія голубками. Сестры дали братьямъ *три подарка*: одному палку, если ударить ею о землю, является всякая пища; среднему кошыкъ, изъ котораго золото сыплется безъ конца; третьему шапку-невидимку. Приходитъ средній братъ до одной царевны, она воруетъ у него кошыкъ, отнимаетъ и палку и шапку. Идетъ онъ къ хатѣ, въ которой живутъ три сестры; нѣтъ ни сестеръ, ни хаты, а вмѣсто хаты два дерева—яблоня и груша. Поѣлъ онъ яблока, у него рогъ на тѣлѣ выросъ; поѣлъ грушу, рогъ отпалъ. Набралъ онъ яблокъ и идетъ къ царевнѣ подъ видомъ продавца яблокъ. Купила царевна яблокъ, поѣла и у нея на тѣлѣ выросъ рогъ; не знаетъ, какъ ей быть. Тогда онъ даетъ ей грушу подъ условіемъ возвращенія подарковъ (Гринченко, Этн. матер., собранные въ Черниг. губ.. вып. 2 въ Земск. Сборникѣ Черниг. губ. 1896, № 6, іюнь, стр. 253, сказка № 184: „Тры браты й царивна“; см. также Грушевскій, Етнограф. Збірникъ, т. I, Львовъ, 1895, № 3; Аѳанасьевъ, Нар. ск., № 113). Въ варіантахъ этой сказки обокраденный царевной, окормивъ ее снадобьемъ, покрывшимъ ея тѣло рогами, вновь является къ ней подъ видомъ лѣкаря.

Въ сказкѣ, какъ и въ легендѣ, три странствующихъ человѣка получаютъ три подарка: одинъ изъ нихъ получаетъ палку, какъ Ханталя въ легендѣ; на мѣстѣ чалмы въ сказкѣ шапка-

невидимка и на мѣстѣ чернильницы кошукъ. Вся исторія о покражѣ въ легендѣ пропущена; легенда описываетъ только послѣднюю сцену, какъ средній братъ выдалъ себя за лѣкаря и исцѣлилъ царевну. Вмѣсто яблокъ и съѣдобныхъ листьевъ въ легендѣ явились вѣники чулманъ-березы. Исцѣливъ царевну, герой сказки женится на ней, какъ и Ханталя.

Другая версія легенды о проповѣди ап. Андрея ведетъ его вдвоемъ съ ап. Варѳоломеемъ къ народу „казаренамъ", или „кадаренамъ" или „македанамъ". Казарены, или кадарены, этой версіи, конечно, тѣ же казарены, къ которымъ направляетъ апостола первая версія. Эта вторая версія находится только въ коптскихъ актахъ, поэтому А. Н. Веселовскій ищетъ казареновъ и македановъ въ Египтѣ. Но легенда направляетъ апостоловъ къ парѳамъ, т. е. на сѣверъ; по дорогѣ къ парѳамъ апостолы попадаютъ къ казаренамъ. Не слѣдуетъ ли поэтому искать казареновъ скорѣе на сѣверѣ, чѣмъ на югѣ. Первая версія также благопріятнѣе относится къ поискамъ на сѣверѣ, чѣмъ на югѣ. Мирмидоняне, синонимъ казареновъ, указываютъ на сѣверные берега Чернаго моря. Другія легенды также пріурочиваютъ дѣятельность апостола Андрея къ берегамъ этого моря. Русскія воспоминанія объ апостолѣ могутъ означать только то, что были греческія легенды о дѣятельности апостола на сѣверѣ. Не слѣдуетъ ли поэтому въ казаренахъ и кадаренахъ видѣть хазаръ?

Въ коптскихъ актахъ апостолы Андрей и Варѳоломей проповѣдуютъ у казареновъ въ городѣ Jericho (Rochon; въ эѳіопскихъ актахъ на этомъ мѣстѣ городъ Azrianos) *). Ихъ подвергаютъ мученіямъ, а Господь посылаетъ имъ на помощь человѣка изъ страны кинокефаловъ по имени Christianus. Въ театрѣ, гдѣ собрался народъ, онъ пожираетъ двухъ львовъ и наводитъ ужасъ на жителей; они бѣгутъ за городъ, но по молитвѣ апостоловъ огненная стѣна окружаетъ городъ; жители принимаютъ крещеніе, апостолы обращаютъ кинокефала въ тихаго мальчика. Въ эѳіопскихъ актахъ укрощаетъ кинокефала (удаляетъ изъ

*) Не Астрахань ли? Въ старыхъ русскихъ памятникахъ тарханъ являлось въ формѣ торокань (Хозя-торокань, Тму-торокань). Калмыки въ настоящее время Астрахань называютъ Аій-дарханъ.

него звѣриное естество) ангелъ и посылаетъ его къ апостоламъ. Апостолы при видѣ его бѣгутъ отъ него; видъ его былъ ужасный: голова точно голова большого пса, глаза огненные, клыки какъ у медвѣдя, вмѣсто ногтей львиные когти. Успокоившись отъ страха, апостолы, вмѣстѣ съ кинокефаломъ, которому они дали имя Христіанинъ, идутъ въ городъ; кинокефалъ идетъ съ покрытымъ лицомъ. Жители напустили на апостоловъ львовъ; кинокефалъ сорвалъ съ себя покрывало, звѣриная натура вернулась къ нему; онъ бросается на народъ; жители соглашаются креститься; кинокефалъ по молитвѣ апостоловъ принимаетъ человѣческій видъ и становится кротким какъ овечка (А. Н. Веселовскій, l. c., стр. 206).

А. Н. Веселовскій сближаетъ кинокефала съ св. Христофором который изображается съ песьей головой. Христофоръ хоче служить только у самаго сильнаго; поочередно онъ служитъ рыцаря, короля, императора, у папы; оказывается, однако, папа не самое сильное существо; онъ боится дьявола; но дьяволъ боится Христа; Христофоръ ищетъ Христа, чтобы служить ему; одинъ отшельникъ даетъ ему совѣтъ поселиться на берегу рѣки и переносить на себѣ богомольцевъ черезъ рѣку: это и будетъ служба Христу; Христофоръ исполняетъ наставленіе **). Однажды на берегу является младенецъ и проситъ перенести его. Христофоръ несетъ, но онъ замѣчаетъ, что чѣмъ онъ ближе къ серединѣ рѣки подходитъ, тѣмъ младенецъ становится

*) Эпизодъ напоминаетъ одно мѣсто въ романѣ „Валентинъ и Орсонъ". Валентинъ ловитъ въ лѣсу своего брата, выросшаго въ берлогѣ медвѣдицы и имѣвшаго звѣриный нравъ. Валентинъ укротилъ его своею проповѣдью, накинулъ на него цѣпь и привелъ въ городъ (Seelmann, Valentin und Namelos, 1884, S. XLIII). Въ романѣ загадочное стеченіе именъ: во-первыхъ, Henri, которое имѣетъ варіантъ Handri; это одинъ изъ двухъ злыхъ братьевъ Карла. Во-вторыхъ, Blandimer; такъ называется провожатый оклеветанной Белисанты. И Валентинъ и Орсонъ кончаютъ жизнь подвигомъ покаянія; Орсонъ живетъ въ лѣсу, питается корнями растеній.

**) Въ русской сказкѣ вѣчный перевозчикъ Марко Богатый (Аѳанас., 1897, II, 243). Онъ перевозитъ черезъ рѣку, за которую ходятъ къ змію или вѣщуну спрашивать, когда конецъ наложеннымъ испытаніямъ. Въ монгольской сказкѣ (Очерки с. з. Монг., IV, 273) за разрѣшеніемъ подобныхъ вопросовъ человѣкъ идетъ къ Бурхану-Бакши. Вотъ какіе странствующіе стояли прежде на мѣстѣ христіанскихъ богомольцевъ.

тяжеле; Христофоръ сгибается подъ тяжестью ноши, а вода въ рѣкѣ между тѣмъ поднимается. Младенецъ этотъ былъ Христосъ.

Въ житіи св. Христофора святой до крещенія назывался Репревъ, ferrobus, «порокъ». Онъ имѣлъ собачью голову и не говорилъ человѣческимъ языкомъ; при входѣ его въ городъ или въ садъ женщина, встрѣтившая его, пугается его вида *). Исторія пріурочена къ окрестностямъ Антіохіи **). Какой-то комитъ беретъ его въ плѣнъ; видя мученія христіанъ, Репревъ молится о ниспосланіи ему дара слова; мужъ въ лучезарной одеждѣ коснулся его устъ и Репревъ заговорилъ по-гречески. По его молитвѣ посохъ пустилъ ростки (ibid., 194, 195). Эта легенда въ главномъ своемъ эпизодѣ (укрощеніе кинокефала) сходна съ легендой о двухъ апостолахъ, только укрощеніе приписано здѣсь вмѣсто апостоловъ неизвѣстному комиту.

Въ легендѣ объ апостолахъ одинъ изъ мотивовъ тотъ же самый, какъ въ сѣверо-кавказской легендѣ объ Амиранѣ. Въ греческой легендѣ Христофоръ желаетъ узнать, кто всѣхъ могущественнѣе на землѣ; оказывается Христосъ; въ кавказской Амиранъ хочетъ узнать, есть ли кто его сильнѣе; онъ слышитъ объ Анбри (вар. Андреробъ), какъ о самомъ сильномъ человѣкѣ, и хочетъ съ нимъ встрѣтиться и помѣряться силами; но Анбри умираетъ; тогда Амиранъ хочетъ узнать, кто сильнѣе—онъ или Христосъ; и здѣсь Христосъ всѣхъ сильнѣе. Въ обѣихъ легендахъ является проросшій посохъ, но въ кавказской онъ служитъ для призванія гордаго, самонадѣяннаго силача къ смиренію; въ христіанской апокрифической—для засвидѣтельствованія святости

*) Это напоминаетъ встрѣчу Бланшифлеры или Сибиллы съ Varocher'омъ въ лѣсу. Романъ объ оклеветанной королевѣ на Западѣ передавался въ двухъ типахъ: по одному королева встрѣчаетъ звѣроподобный персонажъ въ лѣсу, и находитъ въ немъ защитника; въ другомъ (въ романѣ о Белисантѣ) этотъ персонажъ (Орсонъ)—сынъ оклеветанной королевы. И на Востокѣ было повидимому два типа: въ одномъ (легенда о Гуань-инь) женщина находитъ въ лѣсу звѣря, который оказываетъ ей услуги; въ другомъ воспитанникъ волковъ „шönонъ хубунъ Шалу“ (волчій сынъ Шалу)—сынъ изгнанницы царицы, скитавшейся въ степи.

**) Тѣло св. Христофора послѣ смерти было перенесено изъ Антіохіи въ другой городъ епископомъ Аталіи (Атиль? У Рубруквиса Волга Etilla (Bergeron, p 50); чуваши Волгу зовутъ Адаль).

ученія, къ которому примкнулъ и которое началъ проповѣдывать Христофоръ. Наконецъ эти двѣ легенды сближаются и географическими указаніями: кавказкая легенда пріурочиваетъ Амирана къ горѣ Казбекъ, которая находится въ предѣлахъ древняго хазарскаго царства; кинокефалъ, отожествляемый съ Христофоромъ, является въ легендѣ объ апостолахъ Андреѣ и Варѳоломеѣ, идущихъ проповѣдывать новое ученіе въ страну казареновъ т. е. хазаръ. Напрашивается предположеніе, что обѣ легенды хазарскаго происхожденія; легенда объ Андреѣ и Варѳоломеѣ это разсказъ о томъ, какъ культъ, который господствовалъ въ хазарскомъ кочевьѣ, былъ принесенъ впервые въ юго-восточную Россію, на низовья Волги. Процвѣтшій посохъ намекаетъ, что мы имѣемъ тутъ дѣло съ легендой о первой проповѣди новаго культа; это версія той легенды, въ которой процвѣтаніе посоха является однимъ изъ актовъ въ состязаніи нѣсколькихъ проповѣдниковъ, показывающимъ, кто изъ нихъ сильнѣе въ вѣщей силѣ. Кавказская легенда представляетъ болѣе раннюю стадію той же легенды, стоящую въ серединѣ между легендой о преніи о вѣрѣ и легендой о сотвореніи міра и состязаніи отца-творца съ сыномъ-помощникомъ въ силѣ чудотворства, гдѣ также является прорастающее дерево.

Подобно тому, какъ у монголовъ легендами окружено только имя перваго богдо-гэгена, который теперь извѣстенъ подъ именемъ Ундуръ-гэгена, а позднѣйшіе гэгены являются въ этомъ отношеніи безцвѣтными личностями, и у хазаръ, вѣроятно, о первомъ хазаръ-хаганѣ разсказывали много легендъ сравнительно съ слѣдующими, такъ какъ естественно полагать, что первый хазаръ-хаганъ былъ личность баснословная. Въ одной изъ этихъ легендъ могъ содержаться разсказъ о введеніи культа; введеніе это могло приписываться первому хазаръ-хагану; можетъ быть даже первый хазаръ-хаганъ назывался именемъ, похожимъ на Ундуръ-гэгенъ, и отсюда явился Андрей, ѣдущій къ хазаренамъ.

Я предполагаю, что объ этомъ первомъ хазаръ-хаганѣ было нѣсколько легендъ: 1) ему приписывалась отмѣна обычая умерщвлять стариковъ и введеніе новаго культа; отраженіе этого сюжета сохранилось въ разсказѣ о хожденіи апостола Андрея къ человѣкоядцамъ; 2) приносъ первой святыни и введеніе новаго культа. Послѣдній сюжетъ передавался различно:

а) Святыню несли два брата и не донесли; на пути она остановилась; это разсказъ о двухъ братьяхъ, изъ которыхъ старшій назывался Сартактай-Кэзэръ; святыня называлась Калмы; отголосокъ этой легенды уцѣлѣлъ въ долинѣ оз. Зайсана; она же была занесена на берега Волги и пріурочена къ горѣ Богдо (см. выше, стр. 172); имя Калмы являлось также въ версіяхъ Барса-Кильмесъ и Анъ-Долманъ, какъ это можно предполагать изъ сопоставленія со сказками, въ которыхъ встрѣчаются эти послѣднія формы; въ сахранившихся преданіяхъ и сказкахъ имена эти придаются или горѣ, которую братья несутъ, чтобы запрудить рѣку и произвести всемірное наводненіе (иногда, можетъ быть. придавался сюжету другой оборотъ: несли гору, чтобы заткнуть отверстіе, изъ котораго изливались воды, угрожавшія всемірнымъ наводненіемъ), или морскому чудовищу, которое лежитъ на днѣ морскомъ или у котораго все тѣло покрыто глазами (въ родѣ «морской пучины вокругомъ глаза», которую въ русской сказкѣ пинаетъ Буслаевъ) и одинъ глазъ посрединѣ— единственное уязвимое мѣсто.

б) Святыня не доходитъ до мѣста назначенія и останавливается на пути, иногда на перевалѣ черезъ гору, иногда на деревѣ— представленіе, по моей догадкѣ, вызванное Полярной звѣздой, неподвижно стоящей на вершинѣ неба. Эта тема была извѣстна въ южной Россіи и сохранилась подъ видомъ преданія объ Андреѣ Боголюбскомъ, которое приписываетъ этому князю похищеніе или увозъ «безъ отчаго повелѣнія» изъ Вышгорода иконы Божьей Матери (Владимирской). Подобно тому, какъ въ монгольскомъ преданіи Абатай затрудняется угадать, какую статую ему слѣдуетъ выбрать въ монастырѣ далай-ламы и надлежащее указаніе даетъ ему женщина, и Андрей Боголюбскій какъ будто бы тоже не зналъ, какъ выбрать нужную ему икону, и вывели его изъ затрудненія женщины. Когда Андрей везъ икону въ свое сѣверное княжество, конь подъ нимъ остановился въ одномъ мѣстѣ и далѣе не пошелъ; святыня не захотѣла двигаться далѣе, такъ что пришлось строить храмъ для помѣщенія святыни на этомъ самомъ мѣстѣ, получившемъ послѣ событія названіе Боголюбово *).

---

*) Въ своей книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 222, я указалъ на сходство двухъ легендъ: монгольской объ Абатаѣ и тибетской о Шан-

Имя Ундуръ-гэгенъ находится въ нѣкоторыхъ варіантахъ монгольскаго преданія объ Абатаѣ; такъ называется лама, котораго далай-лама даетъ Абатаю для первыхъ уроковъ въ ученіи Будды; Ундуръ-гэгенъ это первый учитель буддизма въ Монголіи, какъ Андрей первый проповѣдникъ христіанства вокругъ береговъ Чернаго моря. Если въ самомъ дѣлѣ христіанское имя Андрей въ этомъ преданіи стоитъ на мѣстѣ прежняго ордынскаго Ундуръ. и если была ордынская или хазарская легенда о томъ, что Ундуръ приносилъ какую-то святыню, то въ русско-христіанскомъ преданіи эта святыня замѣщена Владимирской иконой Божіей Матери, что можетъ быть принято за указаніе на существованіе въ этомъ мѣстѣ легенды какой-то старой формы, похожей на имя Владимиръ; русскія былины знаютъ женскій персонажъ Владимирка или Латымирка. Въ другой южнорусской легендѣ имя Владимиръ присвоено приносителю святыни; князь Владимиръ приноситъ изъ Корсуня мощи Климента. Сравнительно съ монгольскимъ преданіемъ имя Ундуръ въ предполагаемой хазарской редакціи нашло другое примѣненіе; въ монгольскомъ это доставляемый въ край персонажъ, въ хазарской редакціи это былъ доставитель.

в) Приносъ святыни иногда сопровождается проявленіемъ бога въ славѣ или въ его настоящемъ божескомъ видѣ, не замаскированномъ человѣческою плотью. Въ Чахарской землѣ, въ Монголіи, есть храмъ, который называется храмомъ бога Махагала съ телѣгой. Легенда эта была уже разсказана выше. Хара-Балданъ, возвращаясь изъ Тибета въ Монголію, на свою родину,

---

тиварманѣ. Шантиварманъ долженъ доставить на свою родину бога Авалокитешвару; богъ нейдетъ сейчасъ, но обѣщаетъ явиться вслѣдъ за посломъ, подобно тому, какъ далай-лама отказывается дать Абатаю проповѣдника теперь же, но онъ пришлетъ его потомъ; дѣйствительно, въ концѣ путешествія Шантивармана Авалокитешвара явился на деревѣ; вслѣдствіе несоблюденія Шантиварманомъ данной ему заповѣди, богъ явился раньше, чѣмъ посолъ дошелъ до дому; это легенда о недонесенномъ до мѣста святынѣ; Ундуръ-гэгенъ также явился, когда Абатай вернулся на родину; въ одномъ варіантѣ этотъ учитель явился на облакахъ, которыя замѣнили дерево тибетской легенды. Изъ сопоставленія съ тибетской легендой выходитъ, что Ундуръ-гэгенъ это богъ, обѣщавшій притти, но явившійся (на высотѣ) прежде, чѣмъ Абатай достигъ своей родины.

ıугу, который его провожалъ до извѣстнаго пункта
иться въ своемъ подлинномъ видѣ, такъ какъ онъ
ъ, что тотъ сопутствовалъ ему не въ настоящемъ
дѣ. Слуга предупредилъ Хара-Балдана, что видъ его
ıашенъ; не смотря на это предупрежденіе, хотя богъ
ь значительномъ отдаленіи, на горизонтѣ, Хара-балданъ
, испуганъ страшнымъ видомъ, что перепуталъ фразу,
ıу слѣдовало во время видѣнія сказать *), и вслѣдствіе
женіе лика бога явилось не тамъ, гдѣ бы слѣдовало
на которомъ явился ликъ бога сдѣлался вдругъ такъ
:о телѣгу, въ которой онъ лежалъ, не могли сдвинуть
такъ что пришлось построить храмъ на этомъ мѣстѣ
зія отяжелѣвшаго платка, въ родѣ того, какъ Андрей
ій долженъ былъ построить храмъ на дорогѣ для Вла-
Божьей Матери.

пріостановленномъ движеніи бога или о недонесенной
ıаспространена въ ордынскомъ фольклорѣ; извѣстные
и этого рода перечислены мною въ моей книгѣ Танг.-
на Китая, II, 117; изъ нихъ я здѣсь напомню только
ıалокитешварѣ (или Арья-Бало) и о погребальной ко-
Чингисъ-хана (см. выше стр. 433; Алтанъ-Тобчи, 146).
ь о приносѣ святыни не всегда, конечно, сопровож-
мой о проявленіи бога въ славѣ, и въ свою очередь
цняя тема передается иногда независимо отъ разсказа
святыни. Такъ, наприм., я записалъ тангутскій раз-
роявленіи бога Тамчина. Богъ Тамчинъ-чойчжалъ **),

ıтаѣ встрѣчаются металлическія зеркала съ изображеніемъ
-Бало, т.-е. благотворной формы грознаго Махагала. Одна
ıихъ зеркалъ гладко отшлифована, на другой находится рель-
ıраженіе многорукаго сидящаго бога, представленнаго съ
ıидите его затылокъ и спину, хотите узнать, какой видъ
гъ спереди, оборачиваете дискъ и видите только гладкую
ь, которая рѣжетъ вамъ глаза, если на нее падаетъ отвѣсно
ıа. Легенда о богѣ Махагала не говоритъ, въ какомъ поло-
представился Хара-Балдану,—обернувшись ли къ нему пе-
ı задомъ, тѣмъ не менѣе она можетъ быть истолкована въ
гѣ, что человѣческій глазъ только въ томъ случаѣ можетъ
ıдъ бога, когда онъ спускается за отдаленный горизонтъ.
ıносится Тамчинъ, Тамджинъ и Тамдинъ; объ этомъ богѣ
ь XXVIII главѣ.

Тамдинъ.

подобно богу Махагалѣ, сопутствуетъ одному человѣку въ качествѣ слуги; онъ также данъ этому человѣку однимъ духовнымъ лицомъ, хотя и не далай-ламой, какъ въ предыдущей

ендѣ; разсказъ имѣетъ сходство съ талмудическимъ раз-
зомъ объ Асмодеѣ, именно съ разсказомъ о томъ, какъ
модей идетъ къ Соломону; одинъ эпизодъ въ этомъ раз-
зѣ — о человѣкѣ, который заказываетъ себѣ прочные баш-
и, хотя обреченъ умереть въ ближайшую ночь,—совершенно
ественъ съ эпизодомъ талмудическаго разсказа. Улыбки
го мнимаго слуги и разъясненія, сдѣланныя по поводу ихъ,
гавляютъ товарищей по каравану догадываться, что подъ
омъ слуги скрывается какой-то богъ; его просятъ обнаружить
ю божескую природу, и богъ Тамчинъ является въ своемъ
тоящемъ видѣ съ бычьей головой (Танг.-тиб. окраина Китая,
241). Талмудическій разсказъ также кончается просьбой Со-
она, обращенной къ Асмодею, проявить свою силу, т.-е.
ться въ полномъ своемъ могуществѣ; Асмодей ударилъ Соло-
а своимъ крыломъ и забросилъ его на край свѣта. Въ тан-
скомъ разсказѣ темы о приносѣ святыни нѣтъ, въ талмуди-
комъ слѣды ея еще существуютъ; Асмодей доставитель чудо-
ственнаго камня шамиръ.

Нѣтъ этой темы и въ монгольскомъ разсказѣ (Очерки с.-з.-
нг., IV, 259, вар. *и*) о томъ, какъ богдо-гэгенъ (я думаю, тутъ
разумѣвается первый богдо-гэгенъ, т.-е. Ундуръ-гэгенъ) вы-
заетъ бога Ерлика по просьбѣ Эдзенъ-хана, т.-е. китайскаго
ператора (или можетъ быть по просьбѣ Чингисъ-хана). По
итвѣ богдо-гэгена передъ Эдзенъ-ханомъ явилась огненная
ова бога Ерлика съ сердцемъ въ зубахъ, окруженная пламе-
ть (Ерликъ рисуется съ бычьей головой).

Этотъ послѣдній разсказъ можетъ быть подтверждаетъ мою
адку, что въ ордѣ была редакція, приписывавшая Ундуръ-
ену приносъ святыни въ край.

Въ апокрифическомъ разсказѣ о кинокефалѣ и апостолѣ
дреѣ я вижу отрывокъ изъ ордынской легенды объ Ундуръ-
енѣ, которая, я предполагаю, была составлена въ родѣ апо-
рифическаго разсказа; въ ордынскомъ фольклорѣ уцѣлѣлъ отъ
й легенды только одинъ отрывокъ объ Ундуръ-гэгенѣ, вызы-
ющемъ голову Ерлика, или, можетъ быть, правильнѣе будетъ
зать, пока намъ извѣстенъ изъ этой ордынской легенды
ько отрывокъ о головѣ Ерлика; можетъ быть дальнѣйшими
ысками въ ордынскомъ фольклорѣ легенда откроется въ болѣе

полномъ видѣ; въ этомъ полномъ видѣ ее можно представить построенною по тому же плану, какъ и христіанская апокрифическая легенда, но она могла отклоняться отъ нея въ изображеніи подробностей; такъ, эпизодъ о кинокефалѣ, который сдернулъ съ себя покрывало и явился въ видѣ страшилища, какимъ былъ до укрощенія, по моему мнѣнію, отвѣчаетъ монгольскому разсказу объ Ундурѣ, вызывающемъ голову Ерлика въ пламени передъ глазами Эдзенъ-хана, но вмѣсто кипокефала, живаго существа, здѣсь явилась одна голова Ерлика; такая замѣна должна была повліять на содержаніе легенды; вся исторія кинокефала, разсказъ объ его укрощеніи и пр. такой замѣной должны были упразднитъся.

Мнѣ кажется, что легенда о двухъ братьяхъ, приносящихъ святыню (см. выше стр. 172), стоитъ въ родствѣ, хотя и въ отдаленномъ, съ повѣстью о Бэгэръ-Меджитѣ. Бэгэръ-Меджитъ и Шялъ могутъ быть приняты за братьевъ, такъ какъ зачаты отъ одной и той же муки; дѣтскіе годы они провели въ разлукѣ; Шялъ выросъ въ волчьей норѣ вмѣстѣ съ волчатами; впослѣдствіи Бэгэръ пріобрѣтаетъ Шяла; на пріобрѣтеніе святыни или чудеснаго предмета только намекъ; Бэгэръ вырѣзываетъ эрдени, «драгоцѣнность», изъ трупа, плывущаго по рѣкѣ (Очерки с.-з.-Монг., II. 154); въ бурятскомъ варіантѣ, т. е. въ сказкѣ «Анъ Богдоръ» (Оч. с.-з.-Монг., IV, 281, 282) эта эрдени имѣетъ способность доставить своему обладателю царскій тронъ. Во французскомъ романѣ Валентинъ и Орсонъ братья, дѣти одной матери; вскорѣ послѣ рожденія они были разлучены; младшій былъ унесенъ медвѣдицей въ берлогу и тамъ выросъ вмѣстѣ съ медвѣжатами, усвоилъ силу и нравъ звѣриные и не зналъ человѣческой рѣчи; за такую судьбу онъ получилъ имя Орсонъ отъ ourse, «медвѣдь»; это Шялъ монгольской сказки; впослѣдствіи Валентинъ, подобно Бэгэру, овладѣваетъ своимъ дикимъ братомъ. На той же схемѣ построена и апокрифическая легенда объ апостолахъ Хазаріи. На мѣстѣ Андрея и Варѳоломея въ языческой редакціи, вѣроятно, стояли братья въ родѣ Бэгэра и Шяла, въ родѣ Валентина и Орсона; въ легендѣ къ двумъ апостоламъ присоединенъ еще третій персонажъ—кинокефалъ; первоначально, вѣроятно, было всего два лица; Кинокефалъ и Варѳоломей, я думаю, одно и то же лицо. Андрей укрощаетъ Кинокефала: это Валентинъ

укрощаетъ своего дикаго брата Орсона; это Бэгэръ овладѣваетъ Шяломъ; въ первоначальной редакціи, можетъ быть, говорилось, что Андрей укрощалъ Варѳоломея. Андрей и Варѳоломей, идущіе въ хазары, это Бэгэръ и Шялъ, идущіе въ царство, составляющее удѣлъ Бэгэра и обнасилованное Ухырь-Бама-ханомъ, или царемъ шимнусовъ, т.-е. царемъ человѣкоядцемъ (по Арджи-Бурджи); Кинокефалъ, сорвавшій съ себя покрывало и съ остервенѣніемъ звѣря напавшій на хазаръ—это Бэгэръ (или Бикаръ-Мадзади), обратившійся въ сто яростныхъ львовъ (арслановъ); такъ я уже ранѣе высказался (на стр. 260), я полагаю, что Бэгэръ тутъ не на мѣстѣ; первоначально тутъ стоялъ Шялъ, которому приличнѣе эта звѣрообразная роль, какъ воспитаннику волчьей норы. Въ варіантѣ сказки о двухъ братьяхъ, послужившемъ ближайшимъ источникомъ для христіанскаго апокрифа, персонажъ, отвѣчающій Шялу, не назывался Шяломъ, а какимъ-то другимъ именемъ, которое замѣнилось именемъ Варѳоломей. Я догадываюсь, что тутъ стояло парное—Баръ-Долманъ; *баръ* по-монгольски „тигръ", то же, что тюркское *барсъ*; эта форма ходовая въ ордынскомъ фольклорѣ; есть парныя *баръ-убугунъ*, *барсенъ-убугунъ*—такъ называется онгонъ въ видѣ модели бубна; въ переводѣ баръ-убугунъ будетъ значить „медвѣдь старикъ". „Баръ" имѣетъ то же значеніе, какъ Орсонъ, Orson, ourse. Отсюда слѣдуетъ, что имена Христіанусъ, Христофоръ, которые получилъ кинокефалъ, могутъ быть объяснены при помощи ордынскаго фольклора; въ первой половинѣ этого имени можетъ скрываться ордынская форма орусъ или урусъ съ приставками въ началѣ иниціала *х* (ср. съ формой Хорису, см. выше стр. 303) и въ концѣ *та* (ср. осетинское Чиристи). Альфредъ Мори происхожденіе легенды о Христофорѣ выводитъ изъ имени; онъ думаетъ, что имя Христофоръ составлено параллельно имени Богоносецъ, которое придавалось нѣкоторымъ духовнымъ дѣятелямъ (напр. Игнатій Богоносецъ) въ отвлеченномъ смыслѣ, въ смыслѣ носителя ученія о Богѣ, но только было понято конкретно, а затѣмъ потребовалась легенда для объясненія, почему святой названъ христоносцемъ. Если это и было такъ, то все-таки термины богоносецъ и христоносецъ не имѣли никакого участія въ образованіи сюжета о Богѣ, котораго несли и который на пути отяжелѣлъ; сюжетъ этотъ существовалъ ранѣе

появленія этихъ терминовъ и притомъ до ихъ появленія уже могъ содержать въ себѣ имя, отвѣчавшее первой полов имени, стоящаго въ апокрифѣ. Легендаристъ ничего отъ не сочинялъ,—и сюжетъ и имя были готовы уже въ народн разсказѣ.

Вѣрны ли представленія Альфреда Мори о томъ, какъ о зовались параллели въ житіяхъ святыхъ? По его мнѣнію, гендаристы, начитавшись житій и принимаясь за составл новаго житія, приписывали новому святому дѣянія и чудес которыхъ они вычитали въ старыхъ житіяхъ. Были ли способны къ такой фальсификаціи, хотя бы и безсознатель и ими самими незамѣчаемой? Можетъ быть будетъ проще объясн повтореніе мотивовъ въ легендахъ тѣмъ, что уже въ народн преданіяхъ было много тожественныхъ сюжетовъ, а леген ристы только записывали ихъ.

Одну изъ рѣзкихъ параллелей представляетъ житіе Евстра Постника въ Кіевопечерскомъ патерикѣ (Яковлевъ, Древ христіанск. религіозн. сказанія. Варшава, 1875. стр. 116.). страданія и смерть представляютъ копію съ страданій Хрис Св. Евстратій, мощи котораго лежатъ въ кіевскихъ пещера пострадалъ въ Корсуни. Его *распяли на крестъ* корсунс *жиды*. Въ то время, когда онъ висѣлъ на крестѣ, ему бы *прободенъ копьемъ бокъ*. Слѣдуя воззрѣніямъ Альфреда Мо это нужно объяснить манерой средневѣкового легендариста ко ровать старыя житія, составляя новыя. Согласно съ этим объясняетъ г. Яковлевъ исторію легенды; онъ находитъ вѣроятнымъ, чтобы въ христіанскомъ городѣ было возмо распятіе христіанина; сдѣланное самой редакціей житія доп неніе, чтобы устранить недовѣріе къ разсказу, будто одинъ „ жидовъ“ крестился, сдѣланъ епархомъ, но втайнѣ остался гомъ христіанъ, не убѣждаетъ г. Яковлева и онъ видитъ исторіи св. Евстратія подражаніе евангельской легендѣ. Е ли можно ограничиться въ этомъ случаѣ однимъ простымъ дражаніемъ. Легенда о Евстратіи образовалась, вѣроятно, бо сложнымъ путемъ.

Христофоръ терпитъ мученія отъ царя Дагнуса; но царь казанъ; онъ ослѣпъ; онъ пускаетъ стрѣлу въ Христоф истекшей изъ раны кровью мажетъ глаза и снова получа

рѣніе. Въ этомъ разсказѣ опять какъ будто является пробо-
ненный бокъ. Корсунская легенда о св. Евстратіи можетъ быть
трывокъ изъ житія Христофора. Наша Голубиная книга смѣ-
шиваетъ гробъ папы Климента, брошеннаго въ Корсуни въ мо-
е, съ гробомъ Господнимъ; это какъ будто намекаетъ на то,
то въ Корсуни была какая-то легенда, подробности которой
авали поводъ смѣшивать корсунскій гробъ съ палестинскимъ;
ими подробностями могли быть распятіе на крестѣ и нанесеніе
аны распятому или, по крайней мѣрѣ, привязанному къ дереву.
Народнымъ преданіямъ такая тема не чужда; она между про-
имъ осѣла при имени Бальдура сѣверной миѳологіи. По при-
азанію царя Дагна воины стрѣляютъ въ Христофора съ пер-
аго часа до двѣнадцатаго, но стрѣлы останавливались въ воз-
ухѣ по бокамъ, не трогая тѣла (А. Н. Веселовскій, l. c., 198),—
цена, напоминающая исторію Бальдура.

Христофоръ переходитъ отъ одного лица къ другому, испы-
ывая, кто сильнѣе; кончается это тѣмъ, что одинъ отшельникъ
брекаетъ его на обязанность перевозчика. Нельзя не замѣтить
нѣшняго сходства этой фабулы съ исторіей кровосмѣсителя,
оторый переходитъ отъ одного отшельника къ другому, какъ
ы ища наиболѣе святого, но каждый отказывается указать
му способъ искупленія, отсылаетъ къ другому, болѣе святому;
аконецъ послѣдній отшельникъ назначаетъ ему покаянный
рудъ въ родѣ, напр., поливанія головней, т. е. хожденія по одной
орогѣ взадъ и впередъ. Если подъ этой эпической оболочкой
одразумѣвается какое-то явленіе природы, то легенда о Хри-
тофорѣ какъ будто тому явленію придала другой смыслъ. Преж-
ее имя Христофора „Порокъ“ или „Отверженный“ намекаетъ
а типъ не столько песиглавца, сколько грѣшника. Въ монголо-
ибетскихъ легендахъ тема о кающемся грѣшникѣ прикрѣплена
ъ богу Майдари. Это былъ сначала или людоѣдъ, или мясникъ.
Історія обыкновенно кончается тѣмъ, что искренно раскаяв-
ійся грѣшникъ возносится на небо въ образѣ бога Майдари *).

*) Майдари—чакравартинъ будущаго періода или будущій Будда,
адычество котораго наступитъ, когда кончится срокъ ученію Будды
астоящаго. Ламаисты ожидаютъ наступленія царства Майдари; въ его
еріодъ люди будутъ высокаго роста. Послѣднее повѣріе можетъ быть
бязано обычаю ламъ—изображать Майдари всегда въ выдающихся

Покаянный трудъ въ этихъ легендахъ отсутствуетъ, но есть одна легенда, въ которой можно видѣть сходный замыселъ. Одинъ лама ставитъ своей задачей увидѣть бога Майдари, въ родѣ того, какъ Христофоръ хочетъ увидѣть Христа. Онъ удаляется въ пещеру и подвижничаетъ три года; отчаявшись въ успѣхѣ, оставляетъ подвигъ, идетъ въ міръ, но натыкается на примѣръ терпѣнія, чувствуетъ себя пристыженнымъ и возвращается къ подвигу. Такъ онъ нѣсколько разъ малодушничаетъ, но всякій разъ новый примѣръ терпѣнія убѣждаетъ его вновь начать подвигъ. Наконецъ онъ оставляетъ пещеру навсегда; встрѣчаетъ больную собаку и жалость, которую онъ проявилъ къ животному, имѣла послѣдствіемъ явленіе передъ нимъ бога, котораго онъ искалъ. Богъ повелѣлъ нести себя и отшельникъ понесъ его на загривкѣ, какъ, вѣроятно, Христофоръ несъ Христа. Въ варіантѣ этой легенды, который Дараната помѣстилъ въ своей Исторіи буддизма въ Тибетѣ (Васильевъ, Буддизмъ, III, 118), сказано, что, когда отшельникъ несъ бога черезъ селеніе, никто бога не видѣлъ; только какой-то бѣднякъ удостоился счастія увидѣть на спинѣ проходившаго отшельника „кончики ногъ“ бога.

Я закончу эту главу обзоромъ мелкихъ параллелей, которыя замѣчаются между западными легендами о кровосмѣсителѣ и восточнымъ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ. Сага о кровосмѣсителѣ

размѣрахъ, какъ другіе боги не изображаются. Статуя Майдари въ Ургѣ имѣетъ пять саженъ высоты. Этимъ Майдари совпадаетъ съ Христофоромъ, который также въ католическихъ церквахъ изображался гигантомъ (Alfred Maury, Croyances et légendes du moyen age, Paris, 1896, p. 146). Рубруквисъ разсказываетъ, что онъ видѣлъ въ Каракорумѣ идоловъ, изъ которыхъ un qui étoit aussi grande que nous faison le Sainte Christofle (Bergeron, Voyages en Asie, t. 1, p. 54); это, вѣроятно, была статуя Майдари. Въ одномъ варіантѣ народной легенды о трехъ спорящихъ богахъ также есть вознесеніе, но оно приписано не Майдари, а Бурхану-Бакши; вѣроятно, были варіанты этой легенды и такіе, которые приписывали вознесеніе богу Майдари, а не Бурхану-Бакши; въ томъ же видѣ, какъ эта легенда записана (см. выше стр. 370), она даетъ поученіе, котораго не ожидаешь, именно противоположное эпизоду о правдѣ и кривдѣ нашей Голубиной книги; коварный богъ поднимается на небо, а правдивый остается на землѣ, какъ будто кривда вознеслась на небо, а на землѣ осталась правда.

› трудомъ угадывается въ этомъ сказаніи, но она выступаетъ
нѣе при сравненіи съ западными легендами.

Изъ предыдущихъ страницъ мы уже знаемъ, что о Чингисъ-
нѣ передавалось, что онъ былъ брошенъ въ море—или въ
цикѣ вмѣстѣ съ матерью или одинъ въ бочкѣ (см. выше стр.
и 19). Такъ начинаются и нѣкоторыя легенды о кровосмѣ-
телѣ; въ малорусскихъ колядкахъ мать ввѣряетъ своего ре-
нка, будущаго кровосмѣсителя, волнамъ Дуная. Кровосмѣ-
тель легенды, которую записалъ по своей памяти Костома-
въ, опущенъ матерью въ море въ ковчежцѣ; Павелъ изъ Це-
реи тоже въ ковчегѣ (въ Журн. М. Н. Пр. 1869 г., іюль, стр.
2); Іуда, сынъ Рувима и Циборіи также (Костомаровъ, Ист.
ногр., т. I, стр. 313); Андрей Критскій на доскѣ, будущій
па Григорій въ колодицѣ (ibid., 310 и 311). Симеунъ въ южно-
авянскихъ пѣсняхъ спущенъ въ Дунай въ оловянномъ ящикѣ
., 315). Варіантъ о Симеунѣ, который начинается такъ: Царь
Янѣ воспитываетъ дѣвицу, хочетъ за себя взять, не хочетъ
за кого отдать; дѣвица родитъ сына, заливаетъ его въ оло-
и опускаетъ въ море (ib., 318),—напоминаетъ киргизское
еданіе объ Алтынъ-Белѣ, который свою красавицу дочь пря-
ть отъ людей подъ землю (см. выше, стр. 18), можетъ быть
же въ личномъ интересѣ.

Ящикъ, плавающій въ морѣ, опущенный ханской женой
тынъ-Беля, зацѣпили и выволокли на берегъ два брата—Дон-
гулъ и Тохтогулъ; Тохтогулъ усыновляетъ будущаго Чингиса
id.); младенца, будущаго папу Григорія, поймали два рыбака,
торые служили въ одномъ монастырѣ поставщиками рыбы; они
несли его къ епископу, который отдалъ ребенка на воспитаніе
ному изъ этихъ рыбаковъ (Simrock, Volksbücher, XII, Fr. a M.,
65, S. 85). У Тохтогула есть свои собственные сыновья; они
рекаютъ Чингиса въ безродности, называютъ его бастардомъ
. выше, стр. 33). Григорій на камнѣ однажды, играя, сильно
арилъ мячомъ сына рыбака, котораго считалъ своимъ братомъ;
бакъ говоритъ Григорію: Ты, бастардъ, обидѣлъ моего сына.
ть обиженнаго мальчика тоже упрекала Григорія въ томъ, что
ъ принесенъ моремъ въ бочкѣ (Simrock, l. c.). Въ юго-славянской
снѣ монахи играли, кидали камнями; Симеунъ дальше всѣхъ
нулъ; товарищи позавидовали ему и говорятъ: Нѣтъ у тебя

ни роду, ни племени; тебя нашелъ игуменъ въ ящикѣ (Костом ровъ, l. c.315). Упрекъ влечетъ за собой рѣшеніе юноши остави домъ своихъ воспитателей.

Чингисъ-ханъ идетъ войной на Шидургу-Тюльгуна, убивает его и женится на его вдовѣ. Выше уже сказано, что мож подозрѣвать родственныя отношенія между этими персонажам (см. выше стр. 311; Этногр. Обозр., кн. XIII—XIV, стр. 8); ж на Шидургу-Тюльгуна можетъ быть была мать Чингиса, а он самъ отецъ царевича.

Въ легендѣ, записанной Костомаровымъ (l. c. 298), юнош не будучи въ состояніи выносить оскорбленія отъ товарище которые завидовали его талантамъ и укоряли его неизвѣстны происхожденіемъ, ушелъ изъ монастыря и прибылъ въ город одного христіанскаго князя; тотъ посылаетъ его на сѣверъ, гд живетъ князь идолопоклонникъ, гонитъ христіанъ и моритъ их въ погребахъ. Юноша приходитъ въ языческій городъ; там праздникъ; христіане лежатъ, связанные, приготовленные к принесенію въ жертву идолу. Юноша разсѣкаетъ идола попо ламъ; разгнѣванный князь бѣжитъ наказать дерзкаго, но юнош отрубаетъ ему голову; христіане ликуютъ, княгиня выходитъ з юношу замужъ. Въ нѣмецкой народной книгѣ Григорій занесен вѣтромъ въ тотъ городъ, гдѣ его мать правила народомъ. За не посватался герцогъ Бургундскій (Burgund), она отказалась вы ти за него; Бургундъ обидѣлся и пошелъ на нее войной; войск герцогини разбито, но Григорій принимаетъ начальство над войскомъ, отрубаетъ голову самому Бургунду и женится н королевѣ, т. е. на своей матери. Въ южно-русскихъ колядках мать, спустившая сына въ Дунай, по прошествіи времени вно выходитъ на Дунай; тутъ выходитъ на берегъ во многихъ ва ріантахъ Донецъ, женится на женщинѣ и оказывается ея сы номъ (Антоновичъ и Драгомановъ, Истор. пѣсни малорусск. на рода, стр. 284).

Вдова Шидургу-Тюльгуна оскопляетъ Чингиса и сама тонет въ рѣкѣ, которая по ней получаетъ имя Хатунъ-голъ, Цариц рѣка. Въ нѣкоторыхъ западныхъ легендахъ мать-кровосмѣси тельница бросается въ рѣку Дунай. Въ нашихъ былинахъ Дуна мужское имя; въ параллель съ сказаніемъ о Хатунъ-голѣ ем слѣдовало бы быть женскимъ. Тутъ можетъ быть слѣдуетъ вклю-

чить въ сказаніе о Чингисъ-ханѣ разсказъ о Тамджинъ-ханѣ или о Нойонъ-хутухтѣ. Тамджинъ, убившій своего брата, садится въ оковахъ въ темной юртѣ съ закрытыми отверстіями и проводитъ въ этомъ мракѣ три года (Ганг.-Тиб. ок. Китая, II, 282).

Кровосмѣситель приходитъ или къ епископу или къ отшельнику, и тотъ обрекаетъ его на заточеніе. Въ легендѣ Костомарова (l. c., 307) отшельникъ велитъ грѣшнику построить храмину, «возложить на ней земляной холмъ и оставить только узкій входъ». Грѣшникъ своими руками сотворилъ храмину и насыпалъ надъ нею высокую могилу; отшельникъ заперъ его въ ней и ключи бросилъ въ Дунай. Андрей Критскій просидѣлъ въ темномъ колодезѣ тридцать три года.

Самъ себя зарывающій грѣшникъ напоминаетъ монгольскаго Эрхе-мергена, который зарылся въ землю. Преданіе не выдаетъ Эрхе за кровосмѣсителя, но есть косвенные на то намеки. Эрхе-мергенъ отрубаетъ себѣ большой палецъ; ту же казнь присуждаетъ монгольскій ханъ Бохаку, который, повидимому, совершилъ кровосмѣшеніе, какъ это я пытался доказать выше (стр. 325).

Мракъ темницы замѣнялся иногда другой карой. Въ русской легендѣ Рахъ-разбойникъ, виноватый въ связи съ кумой (особый видъ кровосмѣшенія), принужденъ поливать головни до тѣхъ поръ, пока онѣ не прорастутъ. Сидѣнье въ темнотѣ здѣсь замѣнено вѣчнымъ хожденіемъ по одной и той же дорогѣ взадъ и впередъ. Кончается подвигъ чудомъ: головни вырастаютъ кустами, которые покрываются цвѣтами (Садовниковъ, Сказки и пред. Самарск. края, 295 и 298). Въ южно-русской легендѣ Иванъ розбійникъ за свои прегрѣшенія получаетъ приказаніе бросить свою булаву въ гору; она застряла въ землю до половины; Иванъ долженъ поливать ее, носить воду на колѣнахъ. Изъ булавы выросла яблоня и дала плоды. Иванъ былъ взятъ въ отворившееся небо (Шейковскій, Бытъ Подолянъ, т. I, в. 2, Кіевъ, 1859, стр. 62). Та же схема, хотя и не мотивированная кровосмѣшеніемъ, въ легендѣ о Христофорѣ. Подобно тому, какъ Андрей Критскій переходитъ отъ одного отшельника къ другому, ищетъ, который изъ нихъ святѣе, который бы изъ нихъ могъ разрѣшить его грѣхъ, Христофоръ ищетъ человѣка, который сильнѣе (мотивъ ближе къ Еруслану Лазаревичу). По со-

вѣту одного отшельника онъ становится перевозчикомъ; онъ на себѣ переноситъ богомольцевъ черезъ рѣку. Посохъ Христофора, съ которымъ онъ бродилъ черезъ рѣку, прорастаетъ. Идея о неподвижномъ предметѣ здѣсь выражена въ проросшемъ деревѣ.

Въ монгольскомъ преданіи Нойонъ-хутухту, просидѣвъ три дня въ темной юртѣ въ черномъ одѣяніи, выходитъ оттуда въ желтомъ; черный цвѣтъ измѣнился въ *желтый*. Это становится понятнымъ послѣ сравненія съ легендами о кровосмѣсителѣ. Павелъ изъ Цезареи, заключенный въ пещеру, по истеченіи времени найденъ живымъ; его че свѣти като *слнце* (Ламанскій, въ Ж. М. Н. Пр., 1869, іюль, 112).

Иногда покаянный трудъ кончается тѣмъ, что разрѣшенный грѣшникъ мирно умираетъ и становится святымъ, т. е. переходитъ въ состояніе мощей; Иванъ розбійникъ возносится, какъ Майдари, на небо; но иногда прощеный грѣшникъ становится епископомъ. Андрей Критскій, просидѣвшій тридцать лѣтъ въ колодезѣ или погребѣ, потомъ въ теченіе тридцати лѣтъ былъ епископомъ на островѣ Критѣ. Григорій, который провелъ семнадцать лѣтъ на голомъ камнѣ (почему онъ и называется «Григорій на камнѣ»), былъ избранъ папой.

Подъ камнемъ здѣсь разумѣется скалистый островъ въ морѣ, на который Григорій былъ отвезенъ однимъ рыбакомъ. Павелъ изъ Цезареи былъ Іоанномъ Златоустымъ заточенъ въ морѣ въ пещеру, окруженную водой; внутри пещеры былъ мраморный столбъ; грѣшникъ былъ привязанъ средь столба съ окованными руками и ногами. Въ южно-славянской пѣснѣ Сава создалъ каменную башню и заключилъ въ нее Симеуна, а ключи бросилъ въ море; рыбаки поймали златоперую рыбу, поклонились ею Савѣ; въ рыбѣ нашлись ключи; отомкнули темницу, нашли Симеуна преставившимся и ставшимъ святымъ. Начали молиться и спрашивать, куда святой желаетъ. «Отошелъ онъ къ Вилендару въ церковь. Тамъ святой и почиваетъ въ красной вилендарской церкви». Сава конечно св. Савва Сербскій, мощи котораго въ аѳонскомъ монастырѣ Хиландарь *).

---

*) Значеніе имени Хиландарь неизвѣстно. Къ тому же монастырю пріурочена и легенда о св. Саввѣ сербскомъ. Это былъ сербскій принцъ, котораго родители готовили къ управленію государствомъ, но Савва

Глава XXII.

Гунтеръ и Гагенъ.

Зигфридъ и Брунигильда.—Елена Прекрасная въ русской сказкѣ.—Колтома и Буря-богатырь, укротители неистовой невѣсты.—Сученко-богатырь и Сухобродзенко.—Гнатъ-Булатъ и Бѣлый Полянинъ.—Гэгэнъ, укрощающій невѣсту.

Аѳанасьевъ указалъ на сходство одной русской сказки о Колтомѣ съ эпизодомъ изъ саги о Нибелунгахъ, именно съ эпизодомъ о Зигфридѣ, добывающемъ невѣсту для Гунтера, валькирію Брунигильду (Нар. русск. ск., 1897, т. I, стр. 349). Брунигильда дала зарокъ выйти замужъ только за того, кто превзойдетъ ее въ богатырствѣ; Гунтеръ ѣдетъ свататься за нее; Зигфридъ вызвался ему помочь, съ условіемъ, что Гунтеръ выдастъ за него свою сестру Кримгильду. Гунтеръ долженъ биться съ Брунигильдой, кидать копье и каменную глыбу; валькирія сильнѣе его, но его выручаетъ Зигфридъ, который, надѣвъ на себя шапку-невидимку, бросаетъ и копье и камень вмѣсто Гунтера. Брунигильда идетъ замужъ за Гунтера, но вечеромъ, когда

не хотѣлъ жениться и предавался чтенію духовныхъ книгъ. Чтобы отвлечь его отъ этихъ занятій и заинтересовать дѣлами управленія, родители поручили ему управленіе одной провинціи и окружили его молодыми людьми хорошихъ фамилій, съ которыми онъ могъ бы заниматься охотой. Но царевичъ (подобно принцу Сидхартѣ) бѣжалъ изъ Сербіи въ монастырь Хиландарь. Дворъ былъ смущенъ, родители плакали, народъ сочувствовалъ имъ; были сложены пѣсни, въ которыхъ описывалось бѣгство царевича. Одна такая пѣсня сохранилась въ памяти народа. Турецкій ага наѣзжаетъ въ домъ воеводы отдохнуть послѣ охоты и предлагаетъ воеводѣ породниться; ага обѣщаетъ отдать свою дочь за сына воеводы, если тотъ приметъ турецкую вѣру; воевода отказывается. Тогда люди аги силою берутъ сына воеводы и приводятъ къ агѣ; ага велитъ зарыть его въ землю до половины и стрѣлять въ него. Сынъ воеводы выскочилъ изъ ямы, убилъ агу, побѣжалъ прямо въ Хиландарь и посхимился. Это и есть св. Савва, досказываетъ пѣсня Jagic, Archiv für Sl. Phil. IV, 320). Сцена стрѣлянья можетъ напомнить другія: 1) какъ мары стрѣляютъ безъ вредныхъ послѣдствій въ Будду, 2) какъ калики въ русской былинѣ бьютъ закопаннаго въ землю Потыка, который оклеветанъ въ покражѣ чаши. Савву тоже обвиняли въ покражѣ пѣтуха, котораго ему подсунули въ мѣшокъ, въ томъ же родѣ, какъ чаша была подсунута Потоку (Гильфердингъ, Боснія Путевыя замѣтки, стр. 102).

новобрачные удалились въ свои покои, Брунгильда пристыдила слабосильнаго Гунтера; она связала его своимъ поясомъ, повѣсила на крюкъ и заставила провисѣть цѣлую ночь. Зигфридъ берется укротить валькирію; на слѣдующую ночь вмѣстѣ съ Гунтеромъ въ спальню входитъ и Зигфридъ. Брунгильда признала себя побѣжденною. Исторія кончается ссорой Брунгильды съ Кримгильдой, женой Зигфрида *), гибелью послѣдняго и местью Кримгильды.

Содержаніе русской сказки такое: Иванъ царевичъ сватается за Елену Прекрасную; ему помогаетъ его дядька Колтома (вар. Катома, Иванъ Голый). Елена Прекрасная соглашается выйти за Ивана царевича подъ условіемъ, если онъ докажетъ свою силу; онъ долженъ кинуть булаву, изрубить чугунный столбъ и пустить стрѣлу. Колтома зашелъ въ одну кузницу и увидѣлъ тамъ, двѣнадцать кузнецовъ бьютъ молотами человѣка за долги; Колтома *выкупилъ* бѣдняка и получилъ отъ него подарокъ, шапку-невидимку. Въ этой шапкѣ Колтома также выручаетъ царевича при испытаніи его силы, какъ Зигфридъ выручилъ Гунтера. Въ первую брачную ночь Елена Прекрасная положила руку на грудь Ивана царевича, онъ едва терпитъ подъ ея тяжестью. Чтобы усмирить богатыршу, Колтома долженъ былъ въ первыя три ночи замѣнить Ивана царевича.

Близкое сходство съ этой сказкой имѣетъ сказка озаглавленная у Аѳанасьева «Вѣщій сонъ» (№ 133, т. II, стр. 110). Царевичъ сватается за Елену Прекрасную; имени царевичу не дано; помогаетъ ему, т.-е. на мѣстѣ Колтомы стоитъ Иванъ, купеческій сынъ. Царевичъ нашелъ его привязаннымъ къ дереву и освободилъ или встрѣтилъ, когда его вели вѣшать, и *выкупилъ* **).

*) Кримгильда напомнила Брунгильдѣ, что ея первая ночь принадлежала не Гунтеру, а Зигфриду, и въ доказательство показала ея поясъ и перстень, взятые у нея тогда Зигфридомъ.

**) Отецъ хотѣлъ повѣсить сына за то, что тотъ отказался сказать ему, какой онъ видѣлъ сонъ. Такъ какъ Иванъ не хотѣлъ сказать этого и царевичу, то царевичъ приказалъ замуровать его въ каменный столбъ, но сестра царевича выпустила Ивана изъ столба. Этотъ Иванъ, выпущенный изъ столба и помогающій царевичу, напоминаетъ Пилигрима верхоянской сказки, котораго царь держалъ въ тюрьмѣ; царевичъ выпустилъ его и Пилигримъ оказываетъ царевичу услуги (Верхоянск. Сборн., Иркутскъ, 1890 г., стр. 268). Въ смоленской сказкѣ у Добровольскаго это имя въ формѣ Палугримъ.

ванъ, купечеекій сынъ, пріобрѣтаетъ три диковинки: коверъ молетъ, сапоги скороходы и шапку невидимку. Благодаря этимъ щамъ, ему удается исполнить вмѣсто царевича тѣ задачи, корыя задала Елена Прекрасная: къ ея башмаку онъ доставилъ кой же расшитый парный башмакъ, къ убранной жемчугомъ кѣ—такого же селезня и къ *тремъ золотымъ волосамъ*, кото-е она, слетавъ къ морю, выпросила у морского дѣда,—цѣлую ову этого дѣда. Задачи въ этой сказкѣ имѣютъ другой ха-ктеръ, чѣмъ въ предыдущей. Разрѣшеніе ихъ свидѣтельству-ь не о физической силѣ, а объ искусствѣ или вѣщемъ знаніи. ена тутъ не изображается богатыршей и замѣны мужа бога-ремъ въ первую ночь тутъ нѣтъ.

Замѣну въ первую ночь мы опять находимъ въ сказкѣ «Буря-атырь, коровій сынъ» (Аѳанас., т. I, № 76. стр. 154). Въ ой сказкѣ только послѣдній эпизодъ, разсказъ о сватовствѣ о первой ночи, роднитъ ее съ группой Зигфридовскихъ ска-къ; въ остальномъ содержаніе у сказки совершенно другое, похожее на предыдущія. Царица, кухарка и корова зачина-ъ отъ ухи изъ щуки (въ вар. изъ ерша, изъ рыбы прожира); ятся царевичъ, кухаревичъ и Буря-богатырь, коровій сынъ. лѣе слѣдуетъ разсказъ о боѣ Бури-богатыря съ тремя змѣями мосту въ то время, какъ братья спятъ. Убивши послѣдняго, ря-богатырь вмѣстѣ съ братьями убѣгаетъ, но съ дороги воз-ащается одинъ къ дому, въ которомъ живетъ мать убитыхъ ѣевъ, и *подслушиваетъ* разговоръ ея съ своими дочерьми. Изъ ъ разговора онъ узнаетъ, какія опасности предстоятъ имъ на атномъ пути, и принимаетъ необходимыя мѣры. Мать уби-хъ змѣевъ сама гонится за братьями; они добѣгаютъ до куз-цы, въ которой куютъ Кузьма и Демьянъ. Они куютъ плугъ, прягаютъ въ него змѣю и пашутъ на ней борозду до моря; сь змѣя пьетъ воду и лопается. Тутъ кончается первый зодъ сказки; до этого мѣста варіанты Иванъ Быковичъ анас., № 77, т. I, стр. 162), Сученко (Чубинскій, т. II, стр. 256, зка подъ № 69), Сучкинъ сынъ (Шейнъ, Матеріалы для ч. русск. насел. сѣв.-зап. края, т. II, въ Сборн. отд. русск. Акад. Наукъ, т. LVII, Спб., 1893, стр. 102) совершенно ны, но далѣе они болѣе или менѣе расходятся.

акъ, Буря-богатырь ѣдетъ въ индѣйское царство доставать

для царевича невѣсту, индѣйскую царевну. Царевна требует чтобы царевичъ принесъ такіе же *три золотые волоса,* как тѣ, которые она достала отъ морского дѣда; Буря-богатырь вы полняетъ эту задачу; царевна выходитъ замужъ за царевича кладетъ на него руку и начинаетъ его душить; тогда Буря-Б гатырь замѣняетъ царевича и укрощаетъ царевну. Царевна не названа по имени; но эти три волоса и замѣна въ первую ночь подсказываютъ, что это Елена Прекрасная.

Въ варіантѣ о Сученко второй эпизодъ имѣетъ совсѣмъ дру гое содержаніе. Сученко ѣдетъ къ Царолосу сватать его дочь за Цароноса; къ нему по дорогѣ набираются товарищи, одарен ные чудесными дарованіями, которыя потомъ сослужили служ бу, когда они прибыли къ Царолосу; въ числѣ испытаній, ко торымъ ихъ подвергъ Царолосъ, была и раскаленная лазня. Сходно съ этой сказкой заканчивается и сказка объ Иванѣ Быковичѣ; онъ ѣдетъ за невѣстой для чудо-юды съ шестью товарищами.

Особенное содержаніе у сказки Иванъ, крестьянскій сынъ (Аѳанас., т. I, № 78, стр. 167). Иванъ досталъ для царя диковиннаго коня, но его отнялъ у него Самъ съ перстъ, усы на семь верстъ. Ивану посовѣтовали стать даровымъ перевозчикомъ черезъ рѣку на три года; проходятъ три странника: Студенецъ, Обжора и Колдунъ; они становятся товарищами Ивана и идутъ вмѣстѣ съ нимъ искать пропажу. Самъ съ перстъ согласенъ отдать коня, но требуетъ, чтобы Иванъ досталъ для него дочь царя; Иванъ достаетъ при помощи трехъ товарищей; тутъ есть раскаленная баня, какъ въ предыдущей сказкѣ.

Во всѣхъ этихъ разсмотрѣнныхъ сказкахъ главное лицо (Колтома, Иванъ, купеческій сынъ, Буря-богатырь. Иванъ Быковичъ, Сученко) оказываетъ услуги царевичу: достаетъ для него невѣсту (въ варіантахъ для Цароноса, для чудовища Самъ съ перстъ), предотвращаетъ опасность, угрожающую царевичу, подслушиваетъ разговоръ, чтобы узнать, какія опасности готовятся ему.

Въ курской сказкѣ въ роли подобнаго покровителя выведена сучка-продучка (Труды курск. статист. комитета, 1863 г., т. I, стр. 520—523). Царскія дѣти, братъ и сестра, отсуленныя змію, идутъ къ нему и по дорогѣ одну за другою находятъ три избушки, въ каждой старуха; въ одной избушкѣ имъ подарили

сучку-продучку, въ другой—кобелька-ревунка, въ третьей—кобелька-сосунка. Сучка-продучка подслушиваетъ разговоръ царевны съ зміемъ, узнаетъ, что они хотятъ отравить царевича ядовитыми блинами, и предупреждаетъ царевича. Сестрѣ удалось, однако, навести на брата долгій сонъ, воткнувши ему въ голову булавку; сучка-продучка лижетъ голову царевича, булавка выпадаетъ и царевичъ пробуждается.

Такой службы не приписано главному лицу въ бѣлорусской сказкѣ у Шейна «Сучкинъ сынъ» (l. c., 102). Тутъ также три брата, зачатые отъ рыбной ухи: одинъ—царицей, другой—кухаркой и третій—сукой, но въ дальнѣйшемъ теченіи разсказъ отклоняется. Три брата находятъ въ полѣ пустую избу и поселяются въ ней; по очереди каждый день одинъ изъ братьевъ остается дома, другіе уходятъ. Каждый день въ избу является чудовище, Самъ Скокыцъ, борода зъ локыцъ, а носъ съ сажень; царевичъ и кухаркинъ сынъ избиты, но отъ Сучкина сына чудовищу самому достается. Затѣмъ братья спускаютъ Сучкина сына на ремняхъ въ подземный міръ, куда ушло чудовище, и, вытянувъ трехъ царевенъ, оставляютъ Сучкина сына въ подземномъ царствѣ; орелъ выноситъ его.

Въ этомъ видоизмѣненіи сказка о сынѣ суки или коровы приблизилась къ монгольской о Масангѣ (см. выше, стр. 67), которая помѣщена въ Шиддикöрѣ и варіантъ которой я записалъ въ сѣверо-западной Монголіи. Тутъ также главное лицо сынъ коровы; въ моей записи онъ называется Амынъ-Цаганъ-Бурекей *) или Цаганъ-Бюрю (Очерки с.-з. Монг., IV, 194). Только братьевъ у него нѣтъ; вмѣсто нихъ у него три товарища, которыхъ онъ находитъ по дорогѣ; съ ними онъ поселяется въ одномъ пустынномъ мѣстѣ; тутъ также поочередное карауленье дома; вмѣсто чудовища Самъ Скокыцъ старуха съ огромной ношей. Товарищи спускаютъ Бурекея въ подземный міръ и не вытягиваютъ назадъ; онъ выходитъ по дереву, которое вдругъ выросло.

Служебный характеръ главнаго лица мы еще разъ находимъ въ великорусской сказкѣ о Булатѣ малодцѣ (Аѳан., I, 224, сказка «Кощей безсмертный», № 93, вар. *c*) и въ молорусской о Сухоброд-

*) Амынъ—„ротъ“, цаганъ—„бѣлый“.

зенкѣ (Чубинскій, II, № 80, стр. 308), только чудеснаго происхожденія этому лицу здѣсь не приписывается. Булата царевичъ находитъ на базарѣ; его бьютъ за долги; царевичъ *выкупаетъ* его. Булатъ достаетъ для царевича Василису Кирбитьевну; Кощей уноситъ ее, но Булатъ возвращаетъ дѣвицу; потомъ онъ *подслушиваетъ* разговоръ двѣнадцати голубицъ, изъ котораго узнаетъ, что царевичу, по возвращеніи домой, угрожаетъ опасность отъ любимой собаки, любимаго коня и любимой коровы; кто про это разскажетъ, тотъ окаменѣетъ. Булатъ убиваетъ всѣхъ трехъ животныхъ, царевичъ велитъ казнить Булата, Булатъ объясняетъ свое поведеніе и каменѣетъ.

Въ малорусской сказкѣ лицо, отвѣчающее Булату, называется Гнатъ-Булатомъ, а царевичъ Иваномъ Сухобродзенко. Царевичъ отправляется освобождать Настасью Прекрасную, увезенную Бѣлымъ Поляниномъ (Паляниномъ), у котораго все бѣлое—и конь и хортъ, и у котораго есть слуга Гнатъ-Булатъ; Иванъ Сухобродзенко убиваетъ Бѣлаго Полянина и беретъ Настасью; вмѣстѣ съ нею онъ беретъ и слугу Гнатъ-Булата *). По сравненію съ сказка-

*) Малорусская сказка можетъ быть раздѣлена на двѣ части; въ первой содержится разсказъ о двухъ братьяхъ—Василѣ Сухобродзенкѣ и Иванѣ Сухобродзенкѣ; во второй—разсказъ о поѣздкѣ Ивана Сухобродзенка къ Бѣлому Полянину и возвращеніе съ слугой Гнатомъ. Первая часть не что иное, какъ тотъ эпизодъ изъ сказки объ Урусланѣ, въ которомъ описана встрѣча этого богатыря съ княземъ Иваномъ: Иванъ Сухобродзенко стоитъ на мѣстѣ Уруслана, Василь Сухобродзенко отвѣчаетъ князю Ивану; Василь семь лѣтъ бьется съ бабой; баба здѣсь замѣстила Ѳеодула Змѣя. Иванъ Сухобродзенко наѣзжаетъ на наметъ въ степи; въ немъ онъ находитъ спящаго богатыря Василя, подобно тому, какъ Урусланъ наѣхалъ на князя Ивана, тоже на спящаго; подобно Уруслану, Иванъ Сухобродзенко ставитъ своего коня подлѣ хозяйскаго коня и самъ ложится спать подлѣ спящаго богатыря; Василь пробуждается, подобно князю Ивану, сначала хочетъ убить гостя, но потомъ одумывается и будитъ его. Богатыри ѣдутъ драться, во время поединка открываютъ, что они родные братья, поединокъ прекращаютъ и оба ѣдутъ драться съ бабой. Иванъ Сухобродзенко отсѣкаетъ бабѣ задъ (вѣроятно нижнюю половину тѣла), баба (вѣроятно одна верхняя половина) утекаетъ въ нору. Иванъ Сухобродзенко спускается за ней слѣдомъ на канатѣ, убиваетъ бабу, ея дочку выноситъ на верхъ и отдаетъ за брата Василя. Когда Василь легъ отдыхать въ наметѣ со своею женой, она ему говоритъ, что у нея есть сестра Настасья Прекрасная, которая *краше ея,* но ее похитилъ Билий Палянинъ. Бесѣду

о коровьемъ или сучкиномъ сынѣ, въ Гнатъ-Булатѣ можно
озрѣвать брата царевича. Когда компанія возвращается въ
ъ царевича, Гнатъ-Булатъ *подслушиваетъ* разговоръ трехъ
уль, изъ котораго узнаетъ, что мать царевича не будетъ рада
возвращенію и будетъ стараться погубить его посредствомъ
витой сорочки и отравленнаго вина и, наконецъ, сама явится
покой царевича въ видѣ гадюки; кто объ этомъ разскажетъ,
ъ окаменѣетъ. Конецъ Гнатъ-Булата тотъ же, что и у Бу-
а въ сказкѣ у Аѳанасьева *).

Великорусскія, бѣлорусскія и малорусскія сказки даютъ рядъ
ородныхъ именъ: Сученко, Сучкинъ сынъ, Сухобродзенко,
ка-продучка; имена Сученко, Сучкинъ сынъ даны потому,
человѣкъ родился отъ суки; это въ томъ же родѣ, какъ
тіе, родившіеся отъ коровы или кобылы называются Коровій
ъ, Иванъ Кобылинъ сынъ. Но имя Сухобродзенко едва ли
исходитъ отъ суки. Правда Сухобродзенко не отвѣчаетъ преды-
щимъ персонажамъ, но едва ли это основаніе для того, чтобы
имя считать независимымъ отъ приведенныхъ выше. Можетъ
ть имена Гнатъ-Булатъ и Сухобродзенко обмѣнивались. Въ
ской сказкѣ сучка-продучка (не въ уменьшительной формѣ

подслушалъ Иванъ Сухобродзенко и отправляется разыскивать
аго Полянина. По дорогѣ онъ проѣзжаетъ поочередно три хатки,
каждой старуха; это вмѣсто трехъ дѣвицъ—Прондоры, Мендоры и
іи. Онѣ не знаютъ дороги къ Бѣлому Полянину, отсылаютъ бога-
ря одна къ другой, а послѣдняя посылаетъ его къ своему старшему
у; это, оказывается, св. Юрій; онъ собираетъ всѣхъ звѣрей; оказа-
ь, что дорогу знаетъ одна только кривая волчица, которая и указы-
тъ путь богатырю. Тотъ же эпизодъ въ сказкѣ № 96 у Аѳанасьева
I, № 96, стр. 241); вмѣсто Ивана Сухобродзенко Иванъ Царевичъ;
ый Полянинъ здѣсь занялъ мѣсто Василя Сухобродзенко; онъ
адцать лѣтъ воюетъ съ бабой ягой, золотою ногой. Кривая волчица
етъ Ивана Царевича; Бѣлый Полянинъ на *высокомъ* курганѣ въ шатрѣ
ъ спать на двѣнадцать дней; Иванъ Царевичъ ложится рядомъ;
обудившійся Бѣлый Полянинъ хочетъ зарубить его, но одумывается.
ѣмъ слѣдуютъ поединокъ и мировая; Иванъ Царевичъ спускается
ремнѣ въ подземное жилище бабы, достаетъ ея дочь и отдаетъ Бѣ-
у Полянину; она говоритъ Ивану Царевичу, что у царя Змѣя ко-
евна *краше ея;* Иванъ Царевичъ ѣдетъ добывать королевну.

*) Въ русскихъ былинахъ встрѣчаются имена: Игнатьище, Данило
атьевичъ, улица Игнатьевская.

сука продучка) играетъ роль, схожую съ Сученко и Сучкинымъ сыномъ, т. е. помогаетъ царевичу, предупреждаетъ объ опасности и пр., а имя ея составлено какъ будто изъ тѣхъ же корней, какъ и Сухобродзенко. Поэтому можно думать, что иногда не Гнатъ-Булатъ оказывалъ покровительство Сухобродзенкѣ, а Сухобродзенко помогалъ Гнатъ-Булату добыть невѣсту, предусматривалъ опасности, спасалъ Гната, и окаменѣвалъ, или въ другихъ версіяхъ проводилъ первую ночь съ невѣстой. Можетъ быть будетъ вѣрнѣе за формами Сухо-бродз-енко и сучка-прод-учка предположить какое-то варварское парное, первый членъ котораго искаженъ домышленіемъ,—откуда явились русскія формы сухо и сука; отъ послѣдней произошли Сученко и Сучкинъ сынъ; мать сука можетъ быть явилась на мѣстѣ коровы только подъ вліяніемъ имени.

Бѣлый Полянинъ въ великорусской сказкѣ у Аѳанасьева (№ 96) является на мѣстѣ князя Ивана сказки объ Ерусланѣ, на мѣстѣ Василя Сухобродзенки малорусской сказки у Чубинскаго. Богатыри Сухобродзенки дерутся; середи поединка они справляются другъ у друга объ именахъ, одинъ говоритъ: Я Иванъ Сухобродзенко, другой говоритъ: Я Василь Сухобродзенко; тогда одинъ изъ нихъ говоритъ: не будемъ болѣе драться, мы родные братья. Итакъ, мы имѣемъ въ этомъ эпизодѣ бой двухъ братьевъ—старшаго и младшаго; Василь Сухобродзенко старшій братъ; слѣдовательно и Бѣлый Полянинъ старшій братъ Ивана Царевича у Аѳанасьева и князь Иванъ старшій братъ Уруслана. Въ дюрбютской сказкѣ этому эпизоду будетъ соотвѣтствовать бой Иринъ-Сайна съ старшимъ братомъ Арсланомъ (см. выше стр. 290), который сторожитъ границу царства. Въ сказкѣ объ Ерусланѣ сторожемъ царства называется не князь Иванъ, а Ивашка Бѣлая Паляница или Ивашка Бѣлая Епанча. Повидимому, въ русской сказкѣ образъ распался на-двое. Паляница вѣроятно тоже, что Палянинъ; если мы отбросимъ русскія окончанія *инъ, ица*, то мы получимъ основу имени Палянъ. Въ малорусской сказкѣ у Чубинскаго Бѣлый Палянинъ—злое существо въ родѣ Кощея; онъ унесъ Настасью Прекрасную; Иванъ Сухобродзенко убиваетъ Бѣлаго Палянина и освобождаетъ Настасью Прекрасную. Въ сказкѣ о Булатъ-молодцѣ у Аѳанасьева онъ и замѣненъ Кащеемъ.

ıстасья Прекрасная, находившаяся въ неволѣ у Бѣлаго Па-
ша, должна была радоваться освобожденію; не было бы не-
чно, если бы сказка заставила ее сочувствовать или содѣй-
вать гибели Бѣлаго Палянина. Въ другихъ приведенныхъ
кахъ добываемая дѣвица не плѣнница, а родная дочь того
, въ домѣ котораго ее находятъ. Въ сказкѣ о Сученкѣ дочь
лоса и въ сказкѣ объ Иванѣ Быковичѣ царевна, золотые
и увозятся изъ дома отца; отецъ отдаетъ дочь не охотно,
ıется погубить искателя (между прочимъ въ раскаленной
), но его не убиваютъ; царевна пытается съ дороги убѣжать,
ослѣ нѣсколькихъ попытокъ примиряется съ своею участью.
ıе въ бѣлорусской сказкѣ у Шейна; Сучкинъ сынъ спу-
гся въ подземный міръ слѣдомъ за чудовищемъ Самъ Ско-
»; его дочь сама помогаетъ убить отца; она исполняетъ от-
кій приказъ наоборотъ: кадушку съ живой водой поставила
анѣ, гдѣ долженъ происходить поединокъ, налѣво, съ мер-
направо; отецъ ея окунулся въ мертвую воду и умеръ.
робѣгая приведенныя сказки, мы замѣчаемъ, что онѣ пред-
ачены прославить какое-то лицо сверхъестественнаго зача-
одаренное необыкновенной физической силой и вѣщимъ
іемъ. Почти во всѣхъ сказкахъ этотъ покровитель царе-
предусмотрительно подслушиваетъ чужой разговоръ; въ
хъ случаяхъ. какъ это разсказано о Бурѣ-богатырѣ или
нкѣ-богатырѣ, онъ обращается въ кошку, подъ этимъ ви-
, проникаетъ въ домъ змѣихи и подслушиваетъ ея раз-
ръ съ ея дочерьми; въ другомъ, какъ въ сказкѣ «Вѣщій
», Иванъ, купеческій сынъ, невидимый благодаря шапкѣ
димкѣ, подслушиваетъ приказанія, которыя отдаетъ Елена
красная и подсматриваетъ, что она дѣлаетъ; въ курской
кѣ Сучка-продучка подслушиваетъ коварный разговоръ се-
ı царевича съ змѣемъ, которые сговариваются отравить
вича ядовитыми блинами. Булатъ подслушиваетъ разговоръ
бей, а Гнатъ разговоръ зозуль. Сказка не знаетъ, гдѣ Бу-
, и Гнатъ пріобрѣли это пониманіе птичьяго языка. Тутъ
ıетъ быть выпалъ изъ сказки разсказъ въ родѣ того, какой
анился о Зигфридѣ; кровь убитаго змѣя можетъ быть по-
ı имъ на языкъ. Или можетъ быть этотъ дядька царевича
ился старой редакціей въ положеніе Шяла монгольской

сказки (см. выше, стр. 251). Къ послѣднему предположенію помываетъ сходство въ происхожденіи этого лица съ Шялом— Въ русской сказкѣ царица, кухарка и корова или сука зачинаютъ одновременно, потому что поѣли одной и той же ухто же и въ монгольской; царица въ гостяхъ у отшельника ѣла муки и зачала; ея служанка облизала чашку послѣ царцы *) и то же зачала; царица родила Бэгэръ-Меджита, служанка— Шяла. Этотъ послѣдній провелъ дѣтство въ волчьей норѣ выучился понимать языкъ волковъ, что ему пригодилось впослѣдствіи; онъ *подслушалъ* многозначительный разговоръ волковъ, который оказался полезнымъ для царевича, т.-е. для Бэгэра. Бэгэръ придумываетъ хитрость, чтобы овладѣть Шяломъ, и въ самомъ дѣлѣ овладѣваетъ имъ; затѣмъ Бэгэръ идетъ завоевывать свое царское наслѣдіе и беретъ Шяла съ собой Монгольская сказка не приписываетъ Шялу тѣхъ услугъ, какія русская приписываетъ Коровьему сыну и Сученкѣ. Я уже выше (стр. 258) говорилъ, что тутъ что-то кажется забыто; я думаю, что Бэгэръ возвращеніемъ отцовскаго трона былъ обязанъ Шялу. Монгольская сказка объясняетъ желаніе Бэгэра имѣть Шяла простымъ интересомъ къ диковинкѣ; его заинтересовалъ человѣкъ, понимающій языкъ волковъ; но, вѣроятно, первоначально это было не такъ. Пріобрѣтеніе Шяла было нужно потому, что онъ одинъ только могъ помочь Бэгэру убить насильника Бама-хана; съ этою цѣлью Шялъ и сопутствовалъ Бэгэру въ его предпріятіи противъ Бама-хана. Словомъ, роль Шяла была та же, что у Бури-богатыря, Коровьяго сына или у Сученки, и русскія сказки еще болѣе убѣждаютъ въ вѣрности высказаннаго выше (стр. 258) предположенія, что роль Шяла первоначально не была такая бездѣятельная, какою она представлена въ монгольской сказкѣ.

Сага о Нибелунгахъ кончается разсказомъ о страшной мести Кримгильды за смерть ея мужа Зигфрида. Въ главѣ II указано

*) Монгольская вѣжливость требуетъ, чтобы гость возвратилъ хозяйкѣ чистую чашку. Человѣкъ, не имѣющій слуги, находясь въ гостяхъ, самъ облизываетъ чашку; послѣ богатаго облизываетъ его слуга. У Аѳанасьева въ сказкѣ «Иванъ Быковичъ» № 77 (т. I, стр. 162) царица рыбу съѣла, а «кухарка посуду подлизала» и родила Ивана—кухаркина сына.

на нѣкоторыя параллели къ сказаніямъ о Чингисъ-ханѣ, которыя замѣчаются въ преданіяхъ объ Аттилѣ; подобно тому, какъ подлѣ Аттилы мы имѣетъ мстительницу въ лицѣ Кримгильды или Гудруны, такъ и подлѣ Чингисъ-хана есть женщина, которая жестоко мститъ за своего мужа (Шидургу-Тюльгуна). Выше, въ предыдущей главѣ (стр. 515), были отмѣчены факты, заставляющіе подозрѣвать связь, существовавшую въ представленіяхъ о Чингисъ-ханѣ съ одной стороны и объ Ундуръ-гэгенѣ съ другой. Въ виду сходства сказаній объ Аттилѣ и Чингисъ-ханѣ, за которымъ можетъ быть скрывается и генетическое родство, не будетъ, мнѣ кажется, неумѣстнымъ и не заслуживающимъ разсмотрѣнія и отвѣта такой вопросъ: нѣтъ ли чего общаго между монгольскимъ Ундуръ-гэгеномъ и нѣмецкими именами Гунтеръ и Гагенъ? Не имѣемъ ли мы въ этихъ послѣднихъ разбившееся на два отдѣльныхъ имени парное монгольское? Можетъ быть предположеніемъ подобной связи объяснилось бы нижеслѣдующее совпаденіе одной ламайской легенды съ послѣднимъ эпизодомъ разобранныхъ здѣсь сказокъ.

Однажды къ богдо-гэгену, т.-е. ургинскому хутухтѣ (богдо-гэгены считаются позднѣйшими воплощеніями Ундуръ-гэгена) пришелъ Хухенъ-хутухта и сталъ просить у него благословенія жениться. Получивъ благословеніе, Хухенъ-хутухта отправился въ путь съ многочисленной свитой. Разбивъ въ одномъ мѣстѣ станъ, хутухта объявилъ, что сюда прибудетъ его невѣста и приказалъ приготовить свадебное угощеніе, вино и кумысъ. На другой день явился караванъ съ невѣстой, красивой дѣвицей, убранной серебромъ, золотомъ и кораллами. Хутухта помогъ дѣвицѣ сойти съ лошади, ввелъ ее въ свою юрту, а сопровождавшимъ его слугамъ запретилъ слѣдовать за собою, но одинъ изъ его слугъ, снявъ сапоги, потихоньку подошелъ къ юртѣ и сталъ смотрѣть въ небольшое отверстіе. Хутухта сначала пилъ вино и угощалъ невѣсту, потомъ они стали бороться и хутухта уронилъ дѣвицу на постель; они такъ долго и сильно боролись, что изломали всю юрту и очутились подъ открытымъ небомъ, но и послѣ того они продолжали бороться до тѣхъ поръ, пока, послѣ молитвы хутухты къ богдо-гэгену, не раздался съ неба громъ; хутухта отряхнулъ съ себя пыль; дѣвица была убита. Тогда всѣ узнали, что это была шульмусъ (нечистая

сила). Чтобы заманить ее къ себѣ обманомъ и убить ее, хутута притворился ея женихомъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 263).

Подъ именемъ Ундуръ-гэгенъ, какъ это было уже сказано, подразумѣвается первый богдо-гэгенъ; въ легендахъ онъ можетъ являться подъ именемъ богдо-гэгена, безъ члена Ундуръ, т. е. безъ указанія, что это первый богдо-гэгенъ; поэтому въ легендахъ, упоминающихъ богдо-гэгена, можно подозрѣвать разсказы объ Ундуръ-гэгенѣ. Въ разсказанной сейчасъ легендѣ богдо-гэгенъ стоитъ на мѣстѣ какого-то бога, убивающаго громомъ, можетъ быть на мѣстѣ Хормусты *). Если эту легенду принять за отрывокъ большого сказанія съ сюжетомъ въ родѣ приведенныхъ сказокъ, то можно подумать, что Хухенъ-хутухта стоялъ на мѣстѣ Колтомы или Бури-богатыря, и что легенда—не разсказъ о бракѣ, а разсказъ объ укрощеніи невѣсты съ демоническою натурой; эта невѣста предназначалась не тому, который съ нею боролся, а кому-то другому, можетъ быть Ундуръ-гэгену. Если бы такое предположеніе подтвердилось, то Ундуръ-гэгенъ отвѣтилъ бы Гунтеру нѣмецкой саги **).

Въ разныхъ мѣстахъ этой книги я проводилъ мысль о тожествѣ персонажей Бэгэра, Гэсэра и Хасара. О совпаденіяхъ сказки о Бэгэръ-Меджитѣ съ сказками о Коровьемъ сынѣ и Сученкѣ-богатырѣ уже сказано выше; въ сказкѣ о Бэгэрѣ роль Шяла обезцвѣчена и потому въ ней исчезъ братъ, помощникъ въ сватовствѣ. Нѣтъ этой черты и въ повѣсти о Гэсэрѣ. Она находится только при имени Хасаръ; это братъ Чингиса, одаренный необыкновенною силой; онъ помогаетъ Чингису въ пріобрѣтеніи женщины, которую они вдвоемъ отнимаютъ у Шидургу-Тюльгуна (въ этомъ же эпизодѣ является и женщина мститель-

*) Хормуста монгольскій Индра.

**) Кажется, легенда о борьбѣ съ невѣстой—шульмусомъ связывается и съ самимъ Ундуръ-гэгеномъ. Въ Ургѣ не вдалекѣ отъ дворца богдо-гэгена построена зала, или сарай, въ которой монахи упражняются, готовясь къ цаму, т. е. къ религіознымъ танцамъ; въ этой залѣ около одной стѣны устроено ложе; по преданію это было брачное ложе Ундуръ-гэгена; въ интересахъ вѣроученія Ундуръ-гэгенъ по своему провидѣнію нашелъ почему-то нужнымъ совершить кругъ мірской жизни; онъ снялъ духовное платье и вступилъ въ бракъ. Въ память объ этомъ въ этой залѣ разъ въ годъ совершается какой-то обрядъ или какое-то служеніе въ присутствіи богдо-гэгена.

ца, монгольская Кримгильда). Гэсэръ не отвѣчаетъ нѣмецму Зигфриду въ цѣломъ, но при немъ все-таки находится рядъ дѣльныхъ подробностей, напоминающихъ нѣмецкаго героя. гфридъ добылъ Horte, сокровище Фафнира; Гэсэръ тоже дователь сокровища или драгоцѣнностей „эрдени". Зигфридъ илъ змѣя, Гэсэръ тоже змѣеборецъ: онъ убилъ мангыса. гфридъ поразилъ чудовище изъ ямы, вырытой въ землѣ; сэръ также стрѣляетъ въ мангыса, скрываясь въ ямѣ подъ млей (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 25). Зигфридъ купается въ ови убитаго чудовища; жена Гэсэра совѣтуетъ ему выпить овь убитаго мангыса: онъ не будетъ бояться мороза, но Гэръ промѣшкалъ и жена успѣла помазать ему только темя и одошвы ногъ (ibid., 26). Неуязвимость тѣла Гэсэру не припиывается, но этотъ мотивъ все-таки уцѣлѣлъ въ повѣсти, тольо онъ перенесенъ на другой персонажъ, на „желѣзнаго" Асына, котораго все тѣло желѣзное, т. е. неуязвимое, за исключеіемъ горла (ibid., 21).

Глава XXIII.

Виргилій въ средневѣковой легендѣ.

Компаретти о волшебникѣ Виргиліи. — Распространеніе сказокъ о Плеядахъ Востокѣ и Западѣ. — Представленіе о Плеядахъ, какъ о змѣѣ и какъ о шамѣ. — Романъ Dolopathos. — Славяно-венгерскія повѣрія о Grabancijasjak'ахъ. — Верзино коло. — Монгольскія повѣрія о грозовомъ драконѣ. — казка о трехъ мудрыхъ братьяхъ, сыновьяхъ короля Серендиппо. — Романъ racles и монгольское преданіе о Бохакѣ. — Три гургулдайскихъ мудреца. — Salvatio Romae. — Исчезновеніе огня въ Римѣ.

Компаретти въ своемъ изслѣдованіи о средневѣковыхъ легенхъ о Виргиліи (Domenico Comparetti, Virgil in Mittelalter, aus em italien. übers. v. Hans Dütschke, Leipzig, 1875) объясняетъ оисхожденіе ихъ такимъ образомъ. Виргилій производилъ на амотныхъ людей сильное впечатлѣніе своимъ талантомъ и оими обширными знаніями; ему приписывали несвойственія обыкновенному смертному проницательность и изобрѣтальность ума; но необычайныя дѣйствія, которыя онъ совершалъ, объяснялись сначала не какимъ-нибудь вѣщимъ знаніемъ,

а просто знаніемъ законовъ природы. Мало-по-малу такое пониманіе, однако, уступало мѣсто другому, болѣе варварскому; стали думать, что онъ совершаетъ чудеса при помощи темныхъ духовъ, а не силою своего научнаго знанія. Въ Неаполѣ, гдѣ родина Виргилія, легенды о немъ чище, свободнѣе отъ обвиненій въ колдовствѣ; въ Римѣ онѣ уже не такъ чисты, но въ особенности легенда о Виргиліи захламостилась чертовщиной, когда она стала распространяться въ некультурныхъ, варварскихъ странахъ, какъ Франція, Германія и Англія *).

Этой остроумной гипотезѣ можно противупоставить другую. Именно.

Извѣстно, что Вергиліями римляне называли Плеяды **). Объ этомъ созвѣздіи еще въ доисторическое время разсказывали тѣ самые сюжеты, которые потомъ въ средніе вѣка оказались пріуроченными къ имени римскаго поэта. Поэтъ получилъ свое имя по обычаю давать дѣтямъ имена легендарныхъ героевъ; ученые не умѣютъ истолковать это имя, изъ чего слѣдуетъ, что оно архаическое. Сходство имени поэта съ именемъ созвѣздія Плеядъ, которое фигурировало въ легендахъ, должно было повести къ смѣшенію поэта съ героемъ этихъ легендъ, но пока помнили, что Плеяды называются Вергиліями, на поэта этихъ легендъ не переносили. Потомъ забыли, что Плеяды называются Вергиліями, а легенды, въ которыхъ говорится о Вергиліяхъ, сохранились. При этихъ условіяхъ могло происходить слѣдующее. Уроженецъ какого-нибудь захолустья изучаетъ въ школѣ Виргилія, а отъ населенія слышитъ разсказы о какомъ-то Вергиліи; такъ какъ всѣ забыли, что это Плеяды, то для него неизбѣжно заблужденіе; онъ могъ легко подумать, что дѣло идетъ о томъ же Виргиліи, о которомъ онъ слышитъ въ школѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторые изъ сюжетовъ или темъ, которые въ средніе вѣка были связаны съ именемъ римскаго поэта,

---

*) У d' Outremeuse'a въ его Myreur des histors Виргилій даже не итальянецъ; онъ сынъ короля Бугіи (Bugie) въ Ливіи, по имени Gorgilius'a (Comparetti, Virgil, 304).

**) Созвѣздіе могло въ однихъ случаяхъ представиться собраніемъ нѣсколькихъ лицъ, въ другихъ однимъ лицомъ и сообразно съ этимъ имя созвѣздія могло являться то въ формѣ множ., то въ формѣ единств. числа.

› сѣверно-азіатскихъ преданіяхъ соединены съ созвѣздіемъ леяды, которое по тюркски и имя сходное носитъ. Разныя ркскія племена называютъ его Ургялъ или Ульгяръ; эти рмы распространены по всему тюркскому міру—отъ казанской лги до якутской Лены. Форма Ургялъ записана только у утовъ*); но формы Ульгяръ и Уркяръ, отличающіяся только рестановкой или замѣной одного звука, распространяются отъ ршинъ Енисея до Кавказа. Въ бурятскихъ преданіяхъ встрѣется форма Ургилъ (имя горы); если это имѣетъ связь съ утскимъ именемъ Плеядъ, то оно можетъ свидѣтельствовать томъ, что якутская форма когда-то была болѣе распространа на западѣ, чѣмъ теперь.

Возраженія противъ возможности заимствованій съ отдаленго ордынскаго востока падаютъ въ виду нѣкоторыхъ ясныхъ идѣтельствъ о подобныхъ заимствованіяхъ. Сербская сказка Плеядахъ, напечатанная въ Архивѣ г. Ягича (Jagić, Archiv r slav. Phylologie, V, S. 36, № 46), повторяетъ почти во всей лости монгольскую сказку о Плеядахъ, записанную мною въ

---

*) Съ другимъ размѣщеніемъ согласныхъ записаны названія Плеядъ: урянхайцевъ—Ульгыръ (Очерки с.-з. Монг., II, 125), Ульхэръ (ib., IV,); у карагасовъ—Улюгеръ (Катановъ, Поѣздка къ карагасамъ, Спб., 5, стр. 11); у алтайцевъ Улкэръ (Вербицкій, Словарь алт. и аладагск. рѣчій. Казань, 1887, стр. 411); у чувашей—Ульгярь (Золотницкій, Чуваш. варь, 161); у крымскихъ татаръ—Улькэръ (Очерки с.-з. Монг, IV,); у татаръ-горцевъ у сѣв. подошвы Кавказа—Ликерлеръ; *леръ* ча- ща множ. ч., слѣд. въ единственномъ ч. Ликеръ (ibid.). Съ замѣной вукомъ *р*: у киргизъ—Уркеръ (Оч. с.-з. Монг., II, 124); у котоновъ въ . Монголіи—Уркоръ (ib., 125); у карагасовъ—Ыргаръ (Этн. Сборн., изд. р. Общ., IV, 14); у татаръ въ Закавказьи—Уркяръ. Встрѣчаются же названія съ опущеннымъ *р* послѣ начальнаго *у*: у урянхайцевъ— эръ (Очерки с.-з. Монг., II, 125; IV, 137); у сартовъ въ Хами— ырь (ухырь по монгольски „корова"); Катановъ приводитъ кара ское имя созвѣздія изъ 9 звѣздъ Угеръ, „Корова" безъ пріуро- ія къ Плеядамъ (Поѣздка къ карагас., стр. 51). По Левшину кир- ы даютъ Плеядамъ названіе или Аркаръ или Укаръ (Опис. кир.- іс. ордъ, III, 147); имя *аркаръ*, „каменный баранъ", то же, что мон- ьское *арали*, киргизы чаще придаютъ Оріону; они называютъ Учь-аркаръ, „три каменныхъ барана". Якутская загадка видитъ Плеядахъ семиглазаго оленя (Верхоянск. Сборникъ, Иркутскъ, ю, стр. 21).

сѣверо-восточномъ Тибетѣ (Тангуто-тиб. окраина Китая, II, 145—146) *).

Конечно по поводу сербской сказки можно сказать, что Балканскій полуостровъ издавна подвергался вліяніямъ и нашествіямъ кочевыхъ азіатскихъ ордъ и потому не удивительно, что сюда дошла монгольская сказка. Но другой сходный случай можно указать для Даніи, страны, довольно удаленной отъ мѣстъ, которыя подвергались постояннымъ нашествіямъ азіатскихъ ордъ **).

---

*) Въ сербской сказкѣ человѣкъ идетъ отыскивать унесенную царевну; ему помогаютъ пять драконовъ, изъ которыхъ одинъ умѣетъ построить башню, другой воровать, третій ловить, четвертый стрѣлять, пятый одаренъ необыкновеннымъ чутьемъ; благодаря этимъ способностямъ они возвращаютъ царевну, но начинаютъ спорить, кому изъ нихъ она принадлежитъ; мать солнца, къ которой они обратились за рѣшеніемъ, сказала, что всѣ они ея дѣти, и что царевна, освобожденная ими, ихъ сестра. Это семь звѣздъ, которыя называются Плеяды. Въ монгольской сказкѣ № 6 „Долонъ ельбичинъ" шесть товарищей идутъ спасать седьмого, который былъ брошенъ въ колодезь и заваленъ камнемъ. Одинъ изъ нихъ кузнецъ, другой плотникъ, третій художникъ, четвертый раздробитель камней, пятый шиншичи (соотвѣтствуетъ одаренному чутьемъ), шестой лѣкарь. Они воскрешаютъ товарища, дѣлаютъ деревянную птицу Гариди, и, летая на ней, освобождаютъ изъ плѣна жену товарища. Затѣмъ, какъ и въ сербской, между ними начинается споръ изъ-за женщины, который кончается тѣмъ, что они разрываютъ женщину на части. Шесть товарищей—это шесть звѣздъ Плеядъ. Въ другой монгольской сказкѣ, записанной въ Ордосѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, стр. 140—143, сказка № 4), шесть товарищей помогаютъ Аджинтай-мергенъ-хану выйти на свободу изъ ящика, въ который онъ былъ запертъ Боролтаемъ; товарищи также одарены спеціальными способностями, болѣе похожими на тѣ, которыми были одарены товарищи Джиртушлюка (см. выше стр. 61): одинъ слушаетъ подъ землей и на небѣ, другой выпиваетъ море, третій переставляетъ горы и пр. Кончается тѣмъ, что компанія всемеромъ нападаетъ на Боролтая, бросаетъ его въ яму и заваливаетъ камнемъ. Искусные товарищи отожествлены здѣсь не съ Плеядами, а съ семью звѣздами Большой Медвѣдицы.

**) Грундвигъ напечаталъ датскую сказку, представляющую варіантъ русской сказки о братьяхъ Семи Семіонахъ (Аѳанас., Нар. русск. сказки, М., 1897, т. I, № 84, стр. 188—196), а также бурятской сказки Долонъ Эбугутъ, „семь старцевъ" (Очерки с.-з. Монг., IV, 200), въ которыхъ также описываются семь чудесно одаренныхъ товарищей. Какъ

По киргизскому и монгольскому повѣрію Плеяды прежде бы-
на землѣ; киргизы говорятъ, что это былъ колоссальный
рвь, т. е. змѣй; одни преданія говорятъ, что отъ его пребы-
нія на землѣ здѣсь было очень жарко, по другимъ очень
лодно, отчего были большіе снѣга, голодъ и моръ на скотѣ;
этому животныя хотѣли убить это чудовище; за это дѣло
ялся верблюдъ (иногда лошадь); корова предупредила верблю-
и наступила на чудовище, но оно проскользнуло черезъ
сщепъ ея копыта и поднялось на небо; въ одномъ варіантѣ
азано, что чудовище подъ копытомъ коровы распалось на
есть частей, которыя и обратились въ шесть звѣздъ созвѣз-
і (Очерки с.-з. Монг., II, 125; IV, 203, 204). Тотъ же мотивъ
разился въ якутскомъ преданіи о первомъ и самомъ могу-
ственномъ шаманѣ Анъ-Аргылѣ; за его гордость богъ Аи-
нъ приказалъ сжечь этого шамана, но онъ состоялъ изъ
огихъ гадовъ и одна лягушка ускользнула изъ огня и под-
лась на вершину горъ (Извѣст. Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр.
ц., т. XV, №№ 3—4, стр. 64). Здѣсь такое же распаденіе
части, какъ и въ разсказѣ о Плеядахъ; небо здѣсь замѣнено
шиной горы; вмѣсто колоссальнаго червя или чудовища, въ
дѣ котораго очевидно представлялись Плеяды, въ якутскомъ
данія является шаманъ. Такая замѣна оправдывается сино-
ніей между древнѣйшимъ шаманомъ и летучимъ змѣемъ, на
цествованіе которой указывалось на предыдущихъ страни-
ъ. Разсказы о сжиганіи шамановъ по приказанію царя не-
ко можно слышать отъ алтайцевъ въ Алтаѣ, а также и отъ
ятъ. Здѣсь обыкновенно сжигается толпа шамановъ, запер-
въ юрту, но одинъ шаманъ, наиболѣе сильный и, можетъ
ть, единственно настоящій, вылетаетъ невредимо изъ огня *)

Бурятской сказкѣ, такъ и въ датской семь товарищей признаются
семи звѣздахъ Б. Медвѣдицы (Grundwig, Dänische Volksmärhen, üb.
-eo, Leipz., 1878, S. 110).

Въ большинствѣ моихъ записей этого преданія остается невреди-
ъ одинъ, но въ одномъ варіантѣ (стр. 290, вер. *a*) два, изъ кото-
ъ одинъ называется Газыръ-камъ; г-жей Швецовой у алтайцевъ
исанъ варіантъ, по которому изъ костра выходятъ невредимыми
шамана („Алтайск. калмыки", отд. оттискъ изъ XXI (?) кн. Запи-
ь Зап.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., стр. 7).

(Очерки с.-з. Монг., IV, 288—293). Подобныя преданія встрѣчаются и въ казанскомъ Поволжьѣ, но здѣсь сжигается въ огнѣ и вылетаетъ невредимо не шаманъ или колдунъ, а змѣй (см. выше стр. 408). Отъ этихъ дополненій связь якутскаго преданія о первомъ шаманѣ съ киргизскими и монгольскими повѣріями о Плеядахъ становится плотнѣе, и на имя шамана Аргылъ можно смотрѣть, какъ на искаженіе якутскаго и тунгусскаго имени Плеядъ (Юргяль, Ургöl). Плеяды представлялись подъ двумя образами: 1) въ образѣ огромнаго змѣя, который своимъ присутствіемъ производилъ мучительный жаръ или нестерпимую стужу *), и 2) въ образѣ могущественнаго шамана.

Въ Исторіи Монголовъ Рашидъ-Эддина (Труды Восточ. Отд. Археол. Общ., т. V, стр. 52) упоминается шаманъ Будуй-Джиркылъ, повидимому, легендарная личность; онъ былъ приглашенъ лѣчить ханскаго сына, но не вылѣчилъ и былъ убитъ, изъ-за чего началась междоусобица; разсказъ этотъ можно принять за версію разсказа о шаманѣ Даинъ-Тарханѣ или о шаманѣ Джерканатѣ, которые были также приглашаемы лѣчить царскаго сына (Очерки с.-з. Монгол., IV, 169 и 291). У того же Рашидъ-Эддина въ другомъ мѣстѣ (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., V, 23) упоминается лицо Игитъ-Иркылъ-ходжа; это визирь Огузъ-хана; онъ первый установилъ степныя церемоніи, или, какъ передаетъ лѣтопись Рашидъ-Эддина, онъ первый далъ поколѣніямъ тамги (знаки, тавры), ураны (военные кличи), онгоны (пенаты) и распредѣлилъ мясо (т.-е. установилъ правила раздачи мяса на пирахъ или собраніяхъ по старшинству родства).

Оріенталистъ Березинъ, переводившій Рашидъ-Эддина, думалъ, и, кажется, вѣрно, что этотъ визирь Огузъ-хана и шаманъ Будуй-Джиркылъ одно лицо. О визирѣ сказано, что онъ между прочимъ установилъ онгоны; это должно быть истолковано, какъ установленіе шаманскаго культа; иначе сказать, Иркылъ-

*) Плеяды видны только зимой; съ появленіемъ ихъ на небѣ начинаются морозы. Лѣтнее отсутствіе созвѣздія могло объясняться или какъ удаленіе его въ какую-то неизвѣстную даль или какъ нисхожденіе на землю и пребываніе на ней до осени; въ этомъ послѣднемъ случаѣ близостью созвѣздія къ землѣ приходилось объяснять лѣтніе жары.

былъ первый шаманъ, какъ и Аргылъ якутской ле-
*).

ы и гнусъ составляютъ вѣдомство шамана; темныя силы
венно представлять въ непріятныхъ формахъ змѣй,
ı жалящихъ мухъ и осъ. Поэтому шаманы рисуютъ на
, бубнахъ змѣй, жабъ, и ящерицъ; ихъ священные плащи
гъ увѣшаны жгутами и ремнями, которые должны изо-
ь змѣй. Происхожденіе гадовъ и гнуса трактуется раз-
или богатырь разсѣкаетъ тѣло чудовища, змѣя, злого
ря на мелкія части и онѣ превращаются въ гады и гнусъ;
ликъ, по окончаніи творенія міра втыкаетъ свой посохъ
лю и вынимаетъ, и изъ образовавшагося въ землѣ от-
ı вылазятъ гады и распространяются по всей землѣ
и с.-з. Монг., IV, 223). Ерликъ первый человѣкъ на землѣ
же сынъ творца земли; уже поэтому можно ожидать
іе ему первенствующей роли въ исторіи начала шаман-
и, въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторыя преданія приписываютъ
/ первые уроки камланья; по одному алтайскому преда-
рвый шаманъ на землѣ назывался Тянгара; когда одинъ
ехъ сыновей Намы или Яика (т.-е. творца міра) забо-
по внушенію Ерлика для его излѣченія былъ приглашенъ
ıа, котораго тотъ же Ерликъ научилъ и камланью (Вер-
, Алтайск. инородцы, стр. 103).

ı связью народныхъ представленій о гадахъ и о Плея-

о одному алтайскому преданію первый шаманъ назывался Джер-
ıъ (джерканатъ—„летучая мышь"). Джаячи-ханъ, т.-е. творецъ
ıзвалъ его лѣчить заболѣвшаго сына; шаманъ долженъ былъ
ıться къ Ерлику и остаться тамъ взамѣнъ царскаго сына, но
былъ такъ великодушенъ и осердившійся Джаячи-ханъ обратилъ
летучую мышь (Очерки с.-з. Монг., IV, 169). Это повѣріе о
цимости добровольной жертвы для выкупа души у Ерлика ле-
въ основѣ одного эпизода въ повѣсти о Гэсэрѣ. Когда Гэсэръ
ıъ, его жена Дзиргаланъ (Жиргаланъ) отправляется доброволь-
Мангытхаю (обжорливому чудовищу) и остается здѣсь до тѣхъ
ıока исцѣлившійся Гэсэръ не освобождаетъ ее изъ этого плѣна.
ю, что Мангытхаемъ въ этомъ разсказѣ замѣненъ Ерликъ, что
гѣ женщины Дзиргаланъ (жены Гэсэра) стоялъ раньше шаманъ
ланъ и что, наконецъ, имена Джиркылъ и Аргылъ, которыя
ıются въ преданіяхъ, какъ имена шамановъ, не что иное, какъ
ныя формы имени Дзиргаланъ.

дахъ, которыя на Западѣ назывались Вергиліями и на Востокѣ повидимому, представлялись между прочимъ въ видѣ шамана Аргыла, Иркыла, Джиркыла, можетъ быть объяснено пріуроченіе къ Виргилію разсказовъ о жабахъ и осахъ. Народное преданіе, сохраненное Johann'омъ von Salisbury (1160 г.), дѣлаетъ Виргилія министромъ при Маркелѣ, владѣльцѣ Неаполя; мудрый Виргилій по просьбѣ Маркела дѣлаетъ муху, которая истребляетъ другихъ мухъ; такимъ образомъ Неаполь былъ избавленъ отъ этого гнуса (Comparetti, Virgil, S. 230). Объ этой бронзовой мухѣ, сдѣланной Виргиліемъ, разсказываетъ также и Konrad von Querfurt въ письмѣ 1194 г. (ibid. 221). По другому преданію Виргилій избавляетъ городъ не отъ мухъ, а отъ змѣй; въ криптахъ Неаполя было много змѣй; Виргилій загналъ ихъ подъ такъ называемыя Porta Ferrea. Когда войска императора, осаждавшія Неаполь, пробили городскія стѣны, они не сразу рѣшились проходить подъ этими воротами, потому что боялись, какъ бы не вышли змѣи (ibid., 222). Тутъ Компаретти припоминаетъ еще одно преданіе о Виргиліи. Такъ какъ Везувій часто безпокоилъ жителей своими изверженіями, то Виргилій поставилъ статую съ натянутымъ лукомъ и Везувій замолчалъ; но одинъ крестьянинъ, удивленный тѣмъ, что человѣкъ такъ долго не спускаетъ тетивы, спустилъ ее. стрѣла попала въ край кратера и Везувій вновь началъ изверженія (ibid., 223). Когда въ Парижѣ удалили найденныя подъ Pont-Neuf бронзовую мышь и бронзовую змѣю, мыши и змѣи расплодились (ibid., 228). Подобныя оберегающія изображенія были и въ Византіи. Однажды Византія страдала отъ змѣй; Аполлоній Тіанскій поставилъ человѣческую статую и при ней орла съ змѣей въ когтяхъ, и змѣи исчезли. Аполлоній Тіанскій также оберегъ Византію и отъ мухъ. мошекъ и скорпіоновъ, сдѣлавъ золотую мошку и золотого скорпіона (ibid., 227).

Слѣдуя за Компаретти, усвоеніе всѣхъ этихъ мотивовъ о мухахъ и змѣяхъ Виргилію нужно объяснить предположеніемъ, что воображеніе среднихъ вѣковъ до такой степени было поражено образомъ человѣка съ такимъ выдающимся знаніемъ, какъ Виргилій, что стало приписывать ему и всѣ другія необыкновенныя проявленія таинственнаго знанія, въ родѣ византійскаго разсказа о скульптурѣ Аполлонія Тіанскаго; та-

ть образомъ построился образъ волшебника Виргилія, вла-
ующаго надъ гадами; это продуктъ компиляторскаго твор-
тва среднихъ вѣковъ. Но ознакомленіе съ народными по-
іями о Плеядахъ даетъ поводъ предпочесть другое объясненіе.
ими повѣріями уже дана фигура волшебника съ главными
робностями легенды; уже въ этихъ повѣріяхъ совмѣщены
дставленія о волшебникѣ и представленія о гадахъ. Вѣ-
тно народныя повѣрія о Плеядахъ, которыя еще и теперь
вутъ въ сѣверной Азіи, были распространены и въ Евро-
передавались въ соединеніи съ латинскимъ именемъ Пле-
ь — Вергиліи — и перешли на римскаго поэта. Бронзо-
й гадъ, съ удаленіемъ котораго съ мѣста, гдѣ онъ лежитъ,
и съ разрушеніемъ котораго происходитъ нашествіе гадовъ
страну, это тотъ же мотивъ, который мы находимъ и въ
ендѣ о посохѣ Ерлика и въ разсказахъ о нѣкоторыхъ ска-
тыхъ островахъ въ озерахъ, принимаемыхъ за каменныя
бки, замыкающія отверстія, ведущія къ подземнымъ водамъ;
лите такую пробку, и подземныя воды зальютъ землю; когда
ликъ выдернулъ посохъ изъ земли, изъ отверстія вышли
ы и разошлись по землѣ. Эти мотивы, какъ это было про-
ено на предыдущихъ страницахъ, принадлежатъ къ миѳу
лярной Звѣзды, но они усвоивались, повидимому, и Плея-
ъ; по якутскому повѣрію Плеяды—это отверстіе въ небѣ,
кнутое чѣмъ-то; когда этотъ небесный вешникъ оттыкается,
землю дуютъ гибельные вѣтры (Записки Вост.-Сиб. Отд.
ор. Общ. по этн., т. I, в. 3. стр. 138, 201; Извѣст. того же
дѣла, т. XIII, № 3, стр. 36). Это тотъ же мотивъ, какъ и
легендѣ о посохѣ Ерлика, только вмѣсто гадовъ вѣтры.
Виргилій выведенъ дѣйствующимъ лицомъ во французскомъ
анѣ Dolopathos, написанномъ въ XIII ст. Во времена Авгу-
жилъ Долопатосъ, король Сициліи; онъ послалъ своего сына
циніана въ Римъ къ Виргилію учиться; Виргилій обучилъ
всѣмъ наукамъ, особенно астрономіи. Жена Долопатоса
ерла, онъ женился на другой и послалъ за сыномъ. Вирги-
посредствомъ астрологіи открылъ, что ученику угрожаетъ
родительскомъ домѣ опасность и заказалъ юношѣ молчать,
а онъ самъ не позволитъ ему говорить. Царевичъ вернулся
отцу и не отвѣчаетъ на обращаемые къ нему вопросы. Ко-

ролева всѣ средства употребляла, чтобы заставить его говорить, но напрасно; она предложила ему свою любовь, но и тогда не встрѣтила съ его стороны отвѣта. Тогда она нажаловалась мужу, будто царевичъ хотѣлъ совершить надъ ней насиліе. Луциніанъ приговоренъ къ смерти, но явился мудрецъ и разсказомъ своимъ произвелъ такое впечатлѣніе, что казнь была отсрочена. Потомъ приходятъ другіе мудрецы, по одному въ день, и разсказываютъ исторіи, а на седьмой день приходитъ самъ Виргилій и разрѣшаетъ Луциніану говорить. Луциніанъ разоблачаетъ мачеху; королева заживо сожжена. Разсказъ доведенъ до смерти Долопатоса и Виргилія; является Христосъ, Луциніанъ крестится и умираетъ святымъ.

Компаретти (l. c., S. 201, 202) говоритъ, что это извѣстный романъ о семи мудрецахъ; въ европейскихъ образцахъ царевичъ отдается въ обученіе семи мудрецамъ; въ восточныхъ, во главѣ которыхъ стоитъ потерянная теперь книга о Синдибадѣ, онъ отдается Синдибаду. Можетъ быть, продолжаетъ Компаретти, монахъ Іоаннъ, которому приписывается написаніе романа «Dolopathos», только поставилъ Виргилія на мѣстѣ Синдибада

Нѣкоторыя соображенія могутъ, однако, подать поводъ думать что введеніе имени Виргилія совершилось въ очень раннихъ редакціяхъ этой сказки. Въ монгольскомъ сборникѣ «Шиддикёръ» царевичъ учится у семи волхвовъ; въ записи, сдѣланной мною съ устнаго разсказа, царевичъ отданъ въ обученіе къ Бурхану-бакши (монголы подъ этимъ именемъ разумѣютъ теперь Будду), у котораго есть семь волшебниковъ; у нихъ-то собственно царевичъ и учится волшебству (Очер. с.-з. Монг., IV, 198).

Число семь намекаетъ на звѣздный фольклоръ, въ которомъ это число очень сильно фигурируетъ. Обыкновенно семь звѣздъ подсчитывается въ созвѣздіи Большая Медвѣдица, почему она по-нѣмецки и называется Siebenstern или Siebengestirn, по-латински Septentriones, и т. д.; семь же звѣздъ иногда насчитывалось и въ Плеядахъ, почему и Плеяды нѣмцы называютъ Siebengestirn. Въ томъ же сборникѣ «Шиддикёръ» въ другой сказкѣ содержится болѣе ясное указаніе на звѣзды; главное лицо въ сказкѣ Масангъ отъ удара палки распадается на семь будгъ, (долонъ будда); такъ сказано въ переводѣ Гомбоева (Этногр-

ен., изд. Геогр. Общ., т. VI, стр. 27); въ моей записи оно
адается на семь частей, которыя становятся семью звѣзда-
Большой Медвѣдицы, по-монгольски Долонъ-бурханъ (Очерки
Монг., IV, 198). Если бы не было заявленія самой редак-
что это Большая Медвѣдица, можно было бы скорѣе при
ъ случаѣ вспомнить Плеяды, съ которыми, какъ видно изъ
ыдущихъ страницъ, былъ связанъ мотивъ распаденія тѣла
асти. Можетъ быть и въ семи волшебникахъ, у которыхъ
ся царевичъ, подразумѣваются семь звѣздъ или Большой
вѣдицы или Плеядъ. Такого отожествленія нужно ожидать,
сказки, входящія въ составъ сборника «Шиддикöръ», не
ставляютъ случайнаго совмѣщенія въ одной книгѣ, а объ-
ены тожествомъ персонажей; такой взглядъ на сборникъ
амомъ дѣлѣ легко напрашивается при изученіи его,—нѣко-
я главы, напримѣръ, мнѣ кажутся эпизодами изъ повѣсти
эсэрѣ.

ь индѣйской Панчатантрѣ царевичъ отданъ на воспитаніе
ецу Вишнусарману. Въ той же Панчатантрѣ Вишну встрѣ-
ся и еще разъ; ткачъ летаетъ къ своей любовницѣ на де-
нной птицѣ Гаруди, которую сдѣлалъ для него его пріятель
ъникъ; ткачъ выдаетъ себя своей любовницѣ за бога Вишну,
рый обыкновенно ѣздитъ на птицѣ Гаруди. Этотъ сюжетъ
и въ сборникѣ «Шиддикöръ», только съ тою разницей, что
гаютъ любовнику не одинъ плотникъ, а нѣсколько пріяте-
Варіантъ, записанный мною съ устнаго разсказа, видитъ
этихъ семи пріятеляхъ, или, какъ въ этомъ варіантѣ заяв-
, семи братьяхъ, семь звѣздъ Плеядъ. По-монгольски это
ѣздіе называется Мечинъ или Мышинъ (Мышинъ-дзурганъ,
сть мышиновъ»); это слово значитъ «обезьяна»; сомнитель-
чтобы монголы могли взять для созвѣздія имя животнаго,
рое въ ихъ странѣ не водится и съ которымъ они позна-
лись только въ позднѣйшее время, когда началось литера-
ое общеніе съ южными народами. Несомнѣнно, тутъ скры-
ся какое-то архаическое имя, можетъ быть арійское Вишну.
сли дѣйствительно Плеяды назывались именемъ этого бога,
въ Вишнусарманѣ, учителѣ царевича, можно видѣть так-
Плеяды.

ь «Шиддикöрѣ» товарищъ царевича украдкой подсматрива-

етъ за дѣйствіями семи волшебниковъ и научается ихъ волшебству, т. е. похищаетъ ихъ тайну; вскорѣ онъ обнаруживаетъ свое знаніе; семь волшебниковъ хотятъ его наказать за похищеніе ихъ тайны и гоняются за нимъ. Этотъ мотивъ также нѣсколько напоминаетъ звѣздный фольклоръ; по монгольскому повѣрію прежде въ Плеядахъ будто бы было не шесть, а семь звѣздъ; Большая Медвѣдица украла одну изъ звѣздъ у Плеядъ и у Плеядъ стало ихъ только шесть. Съ той поры Плеяды гоняются за Б. Медвѣдицей по небу, но не могутъ догнать (Очерки с.-з. Монг., IV, 193) *). Одинъ изъ алтайскихъ варіантовъ этой легенды служитъ переходомъ къ приведеннымъ выше легендамъ о Плеядахъ, преслѣдуемыхъ верблюдомъ и коровой. Плеяды были прежде курть-чулмусъ (червь-чортъ), находившійся на землѣ и много поѣдавшій людей и скота. Джетыганъ (Б. Медвѣдица) спустился на землю на конѣ, чтобы убить чудовище **); конь долженъ раздавить его копытомъ, но корова вмѣшательствомъ своимъ испортила дѣло; чудовище ускользнуло черезъ ея раздвоенное копыто; Джетыгану удалось изъ семи шулмусовъ, изъ которыхъ состоялъ противникъ, унести на небо только одного шулмуса; съ тѣхъ поръ Плеяды гоняются вѣчно за Джетыганомъ, а Джетыганъ убѣгаетъ отъ нихъ, заворотивъ голову (ibid., 194) ***).

*) По алтайскому преданію, записанному Вербицкимъ, у семи царей, Јетті-ганъ (т. е. у Большой Медвѣдицы), не было кашевара; они украли на эту должность у Улкера (т. е. у Плеядъ) одного человѣка, который и по настоящее время стоитъ отдѣльно въ хвостѣ Б. Медвѣдицы (не яркая, небольшая звѣзда). Послѣ такой непріятности Улкеръ и Јетті-ганъ сторонятся другъ отъ друга (Вербицкій, Слов. алт. и аладаг. нарѣч., 411).

**) Варіантъ, записанный мною на Чуѣ, начинается такъ: Джетыганъ (Б. Медвѣдица) и Укуръ-ганъ (Плеяды, буквально „Корова-царь") были прежде цари; Джетыганъ отобралъ у Укура одну звѣзду; это—маленькая звѣзда, которая видна въ томъ мѣстѣ, гдѣ начинается хвостъ Б. Медвѣдицы (Очерки с.-з. Монг., IV, 193, вар. *а*).

***) Очевидно, чудовище распалось на семь шулмусовъ въ то время, когда его прикрыло коровье копыто. Распаденіемъ же кончается соперничество Цзаду Рахи съ Урджянъ-Рембучи въ тангутской легендѣ. Урджянъ-Рембучи приготовилъ себѣ напитокъ, Цзаду Рахи влилъ въ него нечистой жидкости; Урджянъ-Рембучи бросился за нимъ вдогонку, кинулъ очиромъ и отъ этого удара Дзаду Рахи распался на

ссорѣ между Большой Медвѣдицей и Плеядами разсказы-
гъ и кавказскія легенды. По кабардинскому преданію одинъ
ь отправилъ своего ребенка въ каны (пріемыши) къ семи
ьямъ, т. е. къ семи звѣздамъ Б. Медвѣдицы; въ то время,
ъ его везли къ аталыкамъ, т. е. къ будущимъ воспитателямъ,
ды, Вагоба, напали и хотѣли убить ребенка, но семь брать-
подоспѣли и спасли мальчика (Очерки с.-з. Монг., IV, 714).
сокращенная схема романа Dolopathos. Въ осетинскомъ пре-
и противникомъ Б. Медвѣдицы является не созвѣздіе Плеяды,
олярная звѣзда. Семь братьевъ. т. е. семь звѣздъ Б. Мед-
щы, терпѣли притѣсненія отъ Ахсакъ-Тёмура, т. е. отъ По-
ой звѣзды. Они выпросили себѣ у Донбеттыра сына въ
мыши, думая, что Ахсакъ-Тёмуръ, боясь Донбеттыра, оста-
ъ ихъ въ покоѣ, но Ахсакъ-Тёмуръ убилъ мальчика. Съ тѣхъ
ъ братья начали ежедневно ходить за Ахсакъ-Тёмуромъ,
ы поймать его (ibid., 735).
ритикѣ можетъ показаться неосмотрительнымъ соединеніе
ыхъ изъ столь отдаленныхъ и этнографически столь разно-
ыхъ мѣстностей, какъ, съ одной стороны, Монголія, съ дру-
сѣверный Кавказъ; на самомъ дѣлѣ между этими мірами не
ітъ пропасти. Отъ центральной Монголіи до сѣвернаго Кав-
ı тянется непрерывный мостъ тюркскаго племени; вдоль юж-
границы Сибири, отъ границы Иркутской губерніи до Алтая,
ерывно живутъ сойоты и алтайцы; къ послѣднимъ примы-
гъ киргизы, тянутся на западѣ до Оренбурга и появляются
алеко отъ Волги; по Волгѣ живутъ казанскіе татары; на сѣвер-
ъ Кавказѣ кундровскіе татары, ногайцы и татары-горцы. Тюрки
и разнести однѣ и тѣ же легенды и повѣрія отъ Монголіи
Кавказа и навязать ихъ кавказскимъ горцамъ. Поэтому кав-
кія легенды могутъ служить дополненіемъ къ тѣмъ даннымъ

чу кусковъ (Танг.-тиб. окраина Тибета, II, 316); въ монгольскихъ
нтахъ этой легенды Раху распадается только на-двое. Разными
рами записаны слѣдующія варіаціи имени Раху: Арахи, Араху,
ко, Арахола, Арахалунъ (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 316);
ѣднія формы при переходѣ въ тюркскій должны дать: Аракола, Ара-
нъ. Тангутскій Дзаду-Рахи, распавшійся на куски, это якутскій
ылъ, который состоялъ изъ многихъ гадовъ; это или Плеяды или
Медвѣдица. Послѣдняя по-киргизски называется Джеты Каракше или
ты Каракъ.

изъ восточной орды, которыя уже употреблены для опоры гипотезы.

Если монгольскія и кавказскія легенды дѣйствительно могутъ быть приняты за первоначальные элементы сказки о семи мудрецахъ, если дѣйствительно подъ видомъ семи учителей волшебниковъ, иногда замѣнявшихся однимъ учителемъ, подразумѣвались семь звѣздъ Б. Медвѣдицы или Плеядъ, то имя Вергиліи или Вергилій, какъ имя этого послѣдняго созвѣздія, могло стоять въ сказкѣ «Долопатосъ» *) независимо отъ имени римскаго поэта.

Отраженія повѣрій о Плеядахъ можно видѣть и въ славяно-венгерскихъ повѣріяхъ о Garabonczás у венгровъ (у славянъ Grabancijaš diák), которыя г. Ягичъ находитъ стоящими въ связи съ средневѣковыми повѣріями о Виргиліи (Jagić, Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung, въ Jagi', Archiv für slavische Philologie, II B., Berlin, 1877 S. 437). У южныхъ славянъ, особенно у хорватовъ, еще недавно была распространена вѣра въ Grabanciaš ед., Grabancijasi мн. ч. (также Grabancijaš dijak), который производитъ всякія волшебства, особенно ненастье и градъ. Это было въ связи съ изгнаніемъ дракона, на которомъ этотъ волшебникъ могъ ѣздить; его воздушная поѣздка сопровождалась бурей и градомъ. Его звали также или чернокнижникомъ (Schwarzschüler) или ученикомъ тринадцатой школы. Дракона представляли или въ видѣ крылатой лошади, отъ полета которой происходятъ вѣтеръ и молнія, или въ видѣ крылатой ящерицы. Пока не отрастутъ крылья, существо это лежитъ въ большомъ болотѣ, въ глубокой грязи. Когда оно шевелится подъ землей, бываетъ землетрясеніе. Драконъ, лежа въ болотѣ, иногда высовываетъ изъ воды голову и если увидитъ вблизи скотъ или людей, притягиваетъ своимъ дыханіемъ и глотаетъ. По одному показанію драконъ чудовище съ 9 головами; онъ родился отъ одной женщины, которая, вопреки угрозамъ вилъ, посланныхъ на землю учить

---

*) Объясненіе этому имени даетъ самъ монахъ Іоаннъ, авторъ романа (стр. 203):

Por ce ot nom Dolopathos
Car il soufri trop en sa vie
De doleur et de tricherie.

й добру, вела себя безпутно; за это она наказана Богомъ: ыла обращена въ чудовище *) и обречена выводить подоб- ей дѣтей въ болотѣ. На этихъ ея потомкахъ долженъ ъ юноша, незнавшій женщинъ; онъ долженъ гонять дракона и убивать. Когда Богъ прогнѣвается на какую-нибудь страну, юсылаетъ туда дракона и люди должны отдавать ему въ у дѣтей, пока его не прогонитъ цѣломудренный юноша. Grabancijas dijak хочетъ прогнать дракона, онъ идетъ къ у болота и читаетъ книгу; драконъ высовываетъ голову юды, Grabancijas dijak кладетъ на него узду, садится на и уѣзжаетъ въ теплую арапскую землю, гдѣ убиваетъ дра- мясо его онъ продаетъ по дорогой цѣнѣ, потому что жи- той страны, страдающіе отъ жары, кладутъ кусочки этого въ ротъ: оно охлаждаетъ. По другому повѣрію Grabancijas етъ туда, гдѣ солнце всходитъ; онъ продаетъ тамъ не мясо, уру, потому что тамъ всѣ жители кладутъ кусочки кожи на себѣ подъ языкъ.

гомъ, какъ Grabancijas dijak научается волшебству, народ- сказанія говорятъ только, что онъ долженъ пройти, кромѣ дцати школъ, обычныхъ для всѣхъ остальныхъ студен- еще тринадцатую, въ которой обучаются сверхъестествен- Въ этой тринадцатой школѣ только двѣнадцать учени- да и изъ тѣхъ только тотъ становится Grabancijas омъ, которому учитель (вначалѣ вѣроятно дьяволъ, го- ъ г. Ягичъ) дастъ особую книгу. По одному варіанту ки (вѣроятно также въ числѣ 12) должны вращаться на ѣ, имѣющемъ тринадцать спицъ, при чемъ только тотъ вится Grabancijas dijak'омъ, который первый оттуда уле- Это колесо напоминаетъ г. Ягичу Glückscheibe, «колесо ія» нѣмецкихъ сказокъ. У Гримма (Grimm, Sagen, № 210) дцать парней встрѣтили дьявола, который предложилъ имъ о счастія, научающее предсказывать будущее и отыски- сокровище на землѣ; и здѣсь долженъ одинъ изъ двѣнад-

---

удовище имѣло стати: рыло свиньи, голову быка, уши осла, лапы , крылья летучей мыши съ когтями, тѣло лошади, хвостъ змѣи, вепря; ср. со статями верблюда въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, .

цати съ учителемъ о счастіи исчезнуть. Еще ближе у Гримма сага № 338, «die zwölf Johanese». Здѣсь двѣнадцать нѣмецкихъ учениковъ; удаленіе отъ кружка счастія совершается сходно съ сербскимъ разсказомъ. Это, говоритъ Ягичъ (S. 466), дѣлаетъ понятными слова Вука: сербы разсказываютъ, что нѣкоторые студенты, прошедши двѣнадцать школъ, отправляются на *врзино коло* (ихъ должно быть 12), чтобы тамъ докончить свое обученіе и производить заклинанія. Хорваты разсказывали Вуку, что близъ деревни Vrsiči есть гора, на вершинѣ которой есть мѣсто подъ именемъ Vrzino kolo, гдѣ вилы танцуютъ. Студентъ, который бывалъ на Врзиномъ колѣ, называется, говоритъ Вукъ, Grabancijas; онъ обращается съ духами и вилами и направляетъ облака во время ненастья. Grabancijas dijak'и ходятъ въ лохмотьяхъ, выпрашивая милостыню хлѣбомъ или молокомъ; гдѣ ихъ принимаютъ привѣтливо, тѣ мѣста они щадятъ и обходятъ, но гдѣ имъ не подали, тамъ проносятся съ вихремъ, срывающимъ крыши съ домовъ.

Врзино коло соотвѣтствуетъ колесу со спицами; у Вука подъ этимъ разумѣется кругъ изъ танцующихъ вилъ, въ другихъ же, вышеприведенныхъ народныхъ сказаніяхъ, говоритъ г. Ягичъ, слѣдуетъ разумѣть настоящее колесо. Слово «коло» въ хорватскомъ и сербскомъ имѣетъ нѣсколько значеній: 1) колесо, 2) кругъ, 3) національный танецъ, Kreistanz, 4) мѣсто, на которомъ «коло» танцуется.

Съ Врзинымъ коломъ г. Ягичъ (стр. 470) сводитъ Верзилово коло, которое упоминается въ русско-славянскомъ индексѣ запрещенныхъ книгъ во фразѣ о попѣ Іереміи; г. Ягичъ понимаетъ фразу такъ: попъ Іеремія, будучи на томъ свѣтѣ на Верзиловѣ колѣ, добылъ, изучилъ или какъ-нибудь получилъ лживые апокрифы. Верзилово коло, по Ягичу, мѣсто, гдѣ получается дьявольское, волшебное, лживое знаніе; на Врзиномъ колѣ также получается вѣщее знаніе. На Врзиномъ колѣ Grabancijas dijak научается произносить заклинанія; на Верзиловѣ колѣ попъ Іеремія получаетъ свои лживые апокрифы. Іеремія, говоритъ г. Ягичъ, это негромантъ. Имя Верзилово коло г. Ягичъ выводитъ отъ Виргилія, который, по средневѣковымъ представленіямъ злой волшебникъ и негромантъ, сносящійся съ дьяволомъ, летающій при помощи своего духа по воздуху и пр. Изъ

ьянскаго Vergilio или Virgilio славяне сдѣлали Veržil, Ver-
, Verzilov, Vrzin *).

, сербскими повѣріями очень сходны венгерскія о Gara-
zás diak'ѣ (Asboth, Der Garabonczás diak nach der Volksü-
eferung der Magyaren въ Jagič, Archiv, IV, Berlin, 1879,
1). И по венгерскимъ повѣріямъ Garabonczás проходитъ
адцать школъ; устныя преданія венгровъ о колесѣ пока
вѣстны, но у венгерскихъ писателей встрѣчаются разсказы
несѣ; наприм., Erdelj разсказываетъ, что студентъ, пройдя
адцать школъ, вмѣстѣ съ двѣнадцатью другими становится
олесо счастія. Послѣ того, какъ дьяволъ одного изъ нихъ
тить, остальные одиннадцать сходятъ съ колеса и получаютъ
производить чудеса. У другого автора, Karcsay'я Gara-
zás, студентъ, кончившій курсъ въ тринадцати школахъ,
авляется странствовать и, наконецъ, приходитъ въ пещеру;
находитъ въ ней товарищей, съ которыми вмѣстѣ онъ по-
ылъ тринадцать школъ. Какъ только соберется ихъ въ пе-
з двѣнадцать, они садятся на колесо счастія; оно вертится
ими. Всякій разъ одинъ изъ нихъ теряется, поэтому всхо-
, они на колесо съ тоскою въ сердцѣ, такъ какъ не зна-
, кто будетъ похищенъ, и всѣ этого ожидаютъ. Одиннадцать,
рые уцѣлѣли, становятся Garabonczás и расходятся по
у, чтобы очищать страны отъ драконовъ.

о монгольскому повѣрію гроза происходитъ отъ летанія въ
ухѣ лу, «дракона»; иногда разсказываютъ, что на драконѣ
то время ѣздитъ шаманъ и бьетъ въ бубенъ, отчего и про-
дитъ громъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 139). По одной записи
драконъ, представляется въ видѣ верблюда, на которомъ
ъ три человѣка; одинъ бьетъ въ бубенъ и производитъ
ъ, другой машетъ платкомъ и производитъ молнію, третій
тъ за поводокъ и изъ рта верблюда льется дождь. Нѣко-
ые о самомъ драконѣ говорятъ, что это шаманъ. Вмѣсто
ана часто говорятъ, что громъ производитъ тэнгри (небес-
духъ), который ѣздитъ на драконѣ; въ одномъ показаніи

Средневѣковыя легонды о Виргиліи называютъ гору Mons Virgi-
Mons Virginum, Mons Virgilianus; позднѣе стали связывать это имя
в. Дѣвой: Mons Virginis Mariae (Comparetti, Virgil, S. 240).

этотъ тэнгри названъ Хормусту-тэнгиръ. По мнѣнію монголистовъ, монгольскій Хормусту есть индѣйскій Индра. У бурятъ его мѣсто занимаетъ Исыгы-Маланъ-тэнгри (стр. 142). Изъ приведенныхъ справокъ оказывается, что славяно-венгерскимъ Grabonczás въ тюрко-монгольскихъ повѣріяхъ соотвѣтствуютъ 1) шаманъ, 2) тэнгри, 3) Хормуста *) и 4) Маланъ.

О мѣстопребываніи дракона монголы чаще говорятъ, что онъ зиму проводитъ на снѣжныхъ вершинахъ горъ, а лѣтомъ поднимается на небо. Это не совсѣмъ совпадаетъ съ славяно-венгерскими представленіями, по которымъ драконъ или летаетъ по воздуху или лежитъ въ глубокой грязи въ болотѣ. Впрочемъ и въ Монголіи указано повѣріе, что драконъ зиму лежитъ въ днѣ морскомъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 141, § 13).

Шаману, сидящему на драконѣ, монгольскія повѣрія не придаютъ роли укротителя дракона, но это можетъ быть неполнотою записей. У тангутовъ въ окрестностяхъ Хухунора гроза приписывается дракону, а шаману народнымъ повѣріемъ дается власть укрощать его. Съ этою цѣлью шаманы, или, вѣрнѣе, колдуны тангутскіе (сангаспа или хонь), бросаютъ въ дракона мѣдные очиры (ваджра); драконы, видя эти угрозы, берутъ другое направленіе; въ одной сказкѣ говорится о драконѣ, который былъ раненъ такимъ очиромъ колдуна (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 149).

Монгольскія повѣрія разсказываютъ, что тэнгри, сидящій на драконѣ, бросаетъ молнію въ непріятнаго ему бурундука или въ летягу (бобырганъ, абырганъ), или въ хорька, или въ Арахынъ-шиткура, или въ олбо (Оч. с.-з. Монг., IV, 140, 141, 142, §§ 7, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23). Въ одномъ показаніи молнія истолковывается въ томъ смыслѣ, что Кудай, т.-е. небо, уноситъ съ земли бурундука (корюкъ по-сойотски, чжирки по-монгольски); зачѣмъ-то онъ ему нуженъ (ibid., 142, § 18). Хотя это показаніе стоитъ одиноко, но это можетъ быть только въ записяхъ, въ дѣйствительности, при болѣе усердномъ записываніи, оно не окажется можетъ быть такимъ уединеннымъ.

---

*) Такъ произносятъ монголы. Тюрки произносятъ Курбустанъ-тэнгри. Въ связи съ этимъ находится алтайское Курмôсь, духи, которые помогаютъ шаману при камланьи.

Когда молнія бьетъ въ землю, вѣруютъ монголы, «нужно небесное поднять на небо» (ibid., 142, § 21); въ согласіи съ этимъ, когда шаманъ камлаетъ, въ юртѣ вывѣшиваются шкурки летяги (ольби по-монгольски) и бурундука (ib., 141, § 16), конечно, чтобы сдѣлать пріятное небу; это какъ будто приношеніе ему. Когда на плащѣ у камлающаго шамана есть пришитая шкурка летяги, небо радуется; смыслъ этого такой: небо преслѣдуетъ враждебное ему животное, оно кидаетъ въ него молніей, старается унести его на небо, а тутъ шаманъ предупредительно приноситъ ему то, за чѣмъ оно охотится.

Похищеніе связано съ созвѣздіемъ Плеяды. Б. Медвѣдица похищаетъ у нихъ одну звѣзду и съ тѣхъ поръ Плеяды вѣчно гонятся за Б. Медвѣдицей; въ этой погонѣ созвѣздія вѣчно кружатся на небѣ вокругъ Полярной звѣзды. Въ славяно-венгерскомъ повѣріи сначала вращательное движеніе, потомъ похищеніе одного изъ участниковъ вращенія; въ монгольскомъ сказаніи, наоборотъ, сначала похищеніе звѣзды и потомъ круговращеніе.

Костюмъ Grabancijas dijak'a изъ лохмотьевъ походитъ на шаманскій плащъ, увѣшанный бахрамой изъ жгутовъ, ремней и лентъ, но коло, карусель или хороводъ вилъ, въ которомъ Grabancijas dijak принимаетъ участіе, въ описаніяхъ шаманскихъ церемоній настоящаго времени не находитъ себѣ подобія. Только въ ламайскомъ богослуженіи можно указать на цамъ (религіозные танцы ламъ), какъ на что-то сходное; о цамѣ очень мало извѣстно и потому трудно сказать, можно ли надѣяться найти въ немъ какія-нибудь подробности, которыя бы указывали на связь славяно-сербскихъ представленій съ этою восточно-азіатскою обрядностью. Коло сербскихъ повѣрій составляется изъ вилъ, т.-е. изъ женскихъ персонажей; костюмы ламайскаго цама не указываютъ на женскіе персонажи, но у ламаистовъ есть представленія о хламо, небесныхъ дѣвахъ, изображенія которыхъ иногда можно видѣть въ храмахъ на жертвенникахъ. Эти дѣвы бываютъ большею частью въ числѣ восьми, но иногда и двѣнадцати, и изображаются въ танцующихъ позахъ. Онѣ, кажется, ставятся только предъ изображеніями добрыхъ боговъ, что имъ и прилично, какъ существамъ небеснымъ; на картинѣ «колесо сансары» онѣ также изображаются непосредственно подъ

трономъ Хормусты, т.-е. въ небесной сферѣ, съ чѣмъ отча совпадаетъ помѣщеніе кола вилъ на вершинѣ Вилиной горы сербскихъ повѣріяхъ *).

Повѣрія объ обученіи шамановъ и средствахъ пріобрѣте ими вѣщаго знанія еще не собраны и потому славяно-серб повѣрія о тринадцатой школѣ чернокнижія почти не съ ч сравнивать. По якутскому вѣрованію души шамановъ до р денія ихъ на землѣ воспитываются у Улу-тойона, кото для этой цѣли имѣетъ девять гнѣздъ, расположенныхъ с надъ другимъ; изъ девятаго гнѣзда выходитъ самый могу ственный шаманъ**). Поэтому у якутовъ шаманы различак по вѣщей силѣ на девять степеней или на девять „сучко *тогузъ мутукъ*. Шаманы различаютъ себя: я седьмого с

*) Семь небесныхъ дѣвъ въ видѣ куколъ изъ тряпокъ нашива иногда на шаманскомъ плащѣ алтайскихъ шамановъ (Очерки Монг., IV, 51; см. также XXIII таблицу рис. 97); значитъ предста ніе о небесныхъ дѣвахъ не чуждо и шаманству. Во время обряда священія или ставленія новаго шамана предъ обрядовымъ шалаш который для этой цѣли устраивается, бурятскія женщины устраива хороводъ и, взявшись за руки, пляшутъ подъ крики: ёхорь, ёх У агинскихъ бурятъ при посвященіи шамана втыкалось одно тол дерево съ гнѣздомъ наверху, другое поменьше; первое называ *эхэ-модо*, „мать дерево", второе—*эцигэ-модо*, „отецъ дерево"; отъ э деревъ радіально втыкалось *девять* рядовъ, въ каждомъ ряду *де* деревъ. Шаманы плясали вокругъ этихъ деревъ, дефилируя м ними. Въ пляскѣ принимали участіе *девять* дѣвицъ и *девять* мужч

**) Однажды (по якутскому повѣрію) появился такой сильный манъ, что насиліемъ отнялъ душу больного, унесенную какимъ-то зл духомъ; Улу-тойонъ разсердился и сбросилъ воспитывающуюся д изъ девятаго гнѣзда въ седьмое, чтобы не вышелъ такой же, только что ушедшій изъ гнѣзда шаманъ. Это сказаніе напомин бурятское о шаманѣ Моргонъ-хара, укравшемъ у Эсэгэ-Малана д которую тотъ вынулъ изъ человѣка и держалъ спрятанною въ сос Другая якутская легенда разсказываетъ, что одинъ шаманъ, отыск потерявшуюся душу человѣка, отправляется къ духу, котораго подозрѣваетъ въ похищеніи, и требуетъ отъ него выдачи души; говоритъ, что у него души нѣтъ; тогда шаманъ, не вѣря его слов обращается въ шмеля и летаетъ по всѣмъ закоулкамъ, ища проп (изъ рукописи г-на Тхоржевскаго). Это изъ той же бурятской леге Моргонъ-хара, увидѣвъ душу, спрятанную въ сосудѣ, отверстіе кот Эсэгэ-Маланъ заткнулъ своимъ пальцемъ, чтобы заставить бога уб палецъ, обратился въ осу и ужалилъ бога въ лобъ.

минь сяття мутухтахъ пынъ, я девятаго сука, *минь тогузъ мутухтахъ пынъ*. Говорятъ: онъ меня выше на одинъ или на два мутука, или онъ меня ниже на два мутука (со словъ якута В. В. Никифорова)*).

Къ Виргилію были пріурочены средневѣковыми писателями темы, которыя содержатся въ романѣ объ Ераклiѣ и въ сказкѣ о трехъ сынахъ царя Серендиппо. Виргилій служитъ при дворѣ Августа въ званіи лошадинаго лѣкаря. Августъ платитъ ему хлѣбомъ и обращается съ нимъ, какъ съ конюхомъ. Однажды Виргилій вѣрно сказалъ, кто были родители коня; Августъ подумалъ, не узнаетъ ли онъ, кто его родители, и спросилъ. Виргилій отвѣтилъ: „пекарь, потому что ты мнѣ хлѣбомъ платишь" (Comparetti, Virgil, S. 301).

Въ сказкѣ о трехъ братьяхъ мудрые братья странствуютъ и, попавъ ко двору царя, обнаруживаютъ свой необыкновенный умъ. Они угадываютъ, что поданное имъ вино получено отъ лозы, выросшей на могилѣ, поданное мясо отъ ягненка, выкормленнаго собачьимъ молокомъ, и что царь не царской крови, а сынъ хлѣбопека (Zeitschrift für vergl. Litteraturgesch. und Reness.-Liter., hsgb. v. Max Koch u. L. Geiger, Neue Folge, II B., 1 и 2 Heft, Berlin, 1888—1889, S. 404)**).

*) Плеяды представлялись иногда въ видѣ сонма боговъ. По осетинскому повѣрію это компанія пирующихъ партовъ, почему созвѣздіе и называется ämбырдтä, „собраніе", „сборище"; народъ различаетъ тутъ гостей, разносчиковъ вина и бочку съ виномъ (другое осетинское названіе созвѣздія въ переводѣ „семь сестеръ") (Очерки с.-з. Монг. IV, 730). По одной бурятской легендѣ боги устраиваютъ на Плеядахъ совѣщаніе о мѣрахъ для прекращенія смертности у людей (Извѣст. Вост.-Сиб. Отдѣл. Геогр. Общ., т. XIV, №№ 1 и 2, стр. 41). Собраніе боговъ на горѣ описывается въ монгольской сказкѣ о заячи (Очерки с.-з. Монг. IV, 360) и въ повѣсти о Гэсэрѣ; въ послѣдней жены идутъ по слѣду Гэсэра, поднимаются на вершину горы, видятъ тамъ собраніе боговъ, а среди нихъ Гэсэра, огромнаго, какъ гора, т. е. они увидѣли его преображеннымъ въ бога. Въ варіантѣ, записанномъ г. Хангаловымъ, гора названа Оргилъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 73), именемъ, сходнымъ съ якутскимъ именемъ Плеядъ Юргяль и тунгусскимъ Ургöl.

**) Иногда царица, чтобы угодить мужу, который желаетъ имѣть наслѣдника, родившуюся дѣвочку обмѣниваетъ на сына повара; въ другихъ же варіантахъ царь не царской крови прижитъ царицей въ незаконной связи; въ этомъ послѣднемъ случаѣ братья являются изобличителями нецѣломудрія.

Въ романѣ Готье изъ Арраса „Eracles“ царь, сынъ хлѣбопека опущенъ, но прибавлена женщина. Ираклій, кромѣ коней, умѣетъ также различать цѣломудренныхъ женщинъ отъ нецѣломудренныхъ. Онъ выбираетъ царю невѣсту изъ собранія дѣвицъ, свезенныхъ во дворецъ со всего царства; благодаря своему вѣщему знанію, онъ знаетъ ихъ прежнее поведеніе и намеками на дурное прошедшее устраняетъ претензіи нецѣломудренныхъ. Послѣ свадебнаго пира царь вмѣстѣ съ Иракліемъ отъѣзжаетъ на войну, а молодую царицу, вопреки мудрому совету Ираклія, садитъ въ башню. Царицѣ скучно въ одиночествѣ; молодой Паридесъ проникаетъ къ ней въ башню и царица измѣняетъ царю. Кончается романъ тѣмъ, что царь, урезоненный Иракліемъ, выдаетъ царицу за Паридеса. А. Н. Веселовскій сближаетъ съ этимъ романомъ русскія былины объ Иванѣ Гостиномъ сынѣ (выборъ коня) и о Подсолнечномъ царствѣ (посѣщеніе заточенной царской невѣсты) (А. Н. Веселовскій, «Южно-русскія былины» въ Сборникѣ отд. русск. яз. и словесн. Акад. Наукъ, т. XXXV, № 3, стр. 37—68; «Сказанія о красавицѣ въ теремѣ и русская былина о Подсолнечномъ царствѣ», въ Ж. М. Н. Пр. ч. CXCVI (1878, апрѣль), отд. 2, стр. 188—199).

Кромѣ знанія лошадей, и другіе мотивы изъ этого романа и сказки о трехъ мудрыхъ братьяхъ находятся въ средневѣковыхъ легендахъ о Виргиліи. Такъ, наприм., ему приписывается изобличеніе нецѣломудренности женщинъ; Виргилій сдѣлалъ въ Римѣ голову съ открытымъ ртомъ; жены, заподозрѣнныя въ невѣрности, клали ей палецъ въ ротъ; если женщина лгала, палецъ ея оставался во рту (Comparetti, Virgil, 288) *).

Мотивы о лошадяхъ и о женщинѣ, соединенные въ романѣ объ Eracles'ѣ, повидимому, совмѣщались и въ монгольскихъ сказкахъ и преданіяхъ. Вполнѣ совпадающаго съ этимъ романомъ разсказа указать пока нельзя, но намеки на тѣ же мотивы

*) Одна женщина перехитрила Виргилія; она велѣла любовнику одѣться дуракомъ, бѣжать по улицѣ и обнять ее, когда она будетъ итти на судъ. Передъ головой женщина поклялась, что она никого не обнимала, кромѣ мужа и этого человѣка. Виргилій признался, что женщины хитрѣе его. Этотъ мотивъ, встрѣчающійся также въ романѣ о Тристанѣ и Изольдѣ, уже указанъ въ монгольскомъ фольклорѣ Юльгомъ, и Компаретти ссылается на Юльга.

но видѣть въ бурятскомъ преданіи о Бохакѣ (Бахакѣ, Бо-
ѣ).
ъ монгольскому царю Сайнъ-хану (Сянъ-хану) пріѣхалъ въ
и другой царь Бушиктэ; пустили въ бѣгъ лошадей обоихъ
ствъ, кони царя-гостя выбѣжали впередъ; получивъ закладъ,
ъ уѣхалъ домой. Тогда главный тушемиль (вельможа) Сайнъ-
а говоритъ ему, что нужно кличъ кликнуть и собрать бѣ-
цовъ со всего царства; можетъ быть и найдется бѣгунецъ
пе чужеземнаго. Собрали бѣгунцовъ; одинъ старикъ при-
ъ трехъ „убунконовыхъ“ лошадей. Съ этими тремя конями
нъ-ханъ самъ поѣхалъ въ гости къ Бушиктэ-хану, а цар-
мъ править оставилъ своего главнаго совѣтника Бахака.
этотъ разъ „убунконовы“ кони Сайнъ-хана выбѣжали, но
шиктэ, осердившись, посадилъ Сайнъ-хана въ тюрьму. Сайнъ-
ъ посылаетъ къ своей женѣ двухъ пословъ—одного своего
овѣка, другого изъ людей Бушиктэ-хана, и велитъ передать
что будто бы онъ лежитъ на черной шелковой постели,
крывается синимъ шелковымъ одѣяломъ; пусть она прине-
ъ въ жертву огню чужого барана, поймаетъ въ своемъ табунѣ
аго жеребца и кочуетъ къ ставкѣ Бушиктэ. Жена поняла
слова въ прямомъ ихъ смыслѣ, но проницательный Бахакъ
адался, что это иносказаніе; черная шелковая постель озна-
тъ черную землю, синее одѣяло—синее небо, чужой баранъ—
олъ изъ людей Бушиктэ-хана, жеребецъ—Бахакъ. Согласно
ому толкованію посолъ чужого царя былъ убитъ и Бахакъ
всѣмъ народомъ отправился въ царство Бушиктэ-хана, раз-
илъ тюрьму и освободилъ Сайнъ-хана. Послѣ этого одна
женъ Сайнъ-хана клевещетъ на Бахака, будто онъ въ от-
ствіе царя жилъ съ другою его женой; чтобы увѣрить въ
ѣ царя, она тайно взяла сапоги Бахака и надѣлала ими
цовъ около той юрты, въ которой жила другая царица. При-
яли сапоги къ слѣдамъ и признали слѣды за Бахаковы.
нъ-ханъ повѣрилъ, посадилъ Бахака въ тюрьму и хочетъ
нить его. Тогда Адай, дядя Бахака по матери, грозится за-
злить царя и упрекаетъ его въ неблагодарности. Сайнъ-ханъ
обождаетъ Бахака, но, такъ какъ царскій приказъ долженъ
ъ выполненъ, велитъ вмѣсто головы отрубить Бахаку боль-
й палецъ (Записки Вост.-Сиб. Отдѣла Геогр. Общ. по этн.,

т. I, в. 2, стр. 126—130). Въ другомъ варіантѣ царскій совѣтникъ не описывается такимъ невиннымъ; онъ дѣйствительно посѣщалъ ночью дочь царя; хотя вокругъ ея жилища обсыпали пескомъ, чтобы видѣть слѣды *), но посѣтитель царевны умѣлъ найтись: онъ подкупилъ слугу царевны и тотъ носилъ его на себѣ, такъ что на пескѣ видны были слѣды только одного слуги. Однажды слуга уронилъ на пескѣ свою ношу и на пескѣ остался отпечатокъ отъ сидѣвшаго человѣка и слѣды ногъ вбѣжавшаго къ царевнѣ. По слѣдамъ добрались до виноватаго; далѣе исторія продолжается сходно съ предыдущимъ варіантомъ (ibid., т. I, в. 1, стр. 137).

Я уже говорилъ выше (стр. 93), что имя Бахакъ въ этомъ преданіи подставное; преданіе записано у аларскихъ бурятъ; аларцы подлинное имя, стоявшее въ преданіи, замѣнили именемъ одного своего сородича, оставившаго по себѣ память какъ въ устныхъ мѣстныхъ преданіяхъ, такъ и въ письменныхъ актахъ прошлаго столѣтія. Я догадываюсь, что ранѣе на этомъ мѣстѣ стояло Бо-ханъ, имя, съ которымъ дѣйствительно соединялся разсказъ о сожительстѣ съ чужой женой во время отсутствія ея мужа. Парное Бо-ханъ значитъ «шаманъ-царь»; слѣдовательно это не имя собственное; его предстоитъ еще открыть. Иносказательныя слова Сайнъ-хана отожествляютъ этотъ эпизодъ съ алтайско-киргизской сказкой объ Ерень-чиченѣ или Джиренше-шешенѣ (т. е. о мудрецѣ Еренѣ или Джиренше). Мудрый Ерень-чиченъ для своего глупаго сына нашелъ такую мудрую жену, что она могла понимать его рѣчи, несмотря на то, что онѣ были мудреныя иносказанія; когда Ерень-чичена царь посадилъ въ тюрьму, мудрецъ извѣщаетъ свою невѣстку о своемъ положеніи посредствомъ такихъ же иносказаній, какъ и Сайнъ-ханъ. Но и это имя Ерень-шешенъ намъ не можетъ пригодиться; во-первыхъ, Ерень-чичену въ бурятскомъ преданіи соотвѣтствуетъ Сайнъ-ханъ**), а не Бахакъ, во-вторыхъ, оно также не вполнѣ

*) Очевидно мы имѣемъ тутъ дѣло съ дѣвицей, заточенной въ башнѣ. Хотя о башнѣ ничего въ преданіи не сказано, но видно, что дѣвицу оберегали отъ свиданій и принимали средства помѣшать имъ.

**) Одна и та же тема пріурочена и къ Ерень-чичену и къ Сайнъ-хану; если мы возьмемъ одни только первые члены и соединимъ ихъ, то получимъ парное Ерень-Сайнъ, близкое къ Иринъ-Сайнъ. Выше

собственное; членъ шешенъ значитъ мудрецъ; имя Ерень хотя у урянхайцевъ и придается какому-то древнему знаменитому шаману, но оно означаетъ также шаманскій плащъ, или онгонъ, такъ что это имя оказывается полусобственнымъ, полунарицательнымъ. Ниже будетъ указана еще одна форма, о которой можно думать, что она могла стоять на мѣстѣ Бахака, но прежде чѣмъ привести ее, я хочу сказать нѣсколько словъ по поводу сюжета бурятскаго преданія.

Это преданіе можетъ быть отнесено къ кругу преданій о Чингисъ-ханѣ; Сайнъ-ханъ это Чингисъ-ханъ, о которомъ есть два разсказа; въ одномъ жену Чингисъ-хана увезъ шаманъ (Таинъ-тирхинъ), въ другомъ съ его женой провелъ ночь его сынъ. На связь преданія о Бохакѣ или Бахакѣ съ сказаніями о Чингисъ-ханѣ указываютъ подробности, находящіяся въ концѣ преданія, которое я досказываю въ подстрочномъ примѣчаніи *). Я пола-

---

(стр. 417) уже было сдѣлано предположеніе, что подъ богатыремъ Иринъ-Сайномъ скрывается первый шаманъ.

*) За бѣжавшимъ Бахакомъ посланъ въ погоню, чтобы воротить уведенный имъ народъ, Сухоръ-нойонъ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 135); имя Сохоръ встрѣчается и въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ; Чингисъ-ханъ посылаетъ какого-то Сохора въ погоню за народомъ, уведеннымъ шаманомъ Тубутомъ (Труды пек. дух. миссіи, IV, 136—137). Вѣроятно шаманъ Тубутъ и Бахакъ одно и то же лицо. По бурятскому преданію Сохоръ-нойонъ не находитъ Бахака, а вмѣсто того встрѣчаетъ шамана, который въ одномъ варіантѣ названъ Гурте. Я думаю, что этотъ Гурте и есть Бахакъ, котораго искалъ Сохоръ-нойонъ. Тутъ въ бурятскомъ преданіи являются двѣ подробности изъ сказанія о Чингисъ-ханѣ и Шидургу; убить шамана могутъ только, задавивъ ремнемъ, на который самъ же шаманъ и указалъ,—то же самое передается и о Шидургу; тѣло шамана, брошенное въ воду, плыветъ противъ теченія; это мотивъ, перенесенный на шамана съ жены царя Шидургу, которую потомъ взялъ за себя Чингисъ-ханъ. Въ бурятскомъ нарѣчіи *б* и *г* иногда замѣняются, поэтому Гурте могло произноситься и Бурте; этимъ послѣднимъ именемъ дѣйствительно называлась одна изъ женъ Чингисъ-хана, хотя ни одно сказаніе не отождествляетъ ее съ женою Шидургу. Рѣка, по которой такъ чудесно плыло тѣло жены Шидургу, названа въ честь ея Хатунъ-голъ (Хуанъхэ, Желтая рѣка); *хатунъ* „царица"; въ бурятскихъ сказкахъ произносится *хатана*. Такъ какъ имя Бурте примѣняется разнообразно: есть собака Бурте (стр. 223), волкъ Бурте (Вуртечино, предокъ монгольскаго народа), старикъ Буртэ (Зап. В.-Сиб. Отд. по этн. т. I, в. 2,

гаю, что преданіе о шаманѣ Таинъ-тирхинѣ и преданіе о сынѣ Чингисъ-хана, кровосмѣсителѣ, оба относятся къ одному и тому же персонажу, и что бурятское преданіе есть наиболѣе полная версія преданія о сынѣ Чингисъ-хана. Бахакъ это сынъ Чингисъ-хана; онъ, подобно послѣднему, ночью посѣтилъ царицу *); утромъ поступокъ открытъ по отпечаткамъ въ одномъ случаѣ рукъ царицы на спинѣ посѣтителя, въ другомъ—ногъ посѣтителя на пескѣ; Чингисъ-ханъ изгоняетъ ночного посѣтителя изъ царства; въ бурятскомъ преданіи въ одномъ варіантѣ Бахакъ убѣгаетъ, но въ другомъ ханъ высылаетъ его изъ царства. Сынъ Чингиса, удаляясь изъ царства, уноситъ съ собой мутовку для взбалтыванія кумыса, въ которой заключалось благоденствіе народа; въ бурятскомъ преданіи мутовки нѣтъ, но на соотвѣтствующемъ мѣстѣ стоитъ разсказъ о томъ, какъ Бахакъ отстрѣлилъ у бѣлаго изюбря его единственный рогъ и поднесъ его Сайнъ-хану со словами, въ которыхъ заключался укоръ царю; какъ изюбрь, потерявъ единственный рогъ, очутился въ безнадежномъ положеніи, въ такомъ же положеніи и царь, потерявшій главнаго своего совѣтника (Зап. В.-Сиб. Отд. Г. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 129, 130).

Романъ Готье и бурятское преданіе о Бахакѣ построено изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ; и въ романѣ и въ преданіи проба быстроты бѣга коней; въ обоихъ сказаніяхъ царица въ отсутствіе царя измѣняетъ; но въ то же время бурятское преданіе представляетъ чувствительныя отклоненія отъ романа, которыя

стр. 125), то возможно предположить, что и шаманъ, убитый Сохоромъ, назывался Бурте. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что старику Буртё, предку поколѣнія Хангинъ, была такъ же, какъ и шаману Гурте, отсѣчена голова. Не будетъ ли эта форма Бурте то же самое, что Бурятай или Бурядай, имя предка бурятскаго народа? Заключительный выводъ изъ этихъ данныхъ будетъ такой: человѣкъ, имѣвшій тайную связь съ царицей, вмѣсто Бахака могъ называться Бурте, Буритай или Бурядай.

*) Преданіе это начинается словами: „Чингисъ-ханъ устроилъ пиръ“; кровосмѣшеніе совершилось во время этого пира (Очерки с.-з. Монг. II, 164). Въ бурятскомъ преданіи о Бахакѣ тоже пиръ; когда Бахакъ вернулся съ освобожденнымъ Сайнъ-ханомъ домой, „здѣсь устроили гулянку; во время гулянки одна изъ женъ Сайнъ-хана говоритъ ему, что Бахакъ, въ отсутствіе его, сошелся съ одной изъ его женъ“ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 128).

отличается отъ преданія лучшимъ сохраненіемъ первоначальной симметріи. Онъ состоитъ изъ трехъ параллельныхъ эпизодовъ; сначала Ираклій обнаруживаетъ свое вѣщее знаніе на выборѣ камня, потомъ дѣлаютъ кличъ, собираютъ со всей имперіи лошадей, онъ выбираетъ коня; наконецъ собираютъ всѣхъ дѣвицъ и онъ выбираетъ невѣсту для императора. Всякій разъ его выборъ кажется не соотвѣтствующимъ правдѣ, но происходитъ испытаніе и выборъ оправдывается. Бахаку такого вѣщаго знанія не приписывается и онъ не производитъ выбора; по его настоянію (вѣроятно это онъ названъ главнымъ совѣтникомъ Сайнъ-хана) только были собраны кони со всего государства, а кто оцѣнилъ достоинство «убунконовыхъ» лошадей, не сказано. Эпизода о камнѣ въ бурятскомъ преданіи совсѣмъ нѣтъ. Нѣтъ также и выбора невѣсты для царя *), но эпизодъ о заключеніи Сайнъ-хана въ тюрьму показываетъ, что мы имѣемъ тутъ дѣло съ поломанной редакціей; этотъ эпизодъ есть вставка въ преданіе изъ тюркской сказки о Ерень-чиченѣ; это вторая половина сказки, первая же ея половина представляетъ разсказъ о томъ, какъ Ерень-чиченъ ищетъ умную невѣсту для своего сына. Эта часть по какой-то причинѣ не вошла въ преданіе; вѣроятно это произошло въ зависимости отъ тѣхъ измѣненій, которыя въ бурятскомъ преданіи потерпѣла роль главнаго лица. Въ романѣ Готье посѣтитель измѣнившей царицы особое отъ Ираклія лицо: это Паридесъ, который ходитъ къ царицѣ потайнымъ ходомъ **); въ

*) Обычай дѣлать сборище дѣвицъ для выбора невѣстъ если теперь не существуетъ въ Монголіи, то вѣроятно, былъ, по крайней мѣрѣ въ народѣ живутъ преданія объ его существованіи (Очерки с.-з. Монг., II, 116), и я думаю, что этотъ мотивъ могъ находиться въ сказаніи о Бахакѣ. То, что въ бурятскомъ преданіи разсказывается о шаманѣ Гурте, сближаетъ это преданіе съ преданіемъ о женѣ Чингисъ-хана, бывшей сначала за Шидургу и утопившейся въ Желтой рѣкѣ. Преданіе объ этой царицѣ пріурочено къ одной древней могильной насыпи около города Гуй-хуа-чена (Танг.-тиб. окраина Китая, I, 50; II, 302, 303), а о послѣдней китайцы говорятъ, что это могила одной обиженной принцессы красавицы. Во время выбора невѣсты для императора она была изображена на портретѣ, представленномъ вмѣстѣ съ портретами 9 другихъ избранницъ, въ искаженномъ видѣ; вельможа сдѣлалъ это за то, что (вѣроятно надѣясь на свою красоту) она не дала ему взятку (Поповъ въ Зап. И. Р. Геогр. Общ. по общ. геогр., т. V, стр. 143).

*) Чтобы свидѣться съ Паридесомъ, императрица Атенаида придумываетъ такую хитрость: она умышленно падаетъ съ лошади въ лужу

бурятскомъ преданіи любовникомъ царицы представленъ самъ же мудрый совѣтникъ царя Бахакъ *). Сообразно съ этимъ поведеніемъ Бахака для бурятскаго преданія сдѣлался невозможнымъ тотъ конецъ, какой эта исторія имѣетъ въ романѣ Готье; мудрый и вѣщій Ираклій добивается прощенія царемъ и царицы и Паридеса; въ бурятскомъ преданіи преступникъ или убѣгаетъ изъ царства или высылается царемъ. Но идея о заступничествѣ все-таки удержалась въ преданіи; для этого выведено новое лицо, дядя Бахака, Адай, который натягиваетъ лукъ и грозится застрѣлить царя, если тотъ не проститъ Бахака. Ближе къ роману Готье изложенъ исходъ исторіи Аргасуна, котораго я уже (стр. 323) приравнивалъ къ сыну Чингисъ-хана. Аргасунъ, подобно Бахаку, оставленъ управлять государствомъ на время, пока Чингисъ-ханъ будетъ отсутствовать въ походѣ противъ солонгосовъ. Возвратившись домой, Чингисъ-ханъ нашелъ какіе-то безпорядки, за которые хочетъ казнить Аргасуна; обвиненіе выражено въ непонятной формѣ; Аргасунъ напился пьянъ, безъ позволенія воспользовался царской золотой скрипкой (алтанъ-хотонъ) и ночевалъ внѣ ставки. Казнь однако не состоялась; какъ у Паридеса и Бахака, и у Аргасуна нашелся заступникъ; главный вельможа Чингисъ-хана совѣтуетъ ему не торопиться съ казнью и сначала выслушать оправданіе самого Аргасуна; кончается исторія сходно съ романомъ Готье, прощеніемъ (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., т. VI, стр. 137). Въ виду тѣхъ связей, ко-

---

воды, которая была по уговору предварительно сдѣлана, и, будто для того, чтобы осушиться, входитъ въ ближайшій домъ, гдѣ въ тайномъ покоѣ уже скрывался Паридесъ. Въ преданіи о Бахакѣ то же паденіе, но не въ качествѣ средства устроить свиданіе: тутъ это несчастный случай, который открылъ свиданія любовниковъ. Въ Греттировой сагѣ паденіе служитъ, какъ средство отклонить подозрѣніе въ любовной связи; дама Спесъ, чтобы доказать свою невинность, должна поклясться передъ епископомъ, что она ни къ кому не прикасалась, кромѣ мужа; на пути къ епископу лужа; ея любовникъ, переодѣтый нищимъ, переноситъ ее черезъ лужу и роняетъ на землю; она клянется епископу, что ни къ кому не прикасалась, кромѣ мужа и этого нищаго (Васильевскій, Варяго-русская и варяго-англійск. дружина въ Константинополѣ, въ Ж. М. Н. Пр., 1875, февраль, стр. 396).

**) Въ бурятской сказкѣ объ Анъ-Богдорѣ (Очерки с.-з. Монгол., IV, 279—283) также главный вельможа при царѣ Таба-ярья тайно посѣщаетъ царевну, заключенную въ башнѣ.

торыя оказываются между романомъ и бурятскихъ преданіемъ, позволительно воспользоваться романомъ для объясненія темнаго выраженія въ преданіи. Паридесъ возбудилъ въ императрицѣ страсть своею игрой; и въ монгольскомъ сказаніи было, можетъ быть, то же самое; можетъ быть Аргасунъ-Хорчинъ (хурчи—скрипачъ) игрою на золотой скрипкѣ соблазнилъ царицу, жену Чингисъ-хана *).

Въ концѣ своей статьи г. Веселовскій привлекаетъ къ сравненію русскую былину о Подсолнечномъ царствѣ. Царевичъ, сынъ Подсолнечной царевны, Марьи Лиховидьевны, влюбляется въ невѣсту царя-отца и имѣетъ съ ней тайныя свиданія, подобно Паридесу. Я уже говорилъ по поводу этой былины (стр. 320). Въ былинѣ противъ романа двѣ лишнія темы: 1) летаніе на орлѣ, сдѣланномъ мастеромъ, и 2) забвеніе старой жены изъ-за новой любви и сынъ съ перстнемъ на рукѣ, отыскивающій отца. Летанія на орлѣ нѣтъ и въ преданіи о Бахакѣ и въ книжномъ сказаніи объ Аргасунѣ, но если мои догадки о томъ, что Бахакъ стоитъ на мѣстѣ Бо-хана, т. е. на мѣстѣ легендарнаго перваго шамана, оправдаются, то въ кругу преданій объ этомъ первомъ шаманѣ мы можемъ найти полетъ въ воздушное пространство, именно въ бурятскихъ преданіяхъ о шаманѣ Бохоли или Моргонѣ. Впрочемъ, кромѣ летанія эти преданія не имѣютъ ничего сходнаго съ русской былиной; Бохоли или Моргонъ летаютъ съ другою цѣлью: они разыскиваютъ потерявшуюся, заблудившуюся гдѣ-то душу. Не изображалась ли въ нѣсколько сходныхъ чертахъ поѣздка Аргасуна, которую онъ долженъ былъ сдѣлать, чтобы отыскать Чингисъ-хана, на возвращеніе котораго народъ и его жена Бурте уже потеряли надежду?

Бурятскій фольклоръ знаетъ также и тему о трехъ странствующихъ мудрецахъ, которые на западѣ называются братьями. У бурятъ они называются тремя гургулдаевыми мудрецами,

*) Жена Чингисъ-хана въ этомъ сказаніи носитъ названіе Бурте-гульджинъ; такія приставки къ женскимъ именамъ, какъ *гульджинъ*, *куджинъ*, принимаются монголистами за непорченное китайское *фучжинь*, „царица“; вполнѣ по-монгольски имя жены Чингиса будетъ Бурте-хатунъ, по-бурятски Бурте-хатана. Такъ, надо думать, и называлось та царица, къ которой тайно ходилъ Бахакъ.

гурбанъ-гургулдаинъ сысынъ. Вотъ что о нихъ разсказываетъ бурятское сказаніе.

На разстаняхъ трехъ дорогъ сошлись три человѣка, назвались братьями Гургулдаинъ-гурбунъ-сысынъ и пошли вмѣстѣ. Слѣдуютъ три эпизода: 1) они заходятъ въ домъ и находятъ въ немъ только одну дѣвицу; происходитъ у нихъ разговоръ загадками; наприм., на вопросъ, куда ушли ея родители, она отвѣтила: „ушли въ гости, чтобы свое съѣсть и принести домой болѣзнь", т. е. ушли въ гости съ своими припасами, чтобы отблагодарить въ свою очередь за сдѣланное угощеніе, вернутся пьяными и будутъ хворать. Очевидно, это отрывокъ изъ тюркской сказки объ Еренъ-чиченѣ или вообще изъ сказки о мудрой женѣ. 2) У братьевъ потерялась ихъ единственная кобыла; такъ какъ братья одарены провидѣніемъ, они „скрытое угадываютъ и изрекаютъ заклинанія", то они догадались, что кобылу укралъ горбатый человѣкъ, имѣющій балаганъ безъ потолка и желтую собаку. Они схватили его и повели къ царю. 3) Царь посадилъ ихъ въ тюрьму, велѣлъ дать имъ водки и мяса и велѣлъ подслушивать, что они будутъ говорить. Они сказали, что у мяса вкусъ собачій, у водки вкусъ человѣческой крови, и что царь смѣшанный (т. е. не чисто царской крови). Оказалось, что овца была выкормлена молокомъ суки, что въ водку попала кровь женщины, которая, взбалтывая заторъ, стерла руку, и что царица родила царя не отъ законнаго мужа. Послѣ этого царь закапываетъ въ землю на востокѣ свиную голову, на югѣ куриное яйцо и на западѣ голову козла. Братья отгадываютъ, не называя предметы по имени, а описывая ихъ по ихъ признакамъ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 102—107).

Изъ извѣстныхъ варіантовъ сказки о трехъ мудрыхъ братьяхъ монгольская ближе всего къ сказкѣ о трехъ сыновьяхъ царя Серендиппо, напечатанной въ Orient'ѣ Бенфея, потому что тремъ пунктамъ разговора въ тюрьмѣ предшествуетъ эпизодъ о потерянномъ верблюдѣ (Huth, Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo въ Zeitschrift für vergleichend. Litteraturgesch. und Renaiss.-liter., hsgb. v.Max Koch und Ludw. Geiger, Neue Folge, II B., 1 и 2 Heft. Berlin, 1888—9, стр. 404); братья опредѣляютъ, кто на немъ проѣхалъ и какія примѣты имѣлъ

блюдъ, въ родѣ того, какъ Гургулдаинъ-гурбунъ-сысыны
ледѣляютъ примѣты вора, укравшаго кобылу; разница только
томъ, что сыновья царя Серендиппо дѣлаютъ свои заклю-
ія по знакамъ, оставленнымъ верблюдомъ на землѣ, на тра-
и пр., у бурятскихъ же сысыновъ отгадка есть разультатъ
всевѣдѣнія, а не остроты человѣческаго ума. Кромѣ того
совпадаетъ послѣдній пунктъ разговора въ тюрьмѣ; разобла-
ія низкаго происхожденія царя нѣтъ, а вмѣсто того братья
рываютъ заговоръ министра противъ царя Beram'a *).
ѣ итальянскомъ варіантѣ и въ варіантахъ 1001 ночи эпизо-
о верблюдѣ нѣтъ, но зато разговоръ въ тюрьмѣ содержитъ
ивъ ложнаго происхожденія царя: онъ сынъ повара или пе-
я. Варіанты итальянскій и 1001 ночи по изданію Скотта
ѣсто вина ставятъ камень, въ которомъ мудрые усматри-
ютъ своимъ острымъ зрѣніемъ червяка или вообще порокъ **).
І не имѣлъ времени настолько ближе ознакомиться съ ли-
атурой о сказкѣ о трехъ мудрыхъ, чтобы убѣдиться, во
хъ ли варіантахъ отсутствуетъ эпизодъ о мудрой дѣвицѣ и
ыборѣ невѣсты для царя. Если его нигдѣ нѣтъ, то значитъ
особенность бурятской сказки. Сысыны находятъ дѣвицу и
ждаются въ ея умѣ; нѣсколько строкъ ниже, они совѣтуютъ
Гуменъ-хану жениться на какой-то умной дѣвицѣ Уинъ,
ія, что въ своихъ странствованіяхъ они не встрѣчали

---

ram можетъ быть то же, что Behram, царевичъ въ итальянской
и Peregrinaggio, первая часть которой содержитъ разсказъ объ
іи трехъ принцевъ, а третья—о болѣзни и исцѣленіи Беграма
вышеупомянутой статьѣ Huth'a); онъ тоскуетъ по потерянной
щѣ и выздоравливаетъ, прослушавъ семь разсказовъ семи кра-
для которыхъ онъ построилъ семь дворцовъ. Этотъ послѣдній
заимствованъ изъ персидской повѣсти heft peiger, „семь кра-
герой которой Behram получилъ прозвище Behramgur за то,
ь осла. Беграмгуръ строитъ семь дворцовъ, соотвѣтственно
и планетъ; дворцы были окрашены въ семь цвѣтовъ соотвѣт-
ми днямъ недѣли, и украшены семью драгоцѣнными кам-

казкѣ сибирскихъ татаръ мудрый мальчикъ—мулла угады-
въ камнѣ находится червякъ, а потомъ обличаетъ царицу
ьствѣ съ сорока юношами. Царь передаетъ тронъ мальчи-
рѣшается вести жизнь нищаго (Padloff, Proben, III, 488 – 491).

болѣе умной дѣвицы *); разумѣется, это та же самая дѣвица встрѣча съ которой описана въ самой сказкѣ.

Нельзя эту особенность признать за позднѣйшую приставку сдѣланную бурятскими разсказчиками. Эпизодъ о выборѣ невѣсты въ романѣ Готье, хотя и въ другихъ чертахъ, свидѣтельствуетъ, что эта тема принадлежала древнѣйшимъ варіантамъ. Правда, романъ Готье не имѣетъ другихъ соприкосновеній с сказкой о трехъ мудрыхъ, но онъ имѣетъ совпаденія съ легендой о Виргиліи; Eracles умѣетъ распознавать лошадей, тѣмъ же знаніемъ одаренъ и Виргилій; послѣдній служитъ конюхомъ Августа; онъ знаетъ, что Августъ сынъ хлѣбопека, потому что платитъ жалованье хлѣбомъ; въ томъ же родѣ въ варіантѣ изъ 1001 ночи, въ переводѣ Скотта: султанъ—сынъ повара, потому что расплатился хлѣбомъ и супомъ. Судя по этимъ совпаденіямъ романъ «Eracles», легенда о Виргиліи и бурятская сказка происходятъ изъ одного общаго источника и этимъ обстоятельствомъ объясняется, почему другая особенность бурятской сказки, отсутствующая въ романѣ Готье и въ варіантахъ сказки о трехъ мудрыхъ, находится однако въ легендѣ о Виргиліи. Я говорю о закопанныхъ въ землю вещахъ **). Въ легендѣ о Виргиліи три рыцаря пришли въ Римъ, зарыли близъ него золото въ землю, а затѣмъ выдали себя за людей, умѣющихъ открывать золото и другія сокровища подъ землей; вскрыли землю,

*) Вслѣдъ за этимъ бурятская сказка передаетъ эпизодъ изъ повѣсти о Гэсэрѣ о томъ, какъ Гуменъ-ханъ тоскуетъ по умершей женѣ, и какъ его исцѣляетъ отъ тоски Гэсэръ, добывающій предварительно съ неба 14 драгоцѣнностей. Въ другомъ мѣстѣ Гэсэру приписывается постройка храма. Есть и оселъ—Гэсэръ обращенъ въ осла.

**) Сказка о трехъ мудрыхъ въ неполной редакціи записана мною у монголовъ въ Ордосѣ (Танг.-тиб. окраина Тибета, II, 143). Вмѣсто закапыванія предметовъ въ землю—зажиманіе ихъ въ рукѣ; то же самое въ сартскомъ варіантѣ (Остроумовъ, Сарты, вып. II, Ташкентъ, 1893, стр. 36) и въ кабардинскомъ (Сборн. мат. для опис. мѣстн. и пл. Кавказа, XII, 96—101). Въ сборникѣ Гринченко (Земск. сборн. Черниг. губ., 1896, № 6, іюнь, стр. 273) въ сказкѣ № 189 „Мудра дивчина" три человѣка приходятъ сватать дѣвицу и говорятъ съ нею загадками (спрятанныхъ предметовъ нѣтъ); эта сказка, такъ же, какъ и романъ Готье, показываетъ, что отыскиваніе невѣсты стояло въ древней редакціи. Въ видѣ приложенія къ этой главѣ я помѣщаю молдавскую сказку, доставленную мнѣ г. Соломономъ.

нашли золото, и императоръ повѣрилъ имъ (Comparetti, Virgil, 257).

Три вѣщихъ въ монгольскомъ разсказѣ называются Гургулдаинъ-гурбунъ-сысынъ. Бурятское сысынъ, монгольское *сэсэнъ*, *цэцэнъ*, *чэчэнъ*, киргизское *шэшэнъ*, означаетъ «мудрецъ»; въ киргизскомъ оно также означаетъ «краснорѣчивый». Оно встрѣчается, какъ эпитетъ въ тюрко-монгольскомъ фольклорѣ, какъ, наприм., въ имени Ерень-чичэнъ или Джиренше-шэшэнъ. Киргизы разсказываютъ о Джиренше-шэшэнѣ отдѣльные отрывки, въ которыхъ онъ выступаетъ, какъ мудрый визирь хана Джанибека. Почему-то имя его связывается съ растеніями; наприм., о растеніи ортытъ—по-монгольски, джиренъ—по-киргизски говорится, что это были дрова въ его время (Очерки с.-з. Монг., II, 158); приводятся слова Джиренше-шэшэна о растеніи канбакъ (перекати поле) (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 382). Эпитетъ шэшэнъ киргизы приставляютъ также къ имени ежа: *кэрпэкъ-шэшэнъ*; и въ самомъ дѣлѣ ежъ выставляется мудрымъ въ народныхъ легендахъ какъ киргизскихъ, такъ и бурятскихъ; въ бурятской легендѣ онъ называется зара-адзарга (зара—«ежъ») *) и ему приписывается введеніе обычая оставлять невѣсть въ домахъ жениховъ, т. е. онъ первый установилъ въ человѣческомъ обществѣ бракъ (см. Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 151—152). Кажется и книжныя сказанія знакомы съ формой «джиренъ»; у Вана кирейскаго былъ вельможа Ѣкѣ-черянь; въ его домѣ былъ подслушанъ заговоръ противъ Чингисъ-хана (Труды пек. дух. миссіи, IV, 86); вѣроятно, онъ же у Рашидъ-Эддина подъ именемъ Така-Джаранъ **), у Сананъ-Сэцэна—Экe-Дзоро; персидскій историкъ говоритъ, что это былъ у Вана бекъ изъ бековъ, т. е. что-то соотвѣтствующее визирю (Труды Вост. Отд. Археолог.

*) Выше (стр. 378) было указано на сходство имени Джирень съ бурятскимъ словомъ *заринъ*, „шаманъ". Въ алтайскомъ варіантѣ (Radloff, Proben, I, 197) рядомъ стоятъ два персонажа — Ерень-чиченъ и Яра-чиченъ; только первый изображенъ мудрецомъ; вѣроятно и второе имя относится къ мудрецу же и по недоразумѣнію придано другому лицу.

**) Ѣкѣ, Така можетъ быть усѣченное древнее „текинъ" или „тикинъ"; оно стоитъ тутъ на мѣстѣ „шешенъ". Въ бурятской сказкѣ младшій изъ трехъ сысыновъ имѣетъ имя Шара-тэхэ (l. c., стр. 106).

Общ., ч. XIII, стр. 227); значитъ онъ былъ то же при Ванѣ что Иркылъ-ходжа при Угузъ-ханѣ, о которомъ было говорено выше (стр. 568). Выше я сближалъ Вана съ Ухырь-бама-ханомъ, т. е. съ царемъ быкомъ; Угузъ-ханъ также въ переводѣ значитъ «быкъ-царь»; Джанибеку киргизское преданіе на о. Иссыкъ-куль даетъ бычьи рога; слѣдовательно это также «быкъ-царь». Поэтому какъ будто Така-Джаранъ, Джиренше-шэшэнъ и Иркылъ-ходжа одинъ и тотъ же персонажъ, визирь Быка-царя.

Почему мудрецамъ дано названіе Гургулдаевы, трудно догадаться. *Гургулдай* у монголовъ означаетъ какую-то пѣвчую птицу; имя это встрѣчается въ монгольскихъ пѣсняхъ; *алтынъ-гургулдай* по-монгол. «золотой фазанъ» *). Сказка не имѣетъ никакого отношенія къ этой птицѣ и потому надо думать, что птичье имя привлечено сюда созвучіемъ; въ немъ скрывается имя мудрецовъ, которое ограничивалось, конечно, только первой половиной безъ прибавки частицы *дай*; эта первая половина Гургулъ можетъ быть то же, что рашидъ-эддиновскіе Иркылъ или Джиркылъ. Тремъ гургулдаевымъ сысынамъ въ иносказательномъ разговорѣ ихъ съ мудрой дѣвой въ тюркскихъ сказкахъ соотвѣтствуетъ одно лицо Джиренше-шэшэнъ; поэтому можно допустить, что и въ монголо-бурятскихъ варіантахъ вмѣсто трехъ сысыновъ могъ стоять одинъ сысынъ, который и назывался именемъ Гургулъ, Джиркылъ или Иркылъ. Это былъ визирь, мудростью котораго царь пользовался или для того, чтобы найти себѣ мудрую невѣсту или чтобы отыскать затерявшагося сына, который также угадывается по мудрымъ отвѣтамъ. Этотъ Гургулъ или Иркылъ слѣдовательно будетъ отвѣчать Ачкилу, отыскивающему, по славянскому апокрифу, Соломона, а также, по моей догадкѣ Джанбаю въ тюркской сказкѣ объ Идыге. Джанбай, какъ выше было сказано, визирь Тохтамыша; Идыге—сынъ

*) Простой фазанъ по-монгольски *хорголъ*. Въ одной монгольской сказкѣ богатырь носитъ имя Иринъ-Сайнъ-Алтынъ-Горголтай (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 131). Въ виду сказаннаго выше этотъ придатокъ къ имени Иринъ-Сайнъ становится неудивительнымъ. Если дѣйствительно подъ богатыремъ Иринъ-Сайномъ слѣдуетъ видѣть древняго шамана, если Иринъ-Сайнъ то же, что Ерень-чиченъ, то Гургултай является синонимомъ имени Иринъ-Сайнъ.

Тохтамыша, котораго Джанбай отыскиваетъ; онъ узнаетъ его по его мудрымъ судамъ.

Въ Грузіи сказка о трехъ вѣщихъ разсказывается съ интереснымъ географическимъ пріуроченіемъ. Вѣщіе называются тремя диламскими царевичами; они братья; странствуя, они приходятъ въ столицу хазарскаго хагана и обнаруженіе ихъ мудрости происходитъ предъ лицомъ этого хагана (Марръ, Грузинскій изводъ сказки о трехъ остроумныхъ братьяхъ изъ «Русуданіани» въ «Восточныхъ Замѣткахъ», Спб., 1895, 247—259). На такое пріуроченіе можно посмотрѣть, какъ на указаніе на путь, которымъ сказка зашла въ Грузію. На кавказской почвѣ три бурятскихъ сысына начинаютъ превращаться въ христіанскихъ святыхъ; по крайней мѣрѣ одна подробность изъ бурятской сказки перенесена въ сванетскую легенду о сотвореніи міра и о странствующей по землѣ компаніи, въ составъ которой входятъ архангелы Михаилъ и Гавріилъ и самъ Богъ (Сборникъ матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, в. X, стр. 245).

Не было ничего, разсказываетъ сванетская легенда, была одна вода. Посрединѣ моря поднималась скала и внутри ея былъ Богъ. Онъ вышелъ изъ скалы и осушилъ землю. Изъ праваго его глаза выкатилась слеза.—сталъ Михаилъ архангелъ, изъ слезы лѣваго глаза сталъ Гавріилъ архангелъ. Богъ и ангелы ходили по землѣ, встрѣтили юношу и спросили его: «Гдѣ ваши мужчины?» «Пошли искать ссоры».—отвѣтилъ юноша, т. е. загораживать ниву. «Гдѣ ваши женщины?»—«Пошли занимать слезы», т. е. пошли оплакивать сосѣда. Этотъ умный человѣкъ былъ Георгій. Три странника сванетской легенды—это первые учители на землѣ; и въ бурятской сказкѣ не находится противорѣчія тому, чтобы въ томъ же смыслѣ понимать трехъ сысыновъ, но нужно подождать новыхъ записей, чтобы съ полною увѣренностью сказать, что принадлежность трехъ вѣщихъ къ легендѣ о сотвореніи міра была уже въ древнѣйшей редакціи, а не явилась только на Кавказѣ въ позднѣйшее время.

Далѣе въ сванетской легендѣ помѣщенъ эпизодъ, напоминающій штрихи сибирской легенды о сотвореніи міра. Георгій приводитъ трехъ странниковъ къ бѣлому камню; Богъ хочетъ идти къ нему; ангелы проводятъ его мимо, но Богъ все-таки сдѣлалъ по своему и ударилъ камень кнутомъ; камень разбился,

вышелъ сатана (Самал) Сатана сейчасъ же потребовалъ себѣ часть въ управленіи міромъ; я и ты, сказалъ онъ, одного рода, мы оба—сердце камня. И они раздѣлили міръ; сатанѣ достались души.

Въ южно-сибирскихъ легендахъ о сотвореніи міра встрѣча съ Ерликомъ, соотвѣтствующимъ сатанѣ сванетской легенды, стоитъ до созданія земли, а не послѣ. Въ этихъ легендахъ Ерликъ является или въ человѣческомъ видѣ или въ видѣ утки, но никогда заключеннымъ въ камень; только въ одномъ алтайскомъ варіантѣ Богъ находитъ на льдинѣ прилипшій комъ глины и изъ нея создаетъ Ерлика (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, М. 1893, стр. 91). Но три участника въ твореніи міра встрѣчаются и въ сибирскихъ легендахъ *). По сойотскому (урянхайскому) повѣрію міръ сотворили три кайракана: Шитаръ, Чингисъ и Кэзэръ (Очерки с.-з. Монг., IV, 225); по бурятскому—три бурхана: Шибэгени (т.-е. Сакьямуни, Шигемуни), Мадари (т.-е. Майдари) **) и Эсэгэ (т.-е. Эсэгэ-Маланъ) (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 67); по-алтайскому, записанному г-жей Швецовой (по ея устному сообщенію), міръ сотворилъ Учь-Курбустанъ (см. также въ ея статьѣ: «Алтайск. Калмыки» въ Зап. Сиб. Отд. Геогр. Об., кн. XXII (?), по отд. оттиску, стр. 9); *учъ* по-алт. «три»; и монголы прибавляютъ то же число къ имени Хормустенъ-хана, царя неба; очень часто въ сказаніяхъ встрѣчается сложное: Гучинъ-гурбу-Хормустенъ-ханъ (гучинъ гурбу «тридцать три») ***).

Три творца легко могли перейти въ трехъ сысыновъ. Продолженіемъ легенды о сотвореніи міра, какъ это видно изъ XVII

---

*) Въ грузинской версіи той же сванетской легенды ангелы являются до осушенія земли; они помогаютъ Богу осушить землю,—всѣ трое вмѣстѣ дуютъ на море; такимъ образомъ они участники въ сотвореніи міра.

**) Въ алтайскомъ преданіи, Сенбиль, отожествляемый съ Майдари (по-тангутски Шянба), является творцомъ если не всего міра, то по крайней мѣрѣ человѣка. Въ одномъ изъ бурятскихъ варіантовъ Сонболъ творецъ всего міра.

***) По монгольскому преданію (Очерки с.-з. Монг., IV, 223) въ началѣ была одна вода, изъ которой высовывались только двѣ горы Сумеръ-ула и Дорджитанъ; на вершинѣ Сумеръ-улы были три сумэ (храма), въ которыхъ жили тридцать три тэнгира.

ы этой книги, служитъ легенда о трехъ богахъ, бросающихъ
ій, кому управлять міромъ; повидимому, эта исторія разска-
лась иногда вмѣстѣ съ разсказомъ о сотвореніи міра, ино-
отдѣльно; легенда о трехъ богахъ, спорящихъ, кому изъ нихъ
ть центральное мѣсто въ культѣ, переходитъ въ сказаніе о
ь проповѣдникахъ, странствующихъ по землѣ и поучающихъ
й въ истинѣ. Отсюда одинъ шагъ до трехъ сысыновъ.
, именемъ Виргилія иногда связывались представленія о
адіумѣ города Рима, о такъ называемомъ Salvatio Romae.
ъ именемъ назывался дворецъ, который будто бы постро-
Виргилій; онъ былъ снабженъ статуями, которыя приходили
виженіе, когда Риму угрожала опасность (Comparetti, Virgil,
. Многіе авторы, однако, говорятъ о Salvatio Romae, не относя
съ Виргилію (ib., 253), Неаполитанская сага утверждаетъ,
Виргилій построилъ стѣны вокругъ Неаполя и сдѣлалъ мо-
города; пока модель въ цѣлости и въ рукахъ неаполитан-
, вѣрили, что городъ не-можетъ быть взятъ непріятелемъ
222). Salvatio Romae сливалось съ другимъ предметомъ,
рый тоже игралъ роль римскаго палладіума,—съ зеркаломъ
paretti, Virgil, 256). Компаретти даетъ перечень легендамъ
жалѣ, дающемъ возможность видѣть даль (слѣдовательно
упреждающемъ приближеніе враговъ); такое зеркало было у
витера Іоанна и въ Троѣ; русское преданіе снабжаетъ такимъ
ломъ Владимира (въ него жена Владимира увидѣла измѣну
димира и въ досадѣ разбила его). Виргилій посредствомъ
о зеркала разоблачилъ одному мужу невѣрность его жены
волшебства, посредствомъ которыхъ она хотѣла убить свое-
ужа.
юмѣ Salvatio Romae и зеркала, легенды говорятъ еще объ
искѣ (у Раблэ l'aiguille de Virgile). Этотъ обелискъ былъ
роенъ Соломономъ, который велѣлъ на немъ помѣстить свои
и. Когда умеръ Юлій Цезарь, Виргилій отправился въ Іеру-
мъ и обманомъ увезъ обелискъ въ Римъ, гдѣ на мѣсто ко-
Соломона были положены кости Юлія Цезаря (Comparetti,
il, 275). Похищеніе разсказывалось и о miraour; см. выше
276. Съ Salvatio похищенія не было связано, но былъ раз-
ь объ его разрушеніи (въ сказкѣ о семи мудрецахъ). Ино-
ный король (венгерскій, карѳагенскій и др.) тяготился

подчиненностью Риму и подговорилъ трехъ рыцарей разбить зеркало. Рыцари зарыли золото подлѣ Рима и выдали себя за кладоискателей; въ доказательство того, что они одарены знаніемъ кладовъ, они указали на мѣсто, гдѣ они спрятали золото, и когда оно было вырыто, императоръ повѣрилъ, что они знаютъ, гдѣ лежатъ подземныя сокровища. Тогда они сказали, что сокровище скрыто подъ столбомъ зеркала. Жадный до богатства императоръ разрѣшилъ разрушить столбъ; подъ зеркало поставили подпорки, чтобы разобрать столбъ; рыцари подожгли ихъ, а сами бѣжали; ночью зеркало упало и разбилось на тысячи кусковъ (Camparetti, Virgil, 257). Нужно досказать преданіе по аналогіямъ—вмѣстѣ съ тѣмъ Римъ вѣроятно, потерялъ богатство, пересталъ благоденствовать. Такими послѣдствіями обыкновенно сопровождается потеря или разрушеніе палладіума. Монгольскій народъ обѣднѣлъ, когда китайцы, по орхонской легендѣ, выпросили себѣ въ приданое за невѣстой, монгольской царевной, гору Эрдени-цзу, съ которой было соединено счастіе монгольскаго народа. Получивъ гору въ приданое, китайцы разрѣзали ее на куски и на 80 телѣгахъ отвезли въ Пекинъ. Послѣ этого богатство ушло отъ монголовъ къ китайцамъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 310). Это сохранившаяся въ памяти монголовъ уйгурская легенда о «горѣ счастія». Уйгурскій владѣтель просваталъ дочь за китайскаго императора; китайцы въ приданое попросили «гору счастья», зажгли вокругъ нея огонь, который раскалилъ ее, потомъ оросили ее уксусомъ, отчего она распалась на куски; послѣдніе были погружены на телѣги и отвезены; послѣ отбытія «горы счастія» птицы и животныя потеряли способность двигаться и подняли крикъ, возвѣщавшій великое несчастіе. Уйгурскій царь черезъ семь дней умеръ; отъ возрастающихъ несчастій жители были принуждены выселиться (D'Ohsson, Histoire des Mongoles, t. I, p. 440) *).

---

*) Повтореніе этого преданія о разбитой горѣ и выселеніи народа можно видѣть въ монгольскомъ преданіи о долинѣ Эргэне-хонъ, гдѣ будто бы жили предки монгольскаго народа; когда они размножились до того, что въ долинѣ Эргэне-хонъ имъстало тѣсно, они рѣшили выйдти изъ этого заточенія, пробивъ гору, отдѣлявшую ихъ отъ остального міра. Съ этою цѣлью они навезли дровъ для костра, обложили ими гору, зажгли и расплавили гору; въ образовавшееся отверстіе предки

Въ промежутокъ между VI и XV в., между первымъ извѣ-
тіемъ о Salvatio Romae и извѣстіемъ о приносѣ обелиска Соломона
изъ Іерусалима въ Римъ *) появилась легенда о приносѣ новой свя-
ыни; я подразумѣваю легенду о приносѣ мощей Климента Кирил-
омъ (это можетъ быть тоже палладіумъ Рима). Сюжетъ этой леген-
ы появился на европейской почвѣ, я думаю, сначала въ Хазарской
емлѣ въ низовьяхъ Волги (легенда о двухъ святыхъ, несущихъ
ру Богдо, которая, я догадываюсь, называлась Калмы); запад-
ѣе она пріурочилась къ Корсуню; здѣсь жили преданія о гробѣ
лимента, лежащемъ въ морѣ или подвѣшенномъ на воздухѣ
ежду небомъ и землей; тутъ тоже вѣроятно разсказывали ис-
рію, какъ святыня была принесена въ эту мѣстность, сходную
ь той, которую знали жители низовьевъ Волги. Еще западнѣе
вятыня пріурочилась къ Константинополю; здѣсь разсказывали
приносѣ мощей Климента и вѣроятно къ этой же категоріи
ужно отнести кубокъ Соломона. Потомъ мы находимъ ее въ
оравіи и въ Римѣ. Распространеніе сюжета можетъ быть
е совпадало съ маршрутомъ, который легенда даетъ поѣздкѣ
ирилла изъ Корсуня до Рима; оно могло быть не линейнымъ,
радіальнымъ, и обобщеніе мѣстныхъ легендъ въ одну исторію,
евращеніе нѣсколькихъ мѣстныхъ легендъ въ разсказъ объ одной
ѣздкѣ Кирилла отъ Корсуня до Рима есть позднѣйшая ра-
та **).

нголовъ вышли изъ своей первоначальной родины (Труды Вост.
гд. Археол. Общ., ч. V, стр. 135).

*) Легенды о Salvatio были записаны уже въ VI вѣкѣ Бедой и Wesso-
unner'омъ; Comparetti, Virgil, 253), о столбѣ Соломона въ XV-мъ (ibid.,
5).

**) А. Н. Веселовскій указалъ на слѣды вліянія соломоновскихъ ска-
ній на повѣрія, которыя обнаружились въ кельтскихъ романахъ о
шѣ св. Граля. Храмъ для св. Грааля былъ построенъ на Munsalvae-
ie; у Wolfram'a: Munsalvaesche, Munsalvâtsche, Salvâsche ah muntane;
рана, гдѣ лежитъ замокъ, называется Terre de Salvaesche (A. H. Ве-
ловскій, Der Stein Alatyr въ Jagić', Arechiv für slav. Philologie, VI,
2, S. 50). Разсказы о храмѣ св. Грааля содержатъ палестинскія при-
минанія; въ нихъ говорится, что алтарь на Сіонѣ сдѣланъ изъ синай-
аго камня, принесеннаго ангеломъ; въ эпизодѣ второго Titurel'я о
стройкѣ храма св. Грааля разсказано, что Соломонъ построилъ храмъ
споду безъ инструментовъ. Далѣе г. Веселовскій припоминаетъ

Одна легенда скабрезнаго характера приписываетъ Виргилію прекращеніе огней въ Римѣ. Это случилось такъ. Виргилій, проходя ночью, увидѣлъ спущенную изъ окна одного дома корзину и сѣлъ въ нее; дѣвица, спустившая корзину, подняла Виргилія до половины вышины зданія и закрѣпила веревку; Виргилій остался въ корзинѣ до утра, тогда увидѣли его римляне и посмѣялись надъ нимъ. Виргилій пригрозилъ дѣвицѣ местью. Онъ потушилъ всѣ огни въ городѣ; императоръ послалъ къ нему просить дать городу огни. Виргилій сказалъ, что для этого нужно ту дѣвицу, которая подняла его въ корзинѣ, выставить на базарѣ въ одной сорочкѣ, и что жители должны брать огонь у нея между ногами. Каждый долженъ взять огонь у царевны самъ, отъ другихъ взять его было нельзя, поэтому дѣвицѣ пришлось простоять на базарной площади три дня (Simrock, Die deutsche Volksbücher, Frankf. a. M., 1847, B. VI, S. 339).

Этотъ разсказъ могъ сначала не имѣть того скабрезнаго характера, какой получилъ впослѣдствіи. Пріостановка въ движеніи (корзины) намекаетъ, что мы имѣемъ тутъ дѣло съ разновидностью легенды о приносѣ священнаго предмета. Въ такой легендѣ на мѣстѣ добываемаго предмета могъ стоять огонь. Легенда о Виргиліи дѣйствительно кончается возвращеніемъ потеряннаго огня. Въ этой легендѣ мы можетъ быть имѣемъ сильно искаженную исторію о первомъ приносѣ огня на землю *). Первоначальное положеніе дѣвицы въ легендѣ могло быть иное; она могла быть доставительницей огня, въ родѣ того, какъ въ ласской легендѣ богиня Ногонъ-дара, сопутствуемая вельможей Гари, была доставительницей тибетскихъ святынь (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 198); можетъ быть она снесла святыню украдкой отъ родителей, спрятавъ ихъ, въ родѣ того, какъ библейская Рахиль спрятала отцовскихъ боговъ, уѣзжая изъ родительскаго дома.

носилки Соломона, „носило Соломоново", Sänfte Salomo's, и непосредственно за этимъ разсказъ о бабкѣ Соломіи, которая пострадала отъ прикосновенія къ тѣлу св. Дѣвы съ нечестивою цѣлью, подобно Евфоніи апокрифическаго сказанія и Оссѣ библейскаго разсказа, пострадавшимъ отъ прикосновенія къ носилкамъ.

*) Въ монгольскомъ преданіи Абатай добываетъ какого-то „живого бога" Гомбо-гуру. Онъ находитъ его зарытымъ въ золу.

Карабушъ *).

(Румынская сказка).

Жилъ нѣкогда одинъ богатый человѣкъ, у котораго среди массы драго-
ностей былъ замѣчательный перстень, изукрашенный самоцвѣтными
нями. Богачъ дорожилъ имъ болѣе, чѣмъ всѣми остальными своими
ровищами. Но перстень этотъ былъ у него кѣмъ-то украденъ. Богачу
овѣтовали обратиться къ жившему въ той мѣстности знахарю Карабушу,
вившемуся своей прозорливостью и умѣніемъ указать на виновника
жи. Богатый человѣкъ послалъ за нимъ и когда тотъ былъ приведенъ,
обратился къ нему съ вопросомъ, можетъ ли онъ найти его драго-
ный перстень. На утвердительный отвѣтъ богачъ сказалъ, что если
отыщетъ пропавшую вещь, то будетъ щедро награжденъ, въ противномъ
случаѣ будетъ убитъ. И тутъ же, чтобы испытать умѣніе Карабуша
адывать, онъ протянулъ къ нему руку съ зажатымъ въ нее какимъ то
дметомъ и спросилъ у Карабуша, что у него въ рукѣ. Тотъ, не умѣя
адать, въ отчаяньи промолвилъ про себя: «Бѣдный Карабушъ, въ чьи
и ты попалъ».—«Молодецъ!»—воскликнулъ богачъ и разжалъ руку,
которой вылетѣлъ майскій жукъ (помолдавски «карабушъ»). Послѣ
го богачъ сказалъ Карабушу, что если онъ въ 3 дня не укажетъ
вора, то на четвертый день онъ будетъ казненъ и велѣлъ отвести его
отдѣльный домъ въ саду, чтобы онъ тамъ производилъ свои гаданья.
шелъ день, прошло два дня, но несчастный Карабушъ все не могъ
зать на укравшаго перстень. Наступила и ночь наканунѣ рокового
дня и Карабушъ въ отчаяньи уже примирился съ мыслью о смерти.
Между тѣмъ трое слугъ богача, укравшіе у него перстень, безусловно
ли въ могущество Карабуша и въ свою очередь съ трепетомъ ожидали
дня, боясь, что Карабушъ въ этотъ день на нихъ и укажетъ. И
въ отчаяньи они рѣшили открыться знахарю и просить его, не вы-
ь нихъ. Одинъ изъ нихъ пошелъ къ дому, гдѣ сидѣлъ Карабушъ, и
трѣлъ въ окно, чтобы увидѣть, что онъ дѣлаетъ.

рабушъ въ это время молился Богу, стоя на колѣняхъ. Какъ разъ
о время наступила полночь; прокричалъ пѣтухъ. Услыхавъ его
предвѣщавшій скорое наступленіе рокового утра, Карабушъ, пола-
на Бога, сдѣлалъ поклонъ и сказалъ:

Слава Богу! одинъ уже пришелъ **),—полагая, что пришелъ, т.-е.
лъ первый срокъ. Воръ же, глядѣвшій въ это время въ окно и
шій эти слова Карабуша, ужаснулся, думая, что тотъ говоритъ
приходѣ. Онъ побѣжалъ къ своему товарищу по кражѣ и раз-

рабушъ"—порусски майскій жукъ. Сказку о Карабушѣ я записалъ
ъ она сохранилась въ моей памяти еще съ самаго ранняго дѣтства,
разсказывала моя мать. Дѣтскіе же годы я проводилъ въ селѣ
ы, Бессарабской губ. Ясскаго уѣзда. Г. С.

олдавски *овснитъ*, что означаетъ и *пришелъ* и *наступилъ*. Г. С.

сказалъ ему о томъ, что видѣлъ и слышалъ онъ въ избушкѣ Карабуша. Они еще разъ вдвоемъ побѣжали къ жилищу знахаря и вмѣстѣ поглядѣли въ окно какъ разъ въ то время, какъ прокричали вторые пѣтухи.

— Слава Богу! пришелъ уже и второй—услыхали они голосъ Карабуша и увидѣли, какъ онъ сдѣлалъ земной поклонъ. Тогда они въ испугѣ побѣжали къ третьему вору и всѣ вмѣстѣ они рѣшили, что больше медлить нельзя. И вотъ, захвативъ украденный перстень, они отправились въ домъ Карабуша. Когда они вошли, пропѣли третьи пѣтухи и Карабушъ, стоявшій на колѣняхъ спиной къ вошедшимъ, сказалъ: «Слава Господу! Пришли всѣ три...»

Воры упали на колѣни.—Карабушъ повернулся къ нимъ и, сообразивъ въ чемъ дѣло, спросилъ, что имъ нужно. Они повинились передъ нимъ, просили его пощадить ихъ и не говорить богачу. Тогда Карабушъ велѣлъ имъ принести гуся, котораго и заставилъ проглотить перстень. Затѣмъ онъ ему вывихнулъ ногу и велѣлъ отнести назадъ къ остальнымъ гусямъ.

На утро богачъ проснувшись позвалъ Карабуша и велѣлъ ему готовиться къ смерти. Карабушъ же попросилъ, чтобы привели гусей и, указавъ на хромого гуся, сказалъ: «вотъ воръ». Гусь былъ убитъ и изъ внутренностей его извлеченъ перстень. Карабушъ былъ щедро награжденъ и еще болѣе прославился.

Георгій С-нъ.

Глава XXIV.

Аполлоній Тирскій.

Калмыцкая сказка объ Ойо-Чикиту (Арья-Бало) и греческій романъ объ Аполлоніи Тирскомъ.—„Ефесскія исторіи“ Ксенофона.—Аполлоній Тирскій и Эрдени-Хараликъ (Арья Бало).—Артемида (Ἄρτεμις) и Билге-биликъ.—Географія романа.—Артемида Таврическая, Маногара и Самбай-дакини.—Клементины.—Гуань-инь-пуса.—Св. Аполлинарія.—Св. Макарій.

Извѣстны двѣ монгольскія сказки, въ которыхъ главное лицо самой редакціей выдается за воплощеніе бога Арья-Бало (Авалокитешвара); въ одной это лицо называется Эрдени-Хараликъ, въ другой—Ойо-Чикиту или Го-Чикиту. Первая переведена на нѣмецкій языкъ академикомъ Шмидтомъ и напечатана въ видѣ приложенія къ переводу Исторіи монголовъ Сананъ-Сэцэна (Geschichte der Ost-Mongolen, S. 425—488), другая переведена на нѣмецкій языкъ Бергманомъ и напечатана въ его книгѣ Nomadische Streifereien unter d. Kalmüken, Riga, 1805, S. 17—150.

сительно первой сказки я здѣсь напомню только, что ея половина разсказываетъ, какъ Эрдени-Хараликъ дѣвицу Билге-Биликъ; ея особенность— приносить съ сокрай счастіе, показываетъ, что подъ нею разумѣется палладіумъ. Въ другихъ сказкахъ такіе благодѣтельные ты отмѣчаются иногда терминомъ эрдени; такой терминъ вводится въ составъ женскаго имени; такъ жена Чинна называется въ одномъ случаѣ Бурте-эрдени (Бобров-, Грамматика монг.-калм. языка, Казань, 1849, стр. 352); ı въ сказкѣ «Ойо-Чикиту» носитъ имя Эрдени-цэцэкъ*). аріантахъ сказки, переведенной Шмидтомъ, вмѣсто Билге- могло стоять Эрдени, но оно устранено изъ текста потто этотъ терминъ усвоенъ главному лицу, добывателю . Во всякомъ случаѣ интересно, что мы имѣемъ двѣ или легенды о богѣ Арья-Бало и въ обѣихъ встрѣчаемъ дени.

ыцкая сказка «Го-Чикиту» разсказываетъ, что у царя а была прекрасная жена; отъ ея добродѣтели процвѣтало . Но злое существо Allabunga**) хочетъ разрушить это нствіе, погубивъ его источникъ. Царица умираетъ, Аллаходитъ въ тѣло дочери одного пастуха и въ этомъ видѣ ится женою царя. Ставъ царицей, она хочетъ погубить умершей, пасынка Го-Чикиту или Ойо-Чикиту и падчерени-цэцэкъ. Она уговариваетъ царя отдать приказаніе дѣтей и принести ихъ сердца; слуги хотятъ исполнить приказъ, но дѣти просятъ у нихъ состраданія, а мать, яся въ облакахъ, угрожаетъ палачамъ. Дѣти отпущены; министръ, звѣздочетъ Аялго, отправляетъ ихъ въ страну лу. Тамъ дѣти вырастаютъ. Царевичъ на волшебной ло-

---

цени по-монгольски „драгоцѣнность"; цэцэкъ—„цвѣтокъ"; бурте—. Слѣдовательно Бурте-Эрдени будетъ значить „сѣрая драгоъ". Первоначально, конечно, это имя не могло имѣть такой ленный видъ. Можетъ быть это была парная тавтологія, въ первый членъ былъ искаженъ впослѣдствіи домышленіемъ. гѣ Бурте не стояло ли Гурте, т. е. имя шамана, на котораго ены мотивы съ жены Чингисъ-хана (мертвое тѣло шамана плыерхъ по рѣкѣ; см. выше стр. 219)?

). съ таранчинскимъ *джалмунусъ*, „людоѣдка".

шади является на родину и убѣждается своими глазами, какія опустошенія въ странѣ сдѣлала злая царица; царь впалъ въ безуміе вслѣдствіе волшебства жены. Во время сна царицы царевичъ отрубаетъ ей голову и отвозитъ своего отца въ Шамбалу, царь которой исцѣляетъ больного.

Въ обѣихъ сказкахъ богъ является гонимымъ младенцемъ или гонимымъ юношей. Въ монголо-тибетской сказкѣ это сынъ гонимой царевны; злыя женщины разлучаютъ его съ матерью и зарываютъ въ землю (въ варіантѣ бросаютъ въ воду). Въ тангутскомъ варіантѣ этой сказки, записанной мною въ Амдо (Тангуто-тиб. окр. Китая, II, 186—189), отношенія между гонимой женщиной и богомъ, который является въ концѣ сказки подъ видомъ младенца или отрока ламы *) въ пещерѣ, не ясны; по аналогіи съ варіантомъ, переведеннымъ Шмидтомъ, слѣдуетъ думать, что явившійся лама или богъ сынъ женщины; онъ обличаетъ гонительницу матери, разсказывая ея исторію въ отвѣтахъ, которые онъ даетъ на собственные же вопросы, подбрасывая въ воздухъ тарелку. Сюжетъ калмыцкой сказки другой, но и здѣсь богъ является въ гоненіи; это осиротѣвшій юноша, на жизнь котораго посягаетъ мачеха.

Есть какія-то отношенія между этими сказками и греческимъ романомъ объ Аполлоніи Тирскомъ.

Царь Антіохъ овдовѣлъ; онъ разослалъ по городамъ пословъ искать ему жену „подобну первой“ (Тихонравовъ, Лѣтоп. русск. слов., т. II, отд. 2, стр. 6); три раза выѣзжали послы искать невѣсту, но не нашли; тогда Антіохъ влюбился въ свою дочь **).

---

*) По словамъ разскащика это былъ „великій лама“; нужно догадываться богъ.

**) Въ западныхъ сказкахъ иногда несчастный вдовецъ влюбляется въ собственную дочь, потому что онъ можетъ полюбить другую женщину, только похожую на его умершую жену, а такой онъ не нашелъ, кромѣ своей дочери, которая была похожа на покойницу (А. Н. Веселовскій, Croissans-Crescens и средневѣковыя легенды о половой метаморфозѣ, приложеніе къ XXXIX тому Записокъ И. Акад. Наукъ № 4, стр. 6); дочь отклоняетъ ласки отца; тогда онъ изгоняетъ ее изъ своего царства, садитъ ее въ лодку безъ весла и велитъ отчалить въ море; въ варіантахъ онъ велитъ отрубить ей руки или она сама себѣ отрубаетъ руки, потому что онѣ напоминаютъ ей грѣшные поцѣлуи отца. Отрубленныя руки сближаютъ эту сказку съ сказкой о косоручкѣ, объ

ıбы отклонить жениховъ своей дочери, онъ задаетъ имъ загадки; не отгадаетъ, тѣхъ онъ убиваетъ. Аполлоній Тирскій разгадалъ загадку; Антіохъ хотѣлъ все-таки убить его, но Аполлоній ıалъ сначала въ Тиръ, потомъ въ Тарсъ *), потомъ въ Ки-е; здѣсь онъ потерпѣлъ крушеніе и нашелъ пріютъ у рыба-Царь этой страны Архистратъ позвалъ его къ себѣ; здѣсь ıлоній показываетъ свое искусство въ музыкѣ и мимикѣ; ь царя проситъ отца удержать чужеземца при дворѣ и бе-ь у него уроки музыки. Однажды король встрѣчаетъ на рын-трехъ юношей, которые пришли просить руки у его дочери; ь не хочетъ ни за кого идти, кромѣ Аполлонія, и Апол-ій женится на ней. Молнія убиваетъ царя Антіоха и его ь; Аполлоній съ женой плыветъ къ Антіохію принять цар-). Дорогой жена родитъ дѣвочку, а сама умираетъ; ее кла-ь въ гробъ и опускаютъ въ море. Аполлоній пріѣзжаетъ въ съ, даетъ своей дочери имя Тарсея, оставляетъ ее на вос-аніе женщинѣ Діонисіи, а самъ отплываетъ. Во время его тствія, Діонисія, завидуя красотѣ Тарсеи, которая невыгод-оттѣняла некрасивую ея собственную дочь, приказала одно-своему рабу убить Тарсею. Но въ то время, какъ рабъ хо-ь исполнить ея порученіе и схватилъ Тарсею на морскомъ гу, куда она имѣла обыкновеніе ходить на поклоненіе мо-в своей няни Ликорисъ, морскіе пираты напали на него, ıи Тарсею съ собой и продали въ Митилене. Здѣсь съ ней ıакомился богатый человѣкъ Анфенагоръ. Когда Аполлоній былъ въ Тарсъ, ему здѣсь сказали, что Тарсея умерла; пе-ьный Аполлоній продолжаетъ странствовать по морю и за-

---

ветанной женщинѣ или женою брата или старшею женой и т. п. de Puimaigre, „La fille aux mains coupèes“ въ Revue d'hist. des ions, Paris, 1884, t. X, № 1, juill.—août, p. 193). Въ основѣ грече-о романа объ Аполлоніи Тирскомъ лежитъ, повидимому, сказка о й гонимой женщинѣ, хотя тутъ нѣтъ ни оклеветанія, ни лишенія ь, точнѣе сказать, основой романа послужилъ такой варіантъ этой ки, который начинался разсказомъ о царѣ вдовцѣ, *тосковавшемъ* о й умершей женѣ и влюбившемся въ свою собственную дочь, по-что *она была на нее похожа*.

Аполлоній засталъ въ Тарсѣ голодъ; онъ снабжаетъ населеніе омъ изъ своихъ запасовъ; жители ставятъ ему статую на город-площади.

ходитъ въ Митилене; здѣсь его видитъ Анфенагоръ и посылаетъ Тарсею развлечь его. Тарсея поетъ ему пѣсни, въ которыхъ разсказываетъ свою исторію. Наконецъ Аполлоній узнаетъ въ ней свою дочь и выдаетъ ее замужъ за Анфенагора. Затѣмъ Аполлоній находитъ и свою жену. Гробъ съ покойницей причалило къ берегу у Ефеса; жрецы оживили умершую и она сдѣлалась жрицей Артемиды ефесской.

Если въ этомъ сюжетѣ сдѣлать нѣкоторыя перестановки, то получится сказка о невинно страдающей женщинѣ, гонимой отъ жены брата или отъ мачехи. Зависть Діонисіи, завидующей красотѣ Тарсеи, напоминаетъ описываемую въ сказкахъ, подобную же зависть мачехи красотѣ падчерицы, развивающуюся также потому, что она затемняетъ родную дочь мачехи. Отдаленное сходство этотъ эпизодъ имѣетъ и съ исторіей Берты, матери Карла Великаго, дочери венгерскаго короля, которую служанка Маргиста хочетъ погубить, чтобы на ея мѣсто поставить свою дочь (см. выше стр. 6). Берта передана палачамъ, которые должны отвести ее въ лѣсъ и убить. Въ греческомъ романѣ вмѣсто лѣса морской берегъ, явившійся сюда въ цѣляхъ приспособленія къ сценѣ съ пиратами. Въ Recognitiones Климента также пираты нападаютъ на Маттидію. Эпизодъ съ Тарсеей кончался, повидимому, тѣмъ, что она, разсказывая въ пѣсняхъ свою судьбу, доводила Аполлонія, своего отца, до сознанія, что она его дочь, такъ же, какъ Берта, сестра Карла Великаго въ Reali di Francia (Gast. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 409), вѣроятно только въ письменныхъ памятникахъ отдѣлившаяся вполнѣ отъ Берты, жены Карла, добивается того же, изобразивъ свою исторію посредствомъ вышивокъ на ткани своей палатки, какъ въ тангутской сказкѣ отрокъ-лама обличаетъ вѣроломную женщину посредствомъ вѣщей тарелки. Чаще разоблаченіе истины посредствомъ разсказа пріурочивается не къ женщинѣ, а къ сыну гонимой женщины. Сообразно съ этими параллелями сказку можно выдѣлить изъ романа въ такомъ видѣ: Аполлоній женился на дочери Архистрата; Діонисія, подобно Маргистѣ, желая сдѣлать карьеру своей дочери, устраиваетъ гибель женѣ Аполлонія; палачи отводятъ на морской берегъ не дочь, а жену Аполлонія; здѣсь нападаютъ пираты, уводятъ ее и продаютъ Анфенагору; она

ıть не дочь, а сына, и этотъ сынъ иносказательною рѣчью
облачаетъ коварство Діонисіи.
пизодъ въ морѣ (смерть жены Аполлонія и опущеніе ея тѣла
воду) можетъ быть принятъ за повтореніе несчастной судьбы
щины. Въ сказкахъ о гонимой женщинѣ ее иногда отводятъ
тѣсъ и бросаютъ, иногда садятъ въ лодку безъ веселъ и
кають въ море. Въ романѣ сохранены намеки на обѣ формы
ıи. Есть и сказки съ такой редакціей, т. е. въ которыхъ и
ь и лодка стоятъ вмѣстѣ; такъ, наприм., въ русской сказкѣ
Самарскаго края сначала братъ женщины отвозитъ ее въ
ь и отрубаетъ ей руки; она попадаетъ во дворецъ, выхо-
ь замужъ за царевича, но здѣсь новое съ ней несчастіе: ее
ıть въ лодку и отталкиваютъ отъ берега (Садовниковъ, Сказ-
ı пред. Самарск. края, № 102, стр. 306).
одозрѣніе, что въ романѣ объ Аполлоніи Тирскомъ исторія
щинъ перепутана, подкрѣпляется сравненіемъ этого романа съ
имъ греческимъ романомъ, именно съ «Эфесскими исторія-
объ Антеѣ и Габрокомесѣ», приписываемыми Ксенофону.
оторые изслѣдователи греческаго романа, наприм., Роде
de, Der griechische Roman, Leipz., 1876, S. 412) и W. Mey-
Sitzungsber. der Münchener Acad. phil. Cl., 1872, p. 3) ука-
ı на сходныя черты этихъ двухъ романовъ: брачный союзъ
ючается въ началѣ романа, а не въ концѣ, какъ въ дру-
ь романахъ; намѣреніе ревнующей женщины умертвить ге-
ю; жалость, которую героиня возбуждаетъ въ палачѣ; спа-
е ея пиратами; продажа ея въ домъ проституціи; герой на-
ıть любимую имъ женщину въ храмѣ; помѣщеніе разсказа о
приключеніяхъ въ храмѣ ефесской Артемиды. Въ обоихъ
ıнахъ упоминается городъ Тарсъ; Аполлоній отвозитъ Тар-
въ Тарсъ, у Ксенофона Perilaus отвозитъ Антею въ тотъ
городъ; пираты нападаютъ на Тарсею, пришедшую къ мо-
ь ея няни; у Ксенофона пираты врываются въ мавзолей,
одятъ тамъ Антею и уводятъ; какъ въ томъ, такъ и въ дру-
ь романѣ это событіе пріурочено къ Тарсу. Аполлоній при-
ь въ Тарсъ и не нашелъ Тарсею; у Ксенофона герой рома-
Габрокомесъ прибылъ въ Тарсъ и не нашелъ Антею.
ь романѣ Ксенофона Антея отвѣчаетъ Тарсеѣ. Женщина
то, ревнуя ее къ своему мужу, велѣла своимъ слугамъ от-

вести ее въ лѣсъ и убить; но ее не убили, а продали. Переходя изъ рукъ въ руки, она достается Perilaus'у, который отвозитъ ее въ Тарсъ и предлагаетъ ей свою руку. Она проситъ отсрочки на 30 дней; срокъ проходитъ, готовится свадебный пиръ; Антея выпила ядъ, выпрошенный ею у врача, но это былъ не ядъ, сонный порошокъ, который повергаетъ ее въ долгій сонъ. Perilaus думаетъ, что она умерла, строитъ мавзолей и хоронитъ въ немъ ея тѣло. Она просыпается, хочетъ уморить себя голодомъ, но въ мавзолей врываются пираты съ цѣлью ограбить драгоцѣнности, находятъ ее живою и уводятъ (Rhode, S. 38—1). Въ романѣ объ Аполлоніи Тирскомъ—женщина, возбудившая ревность, одна, а мнимоумершая другая; первая Тарсея, вторая Люцина, мать Тарсеи; въ романѣ же Ксенофона женщина, возбудившая ревность въ другой женщинѣ и приговоренная къ смерти, и женщина мнимоумершая—одна и та же Антея.

Роде думаетъ, что пріоритетъ изъ двухъ романовъ принадлежитъ роману Ксенофона. Дѣйствительно исторія героини въ немъ изложена ближе къ схемѣ сказки о косоручкѣ; гонимая изъ ревности женщина не дочь, а жена героя.

Оба романа кончаются сообщеніемъ, что исторія эта увѣковѣчена въ храмѣ ефесской Артемиды. Романъ объ Аполлоніи Тирскомъ кончается завѣреніемъ, что Аполлоній самъ описалъ свою жизнь и экземпляръ его автобіографіи былъ положенъ въ Ефесѣ, въ храмѣ Артемиды. Конецъ романа Ксенофона: на другой день послѣ того, какъ Габрокомесъ и Антея встрѣтились и признали другъ друга, они пошли въ храмъ ефесской Артемиды, поднесли благовонія и картину, на которой были изображены всѣ ихъ приключенія. Героини обоихъ романовъ имѣютъ отношеніе къ храму Артемиды. Габрокомесъ въ первый разъ увидѣлъ Антею въ процессіи, шедшей въ храмъ; она была одѣта Артемидой; Аполлоній нашелъ свою жену жрицей ефесской Артемиды. Роде говоритъ (S. 412), что какъ одинъ романъ жену Аполлонія принимаетъ за самое Артемиду, такъ другой за ту же богиню принимаетъ Антею.

Романъ объ Аполлоніи Тирскомъ это какъ будто сказка объ Эрдени-Хараликѣ (Арья-Бало), въ которой двѣ ея половины переставлены *); первая половина сказки, сюжетъ о гонимой женщи-

*) Я имѣю въ виду сходство только въ самыхъ общихъ чертахъ.

ıманта-бадри, сдѣлана концомъ романа, а вторая—о поѣздкѣ
ıика за дакини—сдѣлана началомъ. Уравненія будутъ та-
Харалику (т. е. богу Арья-Бало) соотвѣтствуетъ Аполло-
кена Аполлонія (т. е. жрица Артемиды или сама Артеми-
:вѣчаетъ въ первой половинѣ сказки женщинѣ Саманта-
, во второй—дѣвицѣ Билге-биликъ. Разница въ располо-
частей въ сказкѣ и романѣ такая: въ сказкѣ сначала раз-
ıо о рожденіи бога, потомъ объ его женитьбѣ, романъ же
ь начало отъ какой-то редакціи, въ которой женитьба сто-
ъ началѣ, а рожденіе бога послѣ *); отъ такой перестановки
ıажи разбились: въ сказкѣ двѣ женщины отвѣчаютъ одной
инѣ романа, въ романѣ два персонажа (Аполлоній и Тар-
ıтвѣчаютъ одному персонажу сказки (Харалику).

главѣ I (стр. 18) было сдѣлано сближеніе со сказкой о
ıикѣ сказанія о Чингисъ-ханѣ; если разсказъ о поѣздкѣ
ıика за дѣвицей Билге-биликъ передавался о Чингисѣ, то
ѣстѣ ея (т. е. на мѣстѣ Артемиды романа) могла стоять
Чингиса, Бурте-Эрдени **).

Въ романѣ разсказъ, разоблачающій истину, вставленъ въ уста
ы Тарсеи; въ сказкахъ это дѣлаетъ мальчикъ, сынъ гонимой жен-
Можетъ быть и въ сказкѣ, которая предшествовала роману, на
Тарсеи въ этомъ послѣднемъ эпизодѣ стоялъ мальчикъ, такъ
ıѣсто женскаго имени Тарсея тутъ можетъ быть стояло мужское
й или Тарсъ.

Въ сказкѣ дѣвица не называется Эрдени, какъ я сказалъ, можетъ
потому, что это имя придано самому Харалику. Подобно Харали-
я Эртене (т. е. Эрдени) носитъ и урянхайскій богатырь, который
приноситъ на свою родину „живого бога" Колду-бурхана, даю-
богатство, и невѣсту. Кромѣ сходства въ томъ, что оба ге-
ıставляютъ залогъ благоденствія, въ урянхайской и монголо-ти-
ой сказкахъ есть еще одна сходная подробность: Эртене-мергенъ,
ıо Эрдени-Харалику, находитъ дѣвицу—цѣль своей поѣздки, скры-
ıю свою красоту подъ безобразнымъ видомъ (Очерки с.-з. Монг.,
8). Въ монгольской легендѣ Абатай приноситъ „живого бога", какъ
ене-мергенъ; послѣдній отрубаетъ у бога палецъ и оставляетъ на
ь, Абатай отрубаетъ нижнюю часть тѣла статуи и оставляетъ
ıогѣ; эта черта сближаетъ Эртене-мергена съ Абатаемъ, а ста-
которую привезъ Абатай, нѣкоторые варіанты называютъ Эрде-
. Отсюда предположеніе, что и Эртене-мергену и Эрдени-Хара-
могли приписывать привозъ въ страну богини или святыни Эр-

Можетъ быть этими отношеніями сказки къ Чингису слѣдуетъ объяснить появленіе въ романѣ имени Діонисіи; въ предыдущихъ главахъ было уже указано на сходство темъ, усвоенныхъ Чингису, съ темами, связанными съ именемъ греческаго бога Діониса. Исторія перваго папы Климента *) также содержитъ въ себѣ исторію несчастной женщины, которая должна удалиться изъ дома мужа (вслѣдствіе любви къ ней брата мужа); на нее нападаютъ пираты, какъ и на Тарсею и на Антею; здѣсь также разлука членовъ семьи, какъ и въ романѣ «Аполлоній Тирскій». Хотя въ самомъ романѣ о Климентѣ и его матери имени Діонисіи или Діонисія нѣтъ, но въ другихъ преданіяхъ это имя все-таки является возлѣ Климента; Климентъ, первый папа римскій, посылаетъ Діонисія во Францію проповѣдывать ученіе Христа.

Исторія сюжета могла быть такая. Легенда о богѣ Арья-Бало и о приносящей благоденствіе дѣвѣ Эрдени было занесено изъ ордынской Азіи въ южную Россію, отсюда черезъ Малую Азію она дошла до берега Средиземняго моря и укрѣпилась въ Тарсѣ и Антіохіи; въ обоихъ городахъ, какъ извѣстно, господствовалъ культъ Аполлона. Редакція, гдѣ главное лицо прямо называлось Арья-Бало, получила подъ конецъ видъ романа объ Аполлоніи Тирскомъ, но рядомъ пришла и другая редакція съ съ именемъ Хараликъ; восточная Европа сократила эту вторую редакцію и сохранила ее въ видѣ легенды о Кириллѣ Солунскомъ; западная обратила ее въ романъ о Карлѣ и его матери Бертѣ. Наконецъ была еще третья редакція съ именемъ Климентъ, легшая въ основу Recognotiones. У романа объ Аполлоніи Тирскомъ сходная географія съ одной изъ миссіонерскихъ поѣздокъ апостола Павла; Павелъ посѣщаетъ города Тиръ, Сидонъ, Антіохію, Тарсъ и Ефесъ. Въ романѣ упоминаются города Тиръ, Сидонъ, Антіохія, Тарсъ и Ефесъ. Тарсъ, который два раза упоминается въ романѣ и въ которомъ происходитъ эпизодъ съ Тарсеей, былъ родиной апостола; въ исторіи апостола упоминается и храмъ ефесской Артемиды. Какъ будто бы какія-то соприкосновенія подали поводъ романисту заимствовать для своего романа географическія имена и нѣкоторые факты изъ исторіи

*) Климентъ самъ описалъ свою жизнь по совѣту апостола Петра.

сіонерской дѣятельности апостола. Не вся, однако, географія Павла вошла въ романъ; въ ней есть противъ романа излиш- Салоники, Коринѳъ и Аѳины. Этимъ излишнимъ какъ будто пользовался другой памятникъ, житіе Кирилла изъ Дамаска Кирилла Солунскаго.

Кириллъ слышитъ голосъ ангела, приказывающій ему идти проповѣдь; онъ идетъ сначала въ Солунь (Салоники), потомъ болгарамъ; по другой же легендѣ Кириллъ изъ Солуня идетъ Херсонесъ (Херонесъ, Корсунь) и оттуда въ столицу хаскаго хагана (Атиль). Тутъ какъ будто славянская легенда ируетъ исторію ап. Павла; Павелъ проповѣдуетъ передъ нскимъ ареопагомъ; Кириллъ передъ дворомъ хазарскаго ха-а; послѣдствіемъ проповѣди Павла было обращеніе Діонисія опагита; послѣдствіемъ проповѣди Кирилла было признаніе арскимъ ханомъ правоты христіанскаго ученія.

Легендаристъ сцену въ Аѳинахъ перенесъ въ Атиль на Волгѣ; этому его могли увлечь мѣстныя преданія, которыя могли ествовать въ городѣ Атиль и въ которыхъ онъ могъ найти гопріятныя темы. Имя Атиль давно уже сближалось съ немъ гунскаго царя Аттилы, легенды о которомъ совпа-тъ съ сказаніями о Чингисъ-ханѣ (см. выше глава «Аттила», . 27). Пріуроченіе легендарнаго имени къ мѣстности указы-тъ, что къ ней были прикрѣплены и самыя легенды. Мо-ъ быть въ Хазарской землѣ при устьѣ Волги персонажъ, о оромъ разсказывали эти легенды, былъ извѣстенъ не подъ имъ именемъ Атиля, а было тутъ извѣстно и имя Чингиса; этимъ же именемъ, какъ объ этомъ было указано въ другомъ тѣ, были соединены легенды о проповѣдникѣ истиннаго уче- *). Этотъ проповѣдникъ въ недошедшихъ до насъ подроб-

---

Танг.-тиб. окраина Китая, II, 191. Въ армянской исторіи инока акіи разсказано, будто монголы ранѣе не имѣли богослуженія, ли только войлочныхъ идоловъ для гаданія, но ангелъ въ видѣ окрылаго орла явился передъ ихъ начальникомъ Чангызомъ и далъ ему заповѣди Бога: любить другъ друга, не прелюбодѣйство-, не красть, не лжесвидѣтельствовать, не предавать, уважать цевъ и нищихъ (Паткановъ, Исторія инока Магакіи, Спб., стр. 4). редствомъ варіантовъ этотъ сюжетъ сближается съ преданіемъ о анѣ Тубутъ-Тэнгри, объявившемъ волю неба быть Чингису власти-мъ міра.

ныхъ варіантахъ легенды вѣроятно занималъ то мѣсто, которое Кириллъ Солунскій занимаетъ въ легендѣ о проповѣди хазарамъ. Если хазаръ-хаганъ дѣйствительно въ нѣкоторыхъ варіантахъ легенды о проповѣдникахъ носилъ имя Чингисъ и если на западѣ вмѣсто имени Чингисъ ставили Діонисъ, то нужно ожидать встрѣчи рядомъ или вблизи одно отъ другого именъ Кирилла и Діониса. Въ легендѣ о папѣ Климентѣ Діонисій является не царемъ, а проповѣдникомъ (см. выше стр. 138); у него товарищъ Елевѳерій. Въ апокрифической славянской легендѣ Елевѳерій супротивникъ въ спорѣ о вѣрѣ жида Тарсея. Объ отношеніяхъ Тарсея къ городу Тарсу см. у А. Н. Веселовскаго (Опыты по исторіи развитія христ. легенды; 6, Freiheit—Елевѳерій, въ Ж. М. Н. Пр., 1876 г., май. стр. 76—125). Тарсей и Тарсея можетъ быть эквивалентные персонажи изъ двухъ различныхъ версій легенды о введеніи новаго культа, которые разсказывались въ Тарсѣ и въ которыхъ иногда имя Діонисій или Діонисія придавалось лицу, препятствовавшему новому культу.

Другая легенда объ Артемидѣ, локализированная въ Херсонесѣ таврическомъ, также находитъ параллели въ монгольскомъ фольклорѣ.

Агамемнонъ, по совѣту жреца Калхаса, хочетъ заколоть свою дочь Ифигенію, но въ моментъ передъ самымъ закланіемъ дѣвица исчезаетъ; она унесена въ Тавриду и здѣсь сдѣлалась жрицею въ храмѣ Артемиды. Братъ ея Орестъ вмѣстѣ съ другимъ братомъ Пиладомъ идутъ отыскивать ее и находятъ въ Тавридѣ; жители Тавриды хотятъ принести чужеземцевъ въ жертву богинѣ; Ифигенія говоритъ, что прежде, чѣмъ это сдѣлать, нужно обмыть статую богини, оскверненную прикосновеніемъ чужеземцевъ. Она несетъ статую къ морю, садится на корабль братьевъ и вмѣстѣ съ ними отплываетъ, увозя съ собою и статую богини *).

---

*) Ифигенія сама содѣйствуетъ увозу, въ родѣ того, какъ Клармондина даетъ Клеомедесу увезти ее, притворившись больною, или какъ въ славянскихъ повѣстяхъ жена Соломона даетъ увезти себя, притворившись мертвою; легенда о притворной смерти женщины разсказывалась въ Херсонесѣ въ болѣе позднее время, хотя и въ иной формѣ (легенда о Гикіи). Намекъ на эту же тему кадъ будто и въ романѣ Ксенофона; Антея принимаетъ порошокъ, который усыпляетъ

ыя черты содержатся въ сказкѣ, которую я записалъ
хайской землѣ, въ верховьяхъ Енисея, т. е. на сѣверной
монголо-буддійскаго міра; сказка была разсказана на
мъ языкѣ. Мани-ветыръ-ханъ женился на небесной дѣвѣ,
ой арканомъ въ то время, какъ она съ другими своими
естрами спустилась на землю къ золотому ключу умыть-
цъ Мани-ветыръ-хана хочетъ, по совѣту хара-эмчи, т. е.
лѣкаря, заколоть дѣвицу, но въ моментъ, когда хотѣли
, она, при помощи какого-то волшебнаго предмета, за-
ого ей обычную въ другихъ сказкахъ лебединую шкур-
ныхъ дѣвъ, улетаетъ на небо. Мани-ветыръ-ханъ, отвѣ-
Оресту, идетъ искать жену и доходитъ до неба. Здѣсь
рѣчаетъ дѣвицу, одну изъ сестеръ улетѣвшей, которая
оду въ кувшинъ. Ея сестра спускалась на землю, жи-
еловѣкомъ, осквернилась и вода нужна, чтобы обмыть
Устраивается свиданье *), и отецъ дѣвицы, лошади-
ій Генирынъ-ханъ безъ препятствій отпускаетъ мужа
на землю (Очерки с.-з. Монг., IV, 523—527).
янхайской сказкѣ, какъ и въ классическомъ миѳѣ,
еудавшееся закланіе и исчезновеніе дѣвицы передъ мо-
закланія, и человѣкъ, который идетъ искать исчез-
только это не братъ, а мужъ ея. Агамемнону соотвѣт-
отецъ Мани-ветыръ-хана, жрецу Калхасу—черный лѣ-
ара эмчи); Ифигенію представляетъ небесная дѣва, ко-

нимаютъ за умершую, и хоронятъ; мнимая смерть и въ романѣ
лоніи Тирскомъ; гробъ съ мнимо умершей Люциной морскія
иносятъ въ Ефесъ; здѣсь врачъ Силимонъ посредствомъ ма-
реній заставляетъ мнимоумершую очнуться (Тихонравовъ,
, т. I, отд. 2, стр. 17).
і-ветыръ-ханъ спустилъ кольцо въ кувшинъ дѣвицы, бравшей
этому кольцу его жена узнала, что онъ пришелъ. Въ русской
Булатъ-молодцѣ Кощей унесъ Василису, невѣсту Ивана ца-
улатъ и царевичъ вдвоемъ идутъ искать ее; передъ домомъ
и встрѣчаютъ дѣвушку, несущую въ чашкѣ молоко, кото-
илиса умывалась; Булатъ бросаетъ въ чашку перстень, пода-
Василисой Ивану царевичу (Аѳанасьевъ, Н. Р. Ск., I, 224).
ческомъ мирѣ два товарища въ пути—Орестъ и Пиладъ, и
й сказкѣ также два—Булатъ и Иванъ царевичъ; въ первомъ
оль отведена Оресту, во второй—Булату.

торая вмѣсто Тавриды удаляется на небо. Мѣсто лошадиноголоваго Генирынъ-хана въ классическомъ миѳѣ занимаетъ, повидимому, царь Ѳоасъ. Только конецъ не сходный: небесная дѣва не похищена съ неба, какъ Ифигенія изъ Тавриды, а отпущена добровольно. Но мотивъ омовенія оскверненнаго тѣла сохранился; и причина оскверненія та же — прикосновеніе земного человѣка.

Тотъ же сюжетъ найденъ Шифнеромъ въ тибетскомъ Ганьчжурѣ (Awarische Texte въ Memoires de Acad. des sciences de St. Ptb., VII ser., t. XIX, № 6, p. XXVI). Дѣвица называется Манагара; она замужемъ за принцемъ Суданой. Отецъ Суданы, по совѣту своего вельможи, хочетъ заколоть Манагару, но она улетаетъ при помощи волшебнаго предмета. Судана ищетъ ее и находитъ у ея отца, царя Киннаровъ. Киннарицы, черпавшіе воду изъ пруда, на его вопросъ, зачѣмъ имъ нужно такъ много воды, отвѣчали, что дочь ихъ царя была въ рукахъ человѣка и что нужно смыть съ нея человѣческій запахъ. Несомнѣнно, что урянхайская сказка зашла въ вершины Енисея съ тибето-ламайскимъ вліяніемъ, но въ Монголіи не мало встрѣчается варіацій этого сюжета, которыя едва ли можно почесть за отсадки тибетской сказки. Сходная сказка записана мною отъ урянхайца (Оч. с.-з. Монг., IV, 373—379). Тунгъ-Каратты-ханъ женится на небесной дѣвѣ Самбай-дагине, которая была поймана у озера во время купанья. Враги ея хотятъ убить ее, взрываютъ на воздухъ домъ, въ которомъ она жила, но она благополучно улетаетъ при помощи крылатой шубы. Тунгъ-Каратты-ханъ идетъ искать ее, находитъ ее у ея отца; вмѣсто дѣвицы встрѣча съ мальчиками, черпающими воду. Отрывкомъ изъ того же сюжета представляется бурятское преданіе о Хоридоѣ или Харитаѣ, предкѣ бурятскаго поколѣнія Хори, который женится на дѣвѣ-лебеди Алань-гоа, пойманной имъ у озера во время купанья (литература указана въ Этногр. Обозр., кн. XXI, стр. 32—38). Бурятское преданіе не разсказываетъ, какъ Хоридой возвратилъ потерянную жену,—оно забыло это. Въ бурятской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 391) мальчикъ Булотъ-хуре выстрѣлилъ по козулѣ самкѣ, но козуля, ударившись о землю, обратилась въ лебедя, взяла въ ротъ стрѣлу и, велѣвъ искать себя, улетѣла. Это опять та же лебедь-

улетѣвшая отъ мужа или отъ суженаго. Булотъ-хуре идетъ
ь ее и находитъ *).
этой бурятской сказкѣ дакини **) называется Абахай; име-
абахай или абагай въ бурятскихъ сказкахъ обозначаются
ы-красавицы ***). Въ монгольскомъ абагай значитъ «жен-
»; эмегенъ—старая женщина. Въ урянхайской сказкѣ да-
дано имя Бурдюкчинъ или Бурдюксынъ; если это не пе-
ь съ тибетскаго, то тутъ можно видѣть искаженное имя
Чингисъ-хана Бурте-гучинъ или Бурте-гучжинъ, которая
номъ памятникѣ, на что указано выше (стр. 605), назва-
рте-Эртене. Орестъ привозитъ изъ Тавриды и сестру и
ю Артемиды, въ родѣ того, какъ въ тибетской легендѣ ти-
ій вельможа Гари привозитъ въ Лассу и принцессу и ста-
Эрдени-цзу, и въ тибетской сказкѣ Эрдени-Хараликъ также
ини и статую.
тѣхъ же предѣлахъ, въ которыхъ происходитъ дѣйствіе ро-
ъ объ Артемидѣ (Александрія, Антіохія, Херсонесъ тав-
кій), вращается и исторія героя Recognotiones, т.-е. папы
ента. Начинается исторія въ Римѣ, но затѣмъ дѣйствіе
осится въ Антіохію и сосѣднія мѣстности; кончается біо-
я Климента въ Корсунѣ, къ которой прикрѣплено и пред-
еніе о гробницѣ Климента. Если эта часть легенды не по-
я на дѣйствительномъ событіи, если никакого папы Кли-
не было сослано въ Корсунь, то упоминаніе Корсуня въ
дѣ нельзя иначе объяснить, какъ тѣмъ только, что эта
да была сначала прикрѣплена къ какой-то корсунской свя-
и только отсюда начала распространяться на западъ. За-
въ Recognotiones та же, что и въ романѣ объ Аполлоніи
комъ и въ «Ефесскихъ исторіяхъ», — разлука членовъ семей-

Второй членъ хуре можетъ быть хори, т.-е. начало имени Хо-
, предка бурятъ хоринцевъ. Формы Булотъ, Булатъ могли обра-
ся отъ имени другого бурятскаго предка Булагатъ по свойству
льскихъ словъ опускать слоги гу, га (наприм. *аюла* „гора“ про-
ится *ола*). Булагатъ иногда является въ бурятскихъ преданіяхъ
ъ съ Хоридоемъ.
Дакини „небесная дѣва“.
Въ алтайскомъ *абакай* „жена“, „госпожа“, „красавица“ (Вербицкій,
алт. и аладагск. нарѣчій, стр. 2).

ства, которые потомъ снова всѣ сходятся. Маттидія, жена Фавста, удаляется изъ дома на кораблѣ съ двумя младшими сыновьями, чтобы избѣжать любовныхъ преслѣдованій брата мужа. Этотъ послѣдній объясняетъ Фавсту отъѣздъ жены, какъ измѣну; она будто бы убѣжала съ любовникомъ. Я думаю, что братъ оклеветалъ Маттидію еще до ея отплытія, и что отправленіе на кораблѣ было не добровольное; она была, можетъ быть, посажена мужемъ въ лодку безъ весла и пущена въ море, какъ косоручка въ самарской сказкѣ у Садовникова. Морскіе пираты нападаютъ на Маттидію и разлучаютъ ее съ сыновьями; послѣдовательность та же, какъ и въ романѣ объ Аполлоніи Тирскомъ, только тутъ двѣ женщины: опущена въ море жена Аполлонія, а подверглась нападенію пиратовъ его дочь. Разрозненные члены семьи сходятся около ап. Петра въ Антіохіи, именно отецъ семейства Фавстъ, его жена Маттидія, старшій сынъ Климентъ и еще два младшихъ сына, которые были проданы пиратами отдѣльно отъ Маттидіи, всего пять душъ. Въ романѣ объ Аполлоніи Тирскомъ семья меньше, она состоитъ только изъ трехъ душъ: Аполлоній, его жена и его дочь. Еще менѣе въ «Ефесскихъ исторіяхъ»: Габрокомесъ и его жена Антея, но въ нихъ упоминаются какіе-то два раба—Левконъ и Роде, которые были при Антеѣ, но были проданы на сторону, а въ концѣ романа въ Родосѣ опять присоединяются къ Антеѣ. Это можетъ быть ея дѣти, съ которыми она была разлучена. Тамъ же въ Родосѣ романистъ нашелъ нужнымъ усилить общую радость еще присоединеніемъ одного лица: это Hipothous, разбойникъ, который помогалъ Габрокомесу въ его поискахъ потерянной жены *) (Erwin Rodhe, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig, 1876, S. 382, 383).

*) Одна подробность въ „Ефесскихъ Исторіяхъ“ напоминаетъ эпизодъ изъ жизни Климента. Габрокомесъ былъ распятъ на крестѣ на берегу Нила; буря по молитвѣ самого распятаго сронила крестъ въ воду и его понесло по рѣкѣ; стража при устьѣ перехватила плывущаго. Это напоминаетъ Климента, брошеннаго въ море съ якоремъ на шеѣ. Картина плывущаго по рѣкѣ человѣка, брошеннаго въ воду привязаннымъ къ дереву и перехваченнаго внизу, находится въ чеченской сказкѣ (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, в. V, въ ст. Ахріева „Изъ чеченскихъ сказ.“, стр. 42—46) Цазикъ, хитрый обманщикъ, брошенъ на доскѣ въ рѣку, проплываетъ мимо трехъ пастуховъ; самый нижній пе-

Романы на возсоединеніи членовъ семьи кончаются. Въ Клементинахъ прибавленъ еще разсказъ о томъ, какъ ап. Петръ преслѣдуетъ Симона-волхва. Извѣстно, что сектанты первые вѣковъ христіанства пользовались этой фигурой въ своей партійной полемикѣ. Одни полемизаторы подъ образомъ Симона-волхва выводили апостола Петра, другіе—апостола Павла; такъ, полагаютъ, что Клементины подъ именемъ Симона-волхва выводятъ этого послѣдняго апостола. Такъ какъ въ этихъ апокрифическихъ сочиненіяхъ Симонъ-волхвъ изображался терпящимъ пораженіе или отъ апостола Петра или отъ апостола Павла, то получался литературный миражъ, въ которомъ два апостола являлись какъ бы враждующими лицами.

Симону-волхву изъ деревни Gitta или Gitton приписывалось особое ученіе, которое было изложено въ сочиненіи Grande Exposition, дошедшее до насъ только въ извлеченіяхъ. Во главѣ всѣхъ силъ онъ ставилъ «Промыселъ», а рядомъ съ нимъ женскую сизигію «Мысль»; выражаясь символически, онъ называлъ послѣднюю Еленой. Это подало поводъ его противникамъ глумиться надъ нимъ и выставлять Елену въ непривлекательномъ свѣтѣ, понимая ее реально. Ученики Симона Гиттонскаго придавали преувеличенное значеніе омовенію; они мыли не только руки и тѣло, но и посуду, ложе и т. п. Они погружались ежедневно въ воду при каждомъ удобномъ случаѣ *). Преданіе говоритъ, что основателемъ ученія былъ будто бы Іоаннъ Креститель; Симонъ-волхвъ будто бы былъ его первый ученикъ. За

рехватилъ его. Въ русской сказкѣ хитраго обманщика Климку хотятъ бросить въ воду и въ кулѣ кладутъ на берегу моря (Аѳанасьевъ, Н. Р. Ск., II, 346). Въ городѣ Лассѣ (въ Тибетѣ) совершается обрядъ (который въ переводѣ называется „искупленіемъ", (значитъ была легенда о какомъ-то преступленіи или грѣхѣ): ламу садятъ въ лодку и отпихиваютъ отъ берега; внизу у монастыря Самья лодку перехватываютъ. Въ сказкѣ „Арджи-Борджи" по рѣкѣ плыветъ мертвое тѣло, въ бедрѣ котораго находится эрдени; Бикаръ-Мадзади перехватываетъ тѣло и вырѣзываетъ эрдени; въ бурятской сказкѣ „Анъ-Богдоръ" (Очерки с.-з. Монг., IV, 282) вмѣсто Бикара-Мадзади мальчикъ Олотъ; по рѣкѣ плыветъ мертвый ребенокъ; Олотъ изъ его брюха вырѣзываетъ эрдемъ.

*) Омываясь, призывали семь мистическихъ свидѣтелей: небо, воду, духи святыхъ, ангеловъ молитвы, масло, соль, землю.

приверженность къ омовенію секту называли гимеробаптистами. Жалкіе остатки ея и теперь еще сохранились въ мѣстностяхъ Wasith и Howeyza, въ болотахъ при сліяніи Тигра и Евфрата, подъ именемъ мендаитовъ или христіанъ Ивана Крестителя (Renan, Les evangiles, p. 462). Ученіе гимеробаптистовъ было будто бы въ связи съ культомъ луны и противопоставлялось культу солнца. Число апостоловъ у Ивана Крестителя было по числу дней луннаго мѣсяца—тридцать.

Появленіе темы о Симонѣ-волхвѣ въ Клементинахъ можетъ быть не случайное; она была связана съ главнымъ сюжетомъ еще въ дохристіанской редакціи. Погоня одного человѣка за другимъ встрѣчается въ сказкахъ очень часто, и, какъ мы видѣли выше (стр. 215), эта тема пріурочена на небѣ къ движенію созвѣздій, особенно къ Большой Медвѣдицѣ; объ этомъ созвѣздіи другія сказанія говорятъ, какъ о прикованномъ къ Полярной звѣздѣ; можетъ быть это наблюденіе о постоянно удерживаемомъ положеніи созвѣздія осталось не безъ вліянія на образованіе разсказа о Гуменъ-ханѣ китайскомъ, который постоянно держитъ въ рукахъ тѣло своей умершей жены. Въ виду усвоенія этому созвѣздію разомъ и темы о погонѣ и темы о прикрѣпленномъ положеніи, мы не удивились бы, если бы въ одномъ и томъ же сказаніи встрѣтили и царя, не разстающагося, подобно Гуменъ-хану, съ умершею женой, и царя, гоняющагося за своимъ противникомъ

Антіохъ ищетъ себѣ жену, подобную первой; повидимому, ему приписывалась такая же любовь къ покойницѣ, какою былъ одержимъ Гуменъ-ханъ. Онъ хочетъ убить Аполлонія въ досадѣ на то, что тотъ отгадалъ его загадку; онъ назначаетъ цѣну за голову Аполлонія; его посолъ Табарта ищетъ Аполлонія въ другихъ городахъ съ цѣлью убить его. Гуменъ-ханъ также старается погубить Гэсэра; онъ бросаетъ его въ ямы, въ которыхъ тотъ долженъ погибнуть. Выше, на стр. 217, я высказалъ предположеніе, что, кромѣ ямъ или вмѣсто нихъ, въ сказкѣ могла стоять погоня за убѣгающимъ Гэсэромъ *), и рядомъ другое, что эта сказка

*) Въ преданіи о Карлѣ Великомъ, не разстающемся съ тѣломъ своей умершей жены, дѣйствительно вслѣдъ за похищеніемъ камня изъ рта покойницы начинаются преслѣдованія похитителя, хотя имъ и приданъ другой характеръ. Похищеніе Гэсэра не въ томъ родѣ, какъ похищеніе

ображаетъ соперничество представителей двухъ культовъ—ша-
нскаго (представителемъ его выставленъ Гуменъ-ханъ) и ка-
го-то другого новаго; сказка заканчивается тѣмъ, что Гэсэръ,
бѣдивъ Гуменъ-хана, заставилъ его самого и его народъ
инять «желтое ученіе». Сказка о Гуменъ-ханѣ китайскомъ
раллельна по своему смыслу съ ламайской легендой о Пахалѣ
Арьянъ-Дивѣ, о которой я говорилъ на стр. 213 и 214 и въ
торой дѣйствительно выведены два соперничающихъ вѣро-
ителя.

Судя по этой легендѣ, вѣроучители расходились въ мнѣніи о
аченіи воды для культа. Легенда даетъ понять, что Пахала
ыдавалъ особенное значеніе омовенію тѣла; онъ думалъ, что
ювеніе смываетъ грѣхи. Чтобы обличить его въ лжеученіи
рьянъ-Дива наполняетъ сосудъ нечистотами и моетъ его наруж-
ую поверхность, а когда Пахала посмѣялся надъ нимъ, что
ъ глупо дѣлаетъ, Арьянъ-Дива отвѣтилъ, что и самъ Пахала
ступалъ неразумно, разсчитывая смыть грѣхи купаньемъ въ
вкѣ, тогда такъ грѣхи кроются внутри человѣка *).

Разсказчикъ, передавшій мнѣ легенду, говорилъ мнѣ, что онъ
знаетъ точнаго произношенія имени лжеучителя—или Пахала
и Рахула. У Даранаты (Васильевъ, Буддизмъ, III, 92—94)
Ѣсто этихъ формъ стоитъ Шакала. Есть бурятское сказаніе
шаманѣ Бохоли, который похожъ на Пахалу тѣмъ, что так-
долетаетъ до неба; здѣсь онъ похитилъ душу, спрятан-
царемъ неба Эсэгэ-маланомъ; раздосадованный Эсэгэ-маланъ
акую дерзость разсѣкъ бубенъ шамана пополамъ. Это раз-
ніе на-двое намекаетъ на фазы луны. Если придержаться
ескаго сказанія, то нужно предпочесть форму Пахала (Бо-
).

нгольское сказаніе разсказываетъ объ Арахи или Араха-

даніи о Карлѣ; Гэсэръ похищаетъ мертвое тѣло царской жены;
даніи о Карлѣ похищается камень изъ рта мертвой царицы. Не
ного ли круга представленій съ этими мотивами вышла одна
ость въ сказкѣ о Бэгэръ-Меджитѣ? Я разумѣю разсказъ о томъ,
вырѣзалъ эрдени (драгоцѣнность) изъ мертваго тѣла.

Бурятскихъ шамановъ есть обрядъ, который называется „тѣло-
шамана“: макаютъ въ ведро съ водой прутья или вѣники и
ютъ по спинѣ шамана (Очерки с.-з. Монг., IV, 59).

лунѣ, что онъ похитилъ напитокъ безсмертія у Бурхана-бакши и пустился бѣжать; Бурханъ-бакши бросилъ въ него очиромъ и разрубилъ его тѣло пополамъ,—та же тема, что и въ легендѣ о Бохоли. Къ лунному миѳу еще болѣе относитъ это сказаніе монгольское повѣріе, которое лунное затменіе объясняетъ тѣмъ, что его проглатываетъ Арахалунъ. Монгольское сказаніе говоритъ въ пользу формы Рахула.

Какъ будто и автобіографія Климента и романъ объ Аполлоніи Тирскомъ составились подъ вліяніемъ однѣхъ и тѣхъ же сказокъ — сказки о косоручкѣ и сказки о царѣ, потерявшемъ любимую жену *). Сказка о косоручкѣ отразилась въ романѣ въ первой его половинѣ, а въ автобіографіи Климента во второй. На сказочныя примѣси въ этомъ разсказѣ, какъ я уже говорилъ, указываетъ исторія съ мазью, которую Симонъ волхвъ навязалъ Фавсту и которая своимъ дѣйствіемъ напоминаетъ, какъ это указано выше, ягоды сказки о летучей трости или летучемъ конѣ.

Китайцы отожествляютъ съ Арья-Бало женское божество Гуань-инь-пусу, о которой разсказывается такая легенда. Гуань-инь—дочь царя; царь хочетъ выдать ее замужъ, но она противится (можетъ быть, подобно Антіоху, онъ хотѣлъ самъ на ней жениться) и убѣгаетъ въ лѣсъ, гдѣ встрѣчаетъ духа мѣстности подъ видомъ тигра; тигръ относитъ ее на себѣ на островъ Путо. Здѣсь она прославляется, какъ цѣлительница болѣзней. Ея отецъ заболѣлъ; тѣло его покрылось коростой. Онъ обращается на островъ Путо. Дочь отсѣкаетъ себѣ одну руку, дѣлаетъ ему лѣкар-

---

*) Въ главѣ XIII (стр. 198) я попытался отожествить Климку-вора русскихъ сказокъ съ Соломономъ малорусскихъ преданій. Сказка „Воръ Аполлонъ“ въ сборникѣ Худякова (Великорусскія сказки, в, 1. № 35, стр. 124) можетъ служить подтвержденіемъ этого тожества. Аполлонъ по приказанію своего царя, у другого царя воруетъ коня, собаку и сокола, проводитъ двухъ дочерей этого царя, но отъ третьей царевны не отвертѣлся; его хотятъ казнить, онъ три раза трубитъ въ рожокъ, наѣзжаетъ его дружина и освобождаетъ его. По началу сказки это Климка, конецъ тотъ же, какъ въ преданіи о Соломонѣ. Не найдется ли монгольской сказки съ подобнымъ содержаніемъ о монгольскомъ обманщикѣ Балынѣ? Въ бѣлорусскомъ преданіи у Добровольскаго (Смол. сборн., L, 245) Соломонъ выросъ въ домѣ коваля; сердитъ царя своими продѣлками и приговоренъ къ казни на висѣлицѣ, но трубитъ въ рожокъ и получаетъ свободу.

ство и короста сходитъ, но только съ половины его тѣла; тогда она другую руку жертвуетъ, и отецъ окончательно выздоравливаетъ (Annales du Musée Guimet, t. II, p. 188)—сходно съ тѣмъ, какъ въ муромской легендѣ мудрая Февронія за два раза исцѣляетъ князя Петра муромскаго. Эта двукратность приступа къ лѣченію имѣетъ значеніе въ редакціонныхъ расчетахъ; князь Петръ обѣщалъ жениться на Февроніи, если она его вылѣчитъ, но когда выздоровѣлъ, осталось одно пятнышко коросты съ древесный листъ, онъ отказался отъ Февроніи и разболѣлся снова, такъ что пришлось во второй разъ обращаться къ помощи Февроніи. Въ китайской легендѣ эта мотивировка опущена, какъ ненужная, потому что сказка обращена въ легенду и дѣвица въ монахиню.

Въ христіанской агіографіи этотъ мотивъ связанъ съ именемъ св. Аполлинаріи. Императоръ Анѳимъ принуждаетъ свою дочь Аполлинарію выйти замужъ, но ей больше нравится жизнь дѣвственницы; она тайно убѣгаетъ въ пустыню, въ которой спасался Макарій, и поселяется подлѣ него подъ именемъ инока Досиѳея; когда инокъ Досиѳей прославился искуснымъ врачеваніемъ, къ нему идетъ лѣчиться другая дочь Анѳима; Досиѳей излѣчиваетъ ее, но не окончательно, такъ что царевна должна была во второй разъ обращаться къ мнимому иноку Досиѳею (П. Казанскій, Исторія правосл. монашества на востокѣ. М. 1854, ч. I, стр. 254). Отсѣченія рукъ здѣсь нѣтъ, но и эта подробность, кажется, пришла на западъ, только она отдѣлилась отъ легенды о святой Аполлинаріи и сохранилась въ леденде о святомъ Аполлинаріи; по молитвѣ этого святого отдѣлилась рука у одного изъ трехъ почивающихъ въ Вавилонѣ отроковъ (Ананія, Азарія и Мисаилъ) и доставлена ему (А. Н. Веселовскій, Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ, въ Славянск. сборникѣ, т. III, стр. 159) *).

---

*) Откуда сходный сюжетъ зашелъ къ тобольскимъ татарамъ (Radloff, Proven, IV, 141—145), съ запада или востока? Оклеветанная женщина, отданная палачамъ, но не убитая, послѣ приключеній, напоминающихъ Маттидію въ Клементинахъ, попадаетъ въ городъ, гдѣ ее избираютъ царицей. Знаменіемъ къ избранію служитъ не самозажигающаяся свѣча, какъ въ бретонской сказкѣ о Христикѣ, а птица, сѣвшая на голову избранницы. Птица же указываетъ въ народныхъ преданіяхъ на избранную натуру Чингиса.

Другая легенда о св. Макаріи (П. Казанскій, l. c., ч. II, стр. 56) разсказываетъ, что его обвинили въ сожительствѣ съ одной женщиной. Святой не только не протестовалъ противъ клеветы, но по сердечной добротѣ принялъ на себя этотъ грѣхъ и взялъ на свой счетъ содержаніе ребенка той женщины. Этотъ разсказъ напоминаетъ того ламу въ монгольскихъ сказкахъ, котораго царь обвиняетъ въ сожительствѣ съ царицей. Послѣ долгаго безплодія царица обращается съ просьбою къ ламѣ отшельнику вымолить ей дитя; отшельникъ даетъ царицѣ какое-нибудь мѣсиво, которое она должна съѣсть, и она зачинаетъ. Тогда мужъ царицы, а если она вдова, то сосѣдній царь, обвиняетъ ее въ сожительствѣ съ ламой; иногда она вмѣстѣ съ ламой должна идти въ изгнаніе (Очерки с.-з. Монг., IV, 277). Сходное начало, хотя съ опущеніемъ нѣкоторыхъ чертъ, представляютъ исторіи рожденія Бэгэръ-Меджита (Очерки, II, 154) и Гэсэра (Очерки, IV, 251, 277). Легенда о св. Макаріи намекаетъ, что въ сказкѣ о гонимой царицѣ имя Бэгэръ или Бикаръ придавалось иногда не царевичу, сыну этой царицы, а ламѣ отшельнику. Лама изображался невиннымъ, оклеветаннымъ; но были, повидимому, варіанты, которые приписывали ему насиліе надъ царицей или попытки къ насилію, на что указываютъ романы о Себиллѣ и Бланшифлерѣ и клеветникѣ Макерѣ; память о томъ, что этотъ персонажъ принадлежалъ въ первоначальной редакціи къ духовному званію, сохранилась только въ романѣ о Белисантѣ, матери Валентина и Орсона, и объ оклеветавшемъ ее константинопольскомъ епископѣ.

Глава XXV.

Saint Gilles.

Легенда объ охотникѣ за оленями и отшельникѣ.—Грѣхъ Карла Великаго.

Saint Gilles интересенъ тѣмъ, что этотъ святой появляется въ романахъ Карловингскаго эпоса, въ родѣ того, какъ въ нашихъ былинахъ упоминается иногда св. Николай Можайскій. St. Gilles упоминается въ пѣснѣ о Роландѣ, при описаніи смерти Тюрпена; о немъ разсказываетъ Karlamagnus saga, а так-

е свѣдѣнія о немъ даютъ поэма Bernewill'я—La vie de Saint illes и поэма Tristan de Nanteuil (см. Gaston Paris et Alphon-e Bos, La vie de Saint Gilles par Guillaume de Berneville, poème du XII siècle. Paris, 1881).

Berneville выдаетъ St. Gilles'я (въ латинской Vita онъ носитъ мя Aegidius) за уроженца Греціи; это грекъ, родившійся въ інинахъ и почему-то принужденный бѣжать изъ своей родины; нъ удалился во Францію, въ пустынную мѣстность, гдѣ и уединился въ пещерѣ; густой кустарникъ закрывалъ входъ въ пе-еру; этотъ кустарникъ принадлежитъ можетъ быть къ разря-у тѣхъ растеній, которыя оказываютъ въ сказкахъ и леген-ахъ покровительство святымъ бѣглецамъ, въ родѣ, напримѣръ, ѣхъ деревьевъ, выросшихъ и закрывшихъ входъ въ пещеру, ь которой спрятались отъ преслѣдованія гордаго царя семь лящихъ отроковъ (по легендѣ, записанной въ восточномъ Тур-естанѣ г. Роборовскимъ), или въ родѣ той яблони, которая опу-каетъ свои вѣтви къ землѣ, чтобы скрыть дѣтей, бѣжавшихъ тъ бабы-яги (въ русской сказкѣ); Балъ-Дорчжи, убившему Лан-арму и спрятавшемуся въ пещерѣ, покровительство оказыва-ютъ не растенія, а животныя; въ одномъ варіантѣ голуби рикрываютъ его своимъ гуано, и тѣмъ вводятъ погоню въ за-туждение; она подумала, что она видитъ въ пещерѣ не живого ловѣка, а статую, давно уже тутъ сидящую и засоренную; другому варіанту паукъ заткалъ входъ въ пещеру своей па-ной—то же признакъ того, что въ пещеру давно не входилъ вой человѣкъ. St. Gilles также находитъ покровительство у вотнаго; къ нему прибѣгаетъ оленуха и кормитъ его своимъ окомъ *).

та оленуха напомнила Парису другихъ подобныхъ же кор-щъ изъ животнаго царства: волчицу—Ромула, собаку—Ки-ленуху—Télèphe'a, сына Геракла, оленя, которымъ былъ

ингису въ то время, какъ онъ прячется, оказываетъ покрови-во сова (Bergeron, Relation des voyag. en Tartarie, Paris, 1534, младенцу Христу, по малорусскому повѣрію, покровительству-ровы; онѣ прикрываютъ его соломой; по великорусскимъ по-, его скрываютъ подъ своими листьями отъ преслѣдованія тра-тохоронка или Христовъ прикрытъ, или пшеница, которая чо вырастаетъ.

выкормленъ Tristan de Nanteuil, и, наконецъ, оленуху, которая прибѣгала кормить дитя изгнанной Женевьевы Брабантской, пріютившейся въ пещерѣ въ дикомъ лѣсу, подобно St. Gilles'ю (Paris, p. XII). Легенда о Женевьевѣ дѣлаетъ переходъ къ преданіямъ о младенцѣ, котораго выкармливаетъ своими силами сама природа, о Чингисѣ и Чоросѣ монгольскихъ легендъ, которыхъ выкармливаетъ дерево, о бурятскомъ Булагатѣ, котораго выкармливаетъ быкъ; въ классической миѳологіи это Діонисъ Загрей, выкармливаемый козой. Въ русской сказкѣ Арысь-поле женщина, обращенная въ рысь, прибѣгаетъ кормить своего ребенка, котораго нянька для этого выноситъ въ условный часъ въ лѣсъ (Аѳанасьевъ, Русск. Нар. Сказки, 1897 г., т. II, стр. 153). Брошенный въ степи младенецъ потомъ становится предкомъ народа или княжеской фамиліи.

Въ этомъ убѣжищѣ находитъ St. Gilles'я или его братъ Raimon de Valvenice или готскій король Flavius, или Карлъ Великій. Та же оленуха, которая кормитъ святого, и указываетъ его убѣжище. Король Флавій охотится по сосѣдству; его охотники гонятся за оленухой; она скрывается въ пещерѣ къ святому; по молитвѣ святого собаки останавливаются на разстояніи брошеннаго камня и не могутъ двинуться далѣе впередъ. На другой день охотники снова преслѣдуютъ оленуху, и та же исторія съ собаками. Они разсказываютъ королю, король ѣдетъ самъ, и въ третій разъ оленуха исчезаетъ въ чащѣ кустарника передъ пещерой. Люди изъ свиты короля прорубаютъ просѣку въ чащѣ и находятъ святого и у его ногъ оленуху (Paris, p. LIX). Въ легендѣ о Женевьевѣ Брабантской также оленуха увлекаетъ къ ея пещерѣ ея мужа, убѣгая отъ его преслѣдованія.

Троекратное убѣганіе находится въ киргизской легендѣ о Чингисѣ (см. выше стр. 35 и 242); когда двѣнадцать біевъ открыли убѣжище, гдѣ скрывался Чингисъ, убѣжавшій отъ опасности, онъ не сразу позволяетъ увезти себя; два раза онъ убѣгаетъ отъ біевъ и только въ третій разъ отдается имъ. Здѣсь біевъ къ убѣжищу Чингиса привело не животное, а плывущія по рѣкѣ перья.

Въ поэмѣ Бернвиля король, гнавшійся за оленухой, названъ Flovent. Г. Парисъ говоритъ, что это имя героя одной фран-

ой chanson de geste, потерянной, но сохранившейся въ вер-
итальянской и скандинавской; это первый король Фран-
племянникъ Константина Римскаго и отецъ Floovent'a, т.-е.
ерта, имя котораго замѣщено эпитетомъ Flodovinc отъ име-
ца Clovis, Chlodoveus или Floevie (Paris, l: c., p. XLIII)
атинскомъ житіи святого (Vita) король названъ Flavius.
итулъ, принятый готскими королями Испаніи со времени
ed'a, который началъ царствовать въ 586 г. Предполага-
что исторія сношеній St. Gilles'я съ папой, описанная въ
ьшомъ сочиненіи Gesta Johannis VIII *), падаетъ на время
Бенедикта, который занималъ святой престолъ съ 26 ію-
84 по 8 мая 685; въ это время готскимъ королемъ могъ
только Wamba (Paris, p. LI) **).

разсказу объ оленухѣ Гастонъ Парисъ пріобщаетъ рядъ
лелей. Григорій Турскій разсказываетъ, что во времена
'a le noble Arverne Brancion преслѣдовалъ вепря; живот-
уходя отъ собакъ, спряталось около St. Emilian'a, кото-
отшельничалъ въ глубинѣ лѣсовъ; Емиліанъ возымѣлъ жа-
къ запыхавшемуся животному, и по его молитвѣ собаки
овились въ нѣкоторомъ разстояніи; онѣ сильно лаяли, но
ѣли двинуться впередъ. Brancion узналъ такимъ образомъ
ана и по его совѣту сдѣлался монахомъ.

ъ же сюжетъ содержится въ монголо-буддійской легендѣ.
тный охотникъ Гомбу гонится за тремя маралухами, т. е.
ми сибирскаго оленя, и вдругъ замѣчаетъ, что животныя
овились; остановились, къ его удивленію, и собаки, легли
бросаются на мараловъ. Когда онъ подошелъ ближе, онъ
лъ пещеру и въ ней отшельника; это былъ Меле ***); от-
никъ обратился къ охотнику съ рѣчью о жалости къ жи-
мъ и совѣтовалъ ему, оставивъ охоту за звѣрями, сдѣ-
я отшельникомъ. Гомбу такъ и сдѣлалъ (Танг.-тиб. окр.
, II, 230). Этотъ сюжетъ извѣстенъ и китайскимъ будди-

---

t. Gilles обращался къ папѣ по поводу монастыря Septimanie,
ый онъ строилъ на землѣ, подаренной ему готскимъ королемъ
емъ.

Wamba, вскорѣ послѣ восшествія на престолъ, въ 673 г. ходилъ
ptimanie'ю для борьбы съ графомъ Paul'емъ.

Въ тангутской редакціи легенды Мила.

стамъ: охотникъ Xwei-tsan гнался за оленемъ; животное укры лось въ храмѣ; монахъ остановилъ охотника словами, что он долженъ, вмѣсто животнаго, убить себя; охотникъ понялъ, о рилъ голову и сталъ монахомъ (Escairac, Mem. sur la Chin p. 77).

Монголы иногда отожествляютъ охотника Гомбу съ охотни комъ легенды о созвѣздіи Оріонъ. Они видятъ въ трехъ звѣз дахъ Пояса Оріона трехъ маралухъ, почему и созвѣздіе у них называется Гурбанъ-маралъ, «три оленьи самки» (у бурятъ—Гур банъ-сого; *сого*—самка оленя по-бурятски; киргизы (киргизы-ка заки) называютъ его Ушъ-аркаръ, «три каменныхъ барана»). Въ монгольской легендѣ охотникъ называется Хухудой, Кого тей, Кобундей; у бурятъ иногда Хохосо, у урянхайцевъ и ал тайцевъ Гогодей, Гокчу. Охотнику легенда даетъ двухъ охо ничьихъ собакъ, двухъ ловчихъ птицъ и стрѣлу. Богъ сжали ся надъ бѣдными животными и, чтобы спасти ихъ, подня ихъ на небо (Очерки с.-з. Монг., II, 124; IV, 205).

Въ звѣздномъ же эпосѣ, вѣроятно, имѣетъ начало и тюрк ская сказка объ Идыге, который съ семью своими товарищам (можетъ быть правильнѣе было бы всемеромъ) убѣгаетъ из царства Тохтамыша. Жена хана Тохтамыша возымѣла любов къ его слугѣ Идыге, но получила отказъ и оклеветала челов ка передъ своимъ мужемъ; это та же исторія, что и въ древне египетскомъ романѣ о братьяхъ Анпу и Битью и женѣ Анпу которая въ томъ же родѣ обвиняетъ Битью, отказавшагося от ся любви. Подобно тому, какъ Анпу погнался за Битью, чтоб убить его, и здѣсь ханъ Тохтамышъ хочетъ убить Идыге, но он не гонится за нимъ самъ, а посылаетъ своего визиря Джанба Въ другихъ варіантахъ Джанбай могъ стоять на мѣстѣ хан Тохтамыша: см. мою статью «Тюркская сказка объ Идыге-по въ «Жив. Стар.», 1897 г., в. IV. Анпу догоняетъ Битью, но меж ду ними вдругъ возникаетъ рѣка; братья очутились на двух противоположныхъ берегахъ; они переговариваются и Анпу во вращается домой *). Въ тюркской сказкѣ Джанбай догоняет

*) Въ записанномъ мною изъ устъ народа варіантѣ V главы Шилдикôра, представляющей версію египетскаго романа, старшій братъ называется Бамба (Очерки с.-з. Монг., IV, 237).

Идыге у рѣки Адиль; Идыге уже на той сторонѣ, но Джанбай почему-то не переѣзжаетъ рѣку, какъ будто проходимая для Идыге, она стала непроходима для Джанбая; можетъ быть и здѣсь рѣка возникла только въ моментъ, когда Джанбай догналъ бѣглеца, или увеличилась въ объемѣ. Джанбай и Идыге, стоя на разныхъ берегахъ, переговариваются, послѣ чего Джанбай удаляется назадъ.

Круговое движеніе звѣздъ на небѣ, слѣдующихъ однѣ за другими, подало поводъ къ сюжету о погонѣ. Въ легендахъ Плеяды гонятся за Большой Медвѣдицей или Оріонъ за Плеядами. Объясненіе, чѣмъ вызвана погоня, подыскивалось въ земныхъ бытовыхъ условіяхъ. Это или обокраденный гонится за воромъ, или обиженный гонится за обидчикомъ, или, наконецъ, это охотникъ, преслѣдующій звѣря. Кромѣ Оріона, тема о погонѣ за звѣремъ пріурочивалась и къ Большой Медвѣдицѣ. Въ нѣкоторыхъ легендахъ въ видѣ гонимаго животнаго представлялись четыре звѣзды «тѣла» Б. Медвѣдицы, а три звѣзды «хвоста» это три охотника, которые гонятся за животнымъ; такъ представляетъ дѣло одна остяцкая легенда, принимающая гонимое животное за лося. Другая легенда всѣ семь звѣздъ созвѣздія представляетъ звѣремъ, именно лосемъ; охотника нужно слѣдовательно искать внѣ созвѣздія (см. выше стр. 216).

Идыге, убѣгающій съ семью товарищами *), это можетъ быть семичленное созвѣздіе Идыганъ. т.-е. Большая Медвѣдица, убѣгающая отъ преслѣдующихъ ея Плеядъ (см. выше стр. 127). Джанбай, который гонится за Идыге, будетъ, значитъ, на мѣстѣ Плеядъ. Не было ли это однимъ изъ древнѣйшихъ именъ этого созвѣздія? Остяцкая легенда Млечный путь объясняетъ, какъ слѣдъ лыжъ гнавшагося за лосемъ охотника. Можетъ быть и тюркская сказка имѣла въ виду дать объясненіе тому же самому явленію, но объяснила его происхожденіе иначе; по ея представленію Млечный путь это рѣка Адиль, разъединившая преслѣдователя отъ преслѣдуемаго.

*) По киргизскому преданію, сыновья старшей жены хана Кундугура обидѣли *семерыхъ* сыновей младшей жены; эти *семеро* удалились въ степь, соединились съ другими 33-ю изгнанниками, составили компанію изъ сорока человѣкъ и стали разбойничать; отъ нихъ произошелъ киргизскій народъ (*кыркъ-казакъ;* Левшинъ, Опис. кирг.-кайс. ордъ, III, 24).

Причина бѣгства St. Gilles'я въ пустыню объясняется і поэмѣ Tristan de Nanteuil такимъ образомъ. St. Gilles мальч комъ остается послѣ смерти матери на рукахъ одного епископ когда онъ пришелъ въ возрастъ, въ него влюбилась племянни епископа; не получивъ отъ юноши удовлетворенія своему жел нію, она отдалась дьяволу, принявшему видъ молодого человѣ забеременѣла и свалила вину на St. Gilles'я. Юноша былъ пр говоренъ къ сожженію на кострѣ, хотя клеветница была обл чена заговорившимъ въ ея утробѣ младенцемъ; St. Gilles бѣжа и укрылся въ пещерѣ во Франціи.

Причина бѣгства St. Gilles'я та же, что и у Идыге. St. Gille оклеветанный племянницей епископа, отвѣчаетъ Идыге, оклев танному женой Тохтомыша. Погони во французской леген нѣтъ; Raimon, братъ святого, король Флавій или Wamba, Кар Великій находятъ святого случайно, на охотѣ. Отсутствіе п гони, вѣроятно, произошло отъ перестановки частей легенды.

Карлъ Великій, свидѣвшись съ святымъ, просилъ его пом литься о прощеніи ему грѣха, въ которомъ онъ никогда не и повѣдывался да и теперь не смѣетъ его открыть. Въ слѣду щее воскресенье, когда St. Gilles служилъ мессу, явился анге и положилъ на алтарь пергаментъ (scedulam), гдѣ подробно бы описанъ грѣхъ короля и гдѣ было сказано, что по молитвѣ S Gilles'я грѣхъ этотъ отпущенъ. По окончаніи мессы святой да это письмо прочесть королю; король упалъ къ его ногамъ просилъ быть заступникомъ предъ Господомъ (Paris, l. c p. LXVI). Почти та же исторія разсказана о Clovis и St. Ele there'ѣ, епископѣ въ Tournai († 531). Король Louis (Ludovicus котораго крестилъ St. Remi, услышавъ о славѣ епископа и Турнэ, отправился туда и бесѣдовалъ съ святымъ. Извѣщенны Св. Духомъ, за чѣмъ король прибылъ, святой сказалъ: «Я зна государь, за чѣмъ ты пришелъ; ты согрѣшилъ и не смѣешь и повѣдаться». Тогда король признался, заплакалъ и проси отслужить мессу. Святой всю ночь молился въ слезахъ. Н завтра во время мессы, когда онъ готовилъ агнца, явился а гелъ и сказалъ: «Елевѳерій, слуга Божій! твоя молитва услыш на!» И онъ ему передалъ въ письмѣ сдѣланное разъясненіе гр ха короля, о которомъ не позволено говорить публично. Коро возблагодарилъ Бога и святого и далъ святому богатые подар

(Paris, l. c., p. LXVIII). Въ Vita sancti Egidii грѣшникъ Карлъ Великій, но святой не Gilles, а Theodul. Θеодулъ съ другими епископами приглашенъ къ Карлу; Карлъ говоритъ, что на душѣ у него тяжелый грѣхъ и просилъ замолить его. Одинъ епископъ обѣщалъ отслужить десять мессъ, другой двадцать, третій тридцать, Θеодулъ одну. Разъѣхались епископы. Θеодулъ проводитъ все время въ молитвахъ и слезахъ, наконецъ служитъ мессу. Ангелъ объявляетъ ему, какой грѣхъ учинилъ король и что грѣхъ прощенъ. Съѣхались епископы; никто не можетъ дать совѣта королю. Θеодулъ отвелъ короля въ сторону и сказалъ, что онъ знаетъ, что за грѣхъ и что грѣхъ прощенъ. Императоръ одарилъ церковь Θеодула (l. c. LXIX). По Karlamagnus Saga'ѣ Карлъ Великій, вернувшись изъ Рима послѣ своей коронаціи въ Ахенъ, нашелъ тутъ свою сестру Gisle и имѣлъ съ ней преступную связь. Позже онъ исповѣдалъ всѣ свои грѣхи аббату Егидію, за исключеніемъ этого; Егидій далъ разрѣшеніе грѣхамъ и пошелъ служить мессу; во время ея явился ангелъ и положилъ письмо на дискосъ. Въ немъ было сказано, что Карлъ не во всемъ покаялся, сказано было, какой грѣхъ онъ утаилъ, и велѣно было немедленно выдать принцессу за Милона Анжерскаго; черезъ семь мѣсяцевъ она родитъ сына, которому должно дать имя Rollant. Егидій отнесъ письмо къ королю и прочелъ; король палъ къ его ногамъ, призналъ свой грѣхъ, отдалъ сестру за Милона; черезъ семь мѣсяцевъ родился Роландъ (l. c., p. LXXV). Филиппъ Mousket, писавшій въ Турнэ въ первой половинѣ XIII в., зналъ о St. Gilles'ѣ, но не по Vita; у него святого съ его оленухой находитъ не Флавій, а самъ Карлъ Великій; открывъ отшельника, Карлъ часто посѣщаетъ его. Карлъ сдѣлалъ грѣхъ, который онъ не осмѣливался исповѣдать и только возложилъ на себя покаянный трудъ. Ангелъ во время мессы, которую служилъ St. Gilles, положилъ на требникъ хартію съ изложеніемъ грѣха и сказалъ, что грѣхъ прощенъ. Святой показалъ хартію королю (p. LXXVII).

Въ Германіи легенда получила новое развитіе, неизвѣстное во Франціи. Карлъ, подъ вліяніемъ чаръ, поддерживалъ преступную связь съ тѣломъ мертвой женщины, которую любилъ при ея жизни. Авторъ исторіи «Karl Meinet», разсказавъ о счастливомъ вмѣшательствѣ святого, прибавляетъ: «Я слышалъ

отъ людей, что скрытый грѣхъ состоялъ въ томъ, что Карл спалъ съ мертвой женщиной». Хроникеръ-поэтъ Enenkel тѣсн связываетъ исторію о хартіи съ исторіей любви къ мертвой. П нему Карлъ предавался этой странной страсти и никто не знал объ этомъ. Однажды St. Gilles служилъ мессу; голубь принес ему письмо, написанное золотыми буквами, гдѣ грѣхъ импера тора былъ описанъ. St. Gilles показалъ Карлу небесное письм когда святого привели къ мертвому тѣлу, онъ открылъ у нег замкнутый ротъ; оттуда выпалъ магическій камень, которы производилъ очарованіе. Тотчасъ тѣло обратилось въ прах Карлъ покаялся отъ глубины души и St. Gilles наложилъ н него тяжелую епитемію. Этотъ разсказъ Ененкеля, изложенны въ прозѣ, вошелъ въ хронику Weihen Stephan'a (p. LXXXIV) По преданію, записанному Петраркой въ Кельнѣ, Карлъ начал послѣ этого гоняться за епископомъ, вынувшимъ камень из рта покойницы, и гонялся до тѣхъ поръ, пока епископъ не бро силъ волшебный камень въ ахенскій источникъ (Gast. Paris Histoire poétique de Charlemagne, p. 384). Если мы перенесем на этого епископа имя St. Gilles, то мы получимъ представле ніе о Карлѣ, который гоняется за St. Gilles'емъ. Этимъ пред ставленіемъ можно воспользоваться, чтобы возстановить инуі редакцію о St. Gilles'ѣ съ другою перестановкою частей легенды

Выше было замѣчено, что во французской легендѣ о святом убѣгающемъ отъ опасности и скрывающемся въ пещерѣ, нѣт погони, какъ за тибетскимъ Балъ-дорчжи. Эта погоня преобра зована въ погоню за дикимъ звѣремъ. Но была можетъ быт такая редакція: царь впалъ въ нечестіе или народился цар который совершаетъ самыя гнусныя дѣла, живетъ съ сестрой питаетъ страсть къ мертвому тѣлу; параллель къ этому пре ставляетъ исторія Гуменъ-хана, котораго изъ его положен выводитъ Гэсэръ-ханъ; другая легенда знаетъ нечестиваго цар Ландарму; онъ убитъ, убійца убѣгаетъ и скрывается въ пещер за нимъ погоня. Въ этомъ же родѣ могла кончаться и легенд о St. Gilles'ѣ; онъ не исцѣлилъ нечестиваго царя отъ его нече стія, а убилъ и бѣжалъ; за нимъ была погоня, но онъ укрылся въ пещерѣ *). Эта редакція измѣнилась подъ воздѣйствіемъ сосѣд-

*) Освобожденіе народа отъ нечестиваго царя совершается или укрощеніемъ его или его истребленіемъ. Чингисъ, по-монгольскому повѣрію,

нихъ легендъ, т.-е. легендъ, въ основѣ которыхъ лежитъ тотъ же реальный фактъ (т.-е. то же самое созвѣздіе); вмѣсто погони за обидчикомъ явилась охота на звѣря. Повліяла также легенда о младенцѣ, брошенномъ въ степи. Теперь легенда открывается картиной отшельника, спасающагося въ пещерѣ; а въ другой редакціи эта картина могла замыкать разсказъ. Сходныя черты съ вышеприведенной легендой объ охотѣ находятся въ разсказѣ объ обращеніи св. Евстафія Плакиды; вмѣсто отшельника охотника останавливаетъ голосъ: Плакида, что ты меня гонишь? который онъ услышалъ въ тотъ моментъ, какъ олень остановился и между его рогами явилось распятіе. Этотъ эпизодъ припомнился автору житія Кирилла Солунскаго, который будто смолоду сильно увлекался охотой до тѣхъ поръ, пока вѣтеръ не занесъ его кречета куда-то; авторъ житія говоритъ, что Богъ уловилъ Кирилла кречетомъ, какъ нѣкогда Плакиду оленемъ. Не намекаетъ ли это на то, что въ преданіи о Кириллѣ былъ разсказъ объ охотѣ въ родѣ преданія о Карлѣ?

Глава XXVI.

Голубиная книга.

Два дерущихся звѣря.—Бѣлый кречетъ въ сновидѣніи. — Соломонъ, сынъ Давида, и Василій, зять Марки Богатаго.—Пророкъ Сулейманъ и птица анкаа.—Гробница Климента.—Гора Оаворъ и гора Субуръ.—Озеро Ильмень и море Сумъ-далай.—Индрикъ-звѣрь и аргаланъ-занъ (мамонтъ) бурятскаго повѣрія.—Преобладающій образъ, воодушевлявшій автора Голубиной книги.

Голубиная книга состоитъ изъ вопросовъ царя Волотомана (Волотомара) и отвѣтовъ царя Давида. Послѣдніе содержатъ въ себѣ родъ какого-то языческаго откровенія; сначала въ нихъ

былъ докшитъ, свирѣпое существо; Баиченъ-эрдени укротилъ его. Но жена Шидургу того же Чингиса убиваетъ. Алтынъ-ханъ совершаетъ звѣрскій обрядъ—кладетъ свои ноги въ распоротый животъ живой лошади; это особая форма нечестія; далай-лама, т.-е. воплощеніе бога Арья-Бало, убѣждаетъ его прекратить это звѣрство и принять буддійское ученіе. Нечестіе прекращено обращеніемъ хана къ ученію; но поведеніе нечестиваго Ландармы потребовало, чтобы Балъ-дорчжи убилъ его.

излагается своеобразное представленіе о происхожденіи міра, п томъ перечисляются предметы, повидимому, предметы поклонен или особаго почитанія, наконецъ кончается разговоръ дву царей предсказаніями. Въ своей книгѣ «Тангуто-тиб. окраи Китая», II, 351, я указалъ на то, что нѣкоторые элементы, к торые входятъ въ составъ Голубиной книги, какъ будто зам чаются въ ордынскомъ фольклорѣ. Въ самомъ дѣлѣ, не изъ бу дійскаго ли (или добуддійскаго центральноазіатскаго) міра з шла она къ намъ?

Исходной точкой моихъ соображеній будетъ имя Давидъ. Э имя въ XIII—XIV ст. жителями Передней Азіи придавало Чингисъ-хану; объ этомъ см. въ моей статьѣ «Легенды об Ашокѣ и преданія о Чингисъ-ханѣ» въ «Этногр. Обозр. кн. XXIII. Посмотримъ, не найдется ли въ кругу преданій Чингисъ-ханѣ какихъ-нибудь элементовъ Голубиной книги?

Заключительная часть Голубиной книги содержитъ въ себѣ, в первыхъ, разсказъ о борьбѣ двухъ звѣрей—бѣлаго и сѣраго, к торая истолкована борьбой правды съ кривдой, и, во-вторых предсказаніе, что у царя Волотомана родится дочь, у царя Д вида сынъ и что этотъ сынъ возьметъ дочь Волотомана за се замужъ.

Тема о двухъ дерущихся звѣряхъ встрѣчается въ легенда о Мерлинѣ и построеніи башни Вортигерномъ (на томъ мѣст гдѣ производилась постройка, подъ землей боролись два дракон въ легендѣ о построеніи Константинополя (Константинъ до женъ построить городъ тамъ, гдѣ два лиха дерутся; оказалос что подъ этими соперниками подразумѣвались кустъ терна змѣя; см. А. Н. Веселовскій, Мелкія замѣтки къ былинамъ, X Къ сербской легендѣ о Константинѣ Великомъ въ Ж. М. Н. П ч. CCLXIII, отд. 2, стр. 44, 45), въ Сибирской, такъ наз ваемой Кунгурской лѣтописи (Сиб.-Кунг. лѣтопись, изд. Зостом 1880, стр. 8), въ исторіи построенія города Гуй-хуа-чена южной Монголіи и наконецъ у Марко Поло въ исторіи войн Чингисъ-хана съ Ваномъ; тутъ есть разсказъ о томъ, какъ пере войной въ ставкѣ Чингисъ-хана производилось гаданье посре ствомъ двухъ дерущихся прутьевъ.

Чингисъ собралъ своихъ волшебниковъ и астрологовъ, чтоб узнать отъ нихъ, каковъ будетъ исходъ войны; они взяли з

леную трость и, раздѣливъ ее пополамъ въ длину, положили эти двѣ части на землѣ, назвавъ одну Чингисъ. а другую Унханъ (т. е. Ванъ-ханъ), и сказали царю, что эти двѣ трости будутъ сражаться по повелѣнію боговъ въ то время, когда они будутъ читать заклинанія, и что тотъ король останется побѣдителемъ, чья часть побѣдитъ въ этой борьбѣ. Вся армія собралась, чтобы присутствовать при этомъ опытѣ, и когда астрологи начали бормотать свои заклинанія, то обѣ части трости немедленно зашевелились и боролись до тѣхъ поръ, пока часть Чингиса не покорила часть Унхана *). Видя это. татары ободрились, будучи увѣрены въ побѣдѣ (Марко Поло, Путешествіе въ 1286 году по Татаріи, Спб., 1873, стр. 60).

Въ разсказѣ Марко Поло вмѣсто звѣрей стоятъ прутья, но что въ Монголіи была редакція ближе къ западной, на это указываетъ гуй-хуа-ченское преданіе. Китайскій ханъ Джосу-хонгуа имѣлъ двухъ женъ, одну монголку, бывшую монгольскую царицу, захваченную имъ въ плѣнъ послѣ войны съ монгольскимъ ханомъ, другую китаянку. Монголка была уже беременною до плѣна; она боялась, что ея новый мужъ убьетъ ея ребенка, когдъ онъ родится, какъ сына своего врага; поэтому она просила небо, чтобы оно продлило ея беременность. Молитва ея дошла до неба и она родила ребенка по истеченіи 13 мѣсяцевъ. Въ то же время родила сына и другая жена хана, китаянка. При этомъ Хонгуа-ханъ видѣлъ во снѣ двухъ борющихся драконовъ, изъ которыхъ лѣвый побѣждалъ праваго. Призванный къ хану волхвъ объяснилъ ему. что эти два дракона не на-

*) Эти заклинанія. подъ дѣйствіемъ которыхъ движутся трости, въ родѣ тѣхъ, повидимому, посредствомъ которыхъ и теперь монгольскіе ламы заставляютъ двигаться и трястись стрѣлы или такъ называемыя *ригби*, *пурьву*. „Двѣ“ трости можетъ быть указываютъ, что мотивъ этотъ обязанъ своимъ происхожденіемъ шаманскимъ дѣйствіямъ съ *харьбо*, т. е. съ тѣми двумя жезлами, при помощи которыхъ камлаютъ бурятскіе шаманы. Верхніе концы этихъ жезловъ имѣютъ видъ лошадиныхъ головъ, почему жезлы эти называются *моринъ-харьбо*, „конскія трости“ или „конетрости“. Разсказы въ нашихъ сказкахъ о томъ, какъ богатырскіе кони дерутся, пока богатыри спятъ, можетъ быть слѣдуетъ признать за эпическія отраженія обряда гаданія; побѣда одного коня надъ другимъ и въ сказкѣ служитъ указаніемъ, что его хозяинъ одержитъ верхъ надъ другимъ богатыремъ (см. выше стр. 317).

стоящіе драконы, а два царевича; правый драконъ—сынъ царицы китаянки, лѣвый—сынъ царицы монголки. Послѣднему суждено овладѣть ханскимъ престоломъ. На эти слова ханъ отвѣтилъ: «хотя мать его была женою моего врага, но между моими сыновьями нѣтъ различія; пусть онъ владѣетъ престоломъ». Потомъ онъ внѣ бѣлой стѣны (т. е. Великой стѣны) построилъ городъ Кукэ-хото, т. е. Гуй-хуа-ченъ, въ которомъ поселился и утвердилъ свой тронъ (Алтанъ-Тобчи въ Трудахъ Восточн. Отд. Имп. Русск. Археол. Общ., ч. VI, стр. 155).

Такъ какъ другія гуй-хуа-ченскія легенды находятся, повидимому, въ какихъ-то отношеніяхъ къ исторіи Вана кирейскаго и Чингиса (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, стр. 267; Юл думалъ, что Гуй-хуа-ченъ стоитъ на мѣстѣ резиденціи Ван кирейскаго, см. Youl, Marco Polo, vol. I, стр. 267), то есть нѣкоторый поводъ думать, что гуй-хуа-ченское преданіе о двухъ драконахъ ведетъ свое начало отъ легенды о войнѣ Чингисъ-хана съ Ваномъ кирейскимъ.

Нахожденіе этой темы въ сибирской лѣтописи тоже можетъ быть приписано воздѣйствію преданій о Чингисъ-ханѣ *). Эти преданія зашли изъ Монголіи въ западную Сибирь, собственно въ Тобольскую губернію, и за ихъ отголоски можно счесть, во-первыхъ, попавшее въ сибирскую лѣтопись извѣстіе о сибирскомъ будто бы царѣ Онъ-Сомѣ, котораго убилъ простой татаринъ Чингій (оріенталистъ Березинъ усмотрѣлъ въ Онъ-Сомѣ Ванъ-хана кирейскаго, а въ Чингіи—Чингисъ-хана, см. Труды

*) Въ сибирской лѣтописи преданіе изложено такимъ образомъ: Во времена Кучума татары въ теченіе долгаго времени видѣли, какъ изъ Иртыша выходилъ большой бѣлый звѣрь, изъ Тобола—небольшой черный, сходились на островѣ при сліяніи рѣкъ и дрались; волхвы объяснили Кучуму, что большой звѣрь означаетъ его, Кучюмово царство, а малый черный—русскихъ воиновъ, которые придутъ. Черный звѣрь убилъ бѣлаго; бѣлый звѣрь *три* дня лежалъ мертвый, на четвертый же внезапно вскочилъ и скрылся въ водѣ. Этотъ поединокъ напоминаетъ бой Буха-ноина съ быкомъ Тайджи-хана въ бурятскомъ сказаніи, въ которомъ проведено такое же позднѣйшее истолкованіе; побѣда Буха-ноина предвѣщала покореніе страны русскому царю. *Трехдневная* смерть въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ соединена съ шаманом Тѣбъ-тэнгэри; на переходъ преданія о шаманѣ въ преданіе объ о менѣвшемъ Буха-ноинѣ указано выше, стр. 96.

Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 313), во-вторыхъ въ тюркской сказкѣ объ Идыге и убитомъ имъ богатырѣ Анисимѣ (Radloff, Proben, I, 35). См. объ этомъ выше, стр. 302, а также въ моей статьѣ: «Тема объ усѣченной головѣ въ ордѣ» въ «Этн. Об.», кн. XVI, стр. 349, и въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 858. Вотъ эти-то преданія о Чингіи (Чингисъ-ханѣ), Онъ-Сомѣ и Анисимѣ (Ванъ-ханѣ), заходившія въ Тобольскую губернію, вѣроятно и привлекли сюда вмѣстѣ съ собою и тему о двухъ борющихся звѣряхъ.

Гаданье посредствомъ нарѣзанныхъ прутьевъ находится также въ еврейской Александріи XII в., пересказъ которой, сдѣланный Гастеромъ, напечатанъ въСборникѣ Отд. русск. яз. и слов. Акад. Н., т. LIII. Египетскій царь Nectanibor получилъ извѣстіе, что противъ него снаряжается персидскій царь Artahschata; Нектаниборъ гадаетъ объ исходѣ предстоящей войны. «Наполнивъ водою мѣдный тазъ, онъ взялъ въ руку пальмовыя вѣтви, нарѣзанныя извѣстнымъ образомъ, ибо онѣ были нарѣзаны въ точно опредѣленный часъ и минуту звѣзднаго сочетанія. Ими онъ началъ орудовать по своему обычаю, пока ему не представилось (въ видѣніи) персидское войско. Затѣмъ онъ продолжалъ дѣлать то же, дабы узнать, побѣдитъ ли онъ своихъ противниковъ. Своею мудростью и волшебствомъ, по способу своей вѣры, онъ достигъ того, что ему предстали образы его боговъ плѣнными на корабляхъ персидскаго царя». Узнавъ о такомъ исходѣ войны, Нектаниборъ бѣжалъ изъ своего царства (стр. 34). На сходныя черты между Александріей и монгольской сказкой о Бэгэръ-Меджитѣ (сказка объ Арджи-Борджи) было много указано въ моей книгѣ «Тангуто-тиб. окраина Китая. II, стр. 139); тамъ же указаны сходныя черты Александріи и съ Гэсэріадой и сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ и войнѣ его съ Ваномъ. Ванъ убитъ двумя найманскими вельможами, а не людьми Чингисъ-хана, подобно тому, какъ Дарій убитъ не воинами Александра, а собственными слугами, желавшими выслужиться предъ Александромъ. Ванъ отвѣчаетъ Дарію Александріи и царю, захватившему наслѣдственный престолъ Бэгэра. Сказка о Бэгэрѣ начинается разсказомъ о томъ, что отецъ Бэгэра удаляется изъ царства, что напоминаетъ начало еврейской Александріи. Въ моей записи сказки о Бэгэрѣ (Очерки, II, 154) царь насиль-

никъ, захватившій престолъ Бэгэрова отца, называется Ухырь-Бама-ханъ, т.-е. Корова-Бама-ханъ. Сказка кончается тѣмъ, что Бэгэръ убиваетъ царя противника и возвращаетъ отцовское наслѣдіе; варіанты Александріи также иногда понимаютъ покореніе Персіи Александромъ, какъ возвращеніе наслѣдія.

Три извѣстія о войнѣ, данныя этими памятниками, могутъ быть представлены въ такой послѣдовательности.

1) Война Чингиса съ Ванъ-ханомъ (кончается тѣмъ, что Вана убили Хорису-Маджу и Тункъ-Шялъ); 2) война Бэгэръ-Меджита (Бикаръ-Мадзади) съ Бама-ханомъ (Бама-ханъ убитъ Бэгэръ-Меджитомъ и Шяломъ); имена убійцъ въ обѣихъ исторіяхъ сходны: см. выше, стр. 236; вино, которое пьетъ Бама-ханъ передъ смертью, можетъ быть представляетъ параллель къ тому, что и Ванъ убитъ въ то время, какъ утолялъ свою жажду; 3) война Александра съ Даріемъ. Дарій это Ванъ-ханъ, Бама-ханъ; Александръ это Чингисъ, Бэгэръ; пальмовыя вѣтви это прямое отраженіе зеленыхъ тростей, которыми гадали волхвы Чингисъ-хана *).

Война, объ исходѣ которой въ монгольскомъ преданіи гадается по борющимся прутьямъ, загорѣлась по поводу оскорбленія, которое Чингисъ нанесъ Вану, посватавшись за его дочь, будучи человѣкомъ низкаго происхожденія. Параллелизмъ Голубиной книги съ преданіемъ о Чингисъ-ханѣ не ограничивается одной темой, а простирается и на другую. Здѣсь Чингисъ сватается за дочь Вана для своего сына, тамъ—Давидъ за дочь Волотомана, тоже за своего сына. Въ Голубиной книгѣ мы имѣемъ можетъ быть только начало исторіи войны Чингисъ-хана

*) Кромѣ намековъ Александріи на сказки о Бэгэръ-Меджитѣ (Ардж-Борджи) и о Гэсэрѣ, указанныхъ мною въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 139, выше, на стр. 76 и 269 указано еще на эпизодъ съ стрѣлкомъ Мосомахомъ въ русской Александріи. Одна подробность сближаетъ Александра съ Гэсэромъ: въ одной изъ редакцій Александріи мальчикъ Александръ тотчасъ по рожденіи описывается такъ: одинъ глазъ у него смотрѣлъ внизъ, другой въ бокъ (Истринъ, Александрія русск. хронографовъ, М. 1893, стр. 72 и прилож., стр. 16). Такой же видъ имѣетъ и родившійся Гэсэръ: «Mit dem rechten Auge schielte der Knabe, mit dem lingen schaute er gerade aus» (Die Thaten, 14); въ одномъ бурятскомъ варіантѣ: одинъ глазъ смотрѣлъ въ небо, другой въ землю Очерки С. З. Монг., IV, 252; см. также Танг.-тиб. Окраина, II, 65).

съ Ваномъ, именно приступъ къ сватовству, повлекшему за собою раздоръ между этими двумя лицами, и гаданье объ исходѣ войны, а дальнѣйшую исторію войны, т.-е. конецъ Голубиной книги, народная память не сохранила.

Имена Волотоманъ, Волотомаръ напоминаютъ столь знакомое былинамъ имя Владимиръ; въ статьѣ «Вост. основы русск. был. эпоса» (Вѣст. Евр., 1896, май, 90—92) я привелъ сюжеты, которые пріурочены одинаково и къ Владимиру и къ Чингисъ-хану, какъ будто преданія о Чингисъ-ханѣ были перенесены на Владимира *). Если въ Голубиной книгѣ Волотоманъ (Владимиръ?) отвѣчаетъ Чингисъ-хану, то подъ Давидомъ можетъ быть быть скрывается Тубутъ-тэнгри, шаманъ соперникъ Чингисъ-хана. Или, такъ какъ личности Тубута и Чингиса, повидимому, въ сказаніяхъ орды смѣшивались, можетъ быть Волотоманъ это Ванъ кирейскій, а Давидъ самъ Чингисъ.

Тубуту монгольское книжное преданіе приписываетъ вѣщее знаніе. О немъ говорится, что онъ имѣлъ способность подниматься на небо; онъ объявилъ Чингисъ-хану волю неба, что ему, Чингису суждено стать вселенскимъ императоромъ; словомъ, Тубуту приписывается такой же даръ откровенія, какъ и Давиду въ Голубиной книгѣ.

Монгольскія преданія о Чингисъ-ханѣ не знаютъ книги, спустившейся съ неба (или камня съ книгой внутри), но онѣ разсказываютъ о нѣкоторыхъ другихъ небесныхъ подаркахъ, о бѣлой лошади, о чашѣ съ виномъ **), и о печати, выпадающей изъ разсѣвшагося камня (см. выше, стр. 84 и 124).

Въ статьѣ «Сказаніе объ Ашокѣ» (Этног. Обозр., кн. XXIII, 80—104) я указалъ на отношенія монгольскихъ сказаній о

*) Въ Іерусалимскомъ стихѣ, который также начинается разсказомъ о книгѣ, упавшей съ неба, какъ и въ стихѣ о Голубиной книгѣ, царь названъ Волотомъ. А. Н. Веселовскій сближаетъ слово волотъ съ нѣмецкимъ Веландомъ; это эпическій кузнецъ; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи указываютъ кузницы Веланда. Въ Монголіи подобнымъ образомъ указываютъ кузницы Чингисъ-хана (см. выше стр. 420). Въ этомъ можно видѣть еще одно совпаденіе Чингисъ-хана съ Владимиромъ, если Волотъ то же, что Волотоманъ, Волотомаръ, Володимеръ.

**) Изъ этой чаши никто не можетъ пить, кромѣ Чингисъ-хана, подобно тому, какъ Голубиную книгу никто не можетъ прочесть, кромѣ Давида.

Чингисъ-ханѣ къ циклу буддійскихъ легендъ о Буддѣ, о царѣ Ашокѣ и царевичѣ Сиддартѣ. Подъ Чингисъ-ханомъ этихъ сказаній, повидимому, разумѣлся не историческій дѣятель, а легендарный персонажъ, съ которымъ были связаны темы о введеніи новаго культа или о началѣ его, а также и о міродержательствѣ *). О такомъ міродержцѣ (чакравартинѣ) могла существовать повѣсть, въ которой передавался одинъ эпизодъ или нѣсколько эпизодовъ изъ жизни бога, въ родѣ недавно переведеннаго г. Ольденбургомъ сборника легендъ о жизни Будды подъ именемъ Бадра калпа авадана, «Сказаніе о блаженномъ вѣкѣ» **).

Почему мотивы борьбы Чингисъ-хана съ Ванъ-ханомъ соединены въ одномъ памятникѣ съ отголосками космогонической легенды, объясняется вѣрованіями, изложенными выше въ главѣ «Легенда о сотвореніи міра». Чингисъ въ варіантахъ этой легенды являлся, по моему предположенію, или какъ творецъ міра, или какъ сынъ творца міра. Этою прикосновенностью Чингиса къ дѣлу сотворенія міра оправдывается появленіе темъ изъ Чингисіады въ качествѣ продолженія разсказа о происхожденіи составныхъ частей міра.

Бурятская легенда о сотвореніи міра творцомъ его чаще всего называетъ Эсэгэ-малана; этотъ персонажъ я сближаю съ отцомъ Чингисъ-хана, Эсугаемъ; см. выше стр. 186; въ легендахъ, въ которыхъ творецъ назывался Эсэгэ-маланомъ, Чингисъ-ханъ могъ являться его сыномъ, помощникомъ въ твореніи. Въ другихъ легендахъ Эсэгэ-маланъ является строителемъ дворца, который всякій разъ разрушается, какъ только доведутъ его до крыши; это продолжается до тѣхъ поръ, пока не полученъ совѣтъ одного старика, заточеннаго въ ящикѣ; эта легенда, какъ и легенда о построеніи храма въ Лассѣ, принадлежитъ къ видоизмѣненіямъ легенды о сотвореніи міра ***).

---

*) Въ Алтанъ-Тобчи (стр. 129): Чингисъ-ханъ уподобился въ славѣ царю Чакраварти; онъ родился по повелѣнію тэнгріевъ для усмиренія двѣнадцати дурныхъ царей, мучителей существъ.

**) У монголовъ въ перечняхъ книгъ также упоминается одна подъ именемъ: Сайнъ Галабынъ судуръ, „Сказаніе о добромъ вѣкѣ" (Галстунскій, Монголо-ойратскіе законы, Спб., 1880, стр. 124). Санскр. *кальпа*, монгол. *галабъ*—„міровой періодъ", „вѣкъ", а также „міровой переворотъ" (потопъ, пожаръ).

***) Въ сванетской легендѣ о сотвореніи міра сатана, обыкновенно

По одному бурятскому показанію Эсэгэ-маланъ является обладателемъ стадъ; у него пастухъ Цолмонъ, т. е. звѣзда Венера. По другому показанію хозяиномъ стадъ является Цолмонъ, а пастухъ называется Дебедей. Подъ этимъ Дебедеемъ, какъ это сказано уже на предыдущихъ страницахъ (223 и 242), мнѣ кажется, слѣдуетъ разумѣть шамана Тубута; разсказу о Дебедеѣ, который увелъ собаку Бурте и прогулялъ три дня, вѣроятно противопоставлялся, какъ эквивалентъ, разсказъ о шаманѣ, который увезъ Бурте, жену Чингисъ-хана. Если въ самомъ дѣлѣ Дебедей стоитъ на мѣстѣ Тубута, собака Бурте—на мѣстѣ женщины Бурте, то Цолмонъ занимаетъ мѣсто Чингисъ-хана. Имена Соломонъ и Соломонія въ Голубиной книгѣ можетъ быть и не библейскаго происхожденія,—это искаженное подъ вліяніемъ Библіи ордынское Цолмонъ, привлеченное въ нее сюжетомъ о Тубутѣ (о Дебедеѣ и Цолмонѣ).

Давидъ объясняетъ сонъ, который видѣлъ Волотоманъ; приснившійся ему *бѣлый кречетъ*, который будто бы сидитъ на деревѣ, означаетъ, по объясненію Давида, что у него, Давида, родится сынъ Соломонъ и что этотъ Соломонъ женится на дочери Волотомана. Если Давидъ отвѣчаетъ Чингису, то въ сказаніи о послѣднемъ долженъ бы находиться разсказъ о томъ, что Ванъ видѣлъ во снѣ кречета и что Чингисъ предсказывалъ, что его сынъ женится на дочери Волотомана; такого разсказа нѣтъ, но предсказаніе все-таки есть, только его дѣлаетъ не свекоръ, какъ въ Голубиной книгѣ, а тесть; Дай-сэцэнъ, поившій свой табунъ на р. Цорго, увидѣлъ ѣдущаго Есугая и говоритъ ему, что нынѣшнюю ночь ему приснилось, будто онъ держалъ «ворона въ видѣ *бѣлаго* общаго (?) *кречета*, изображающаго сулдэ рода Кіота» *); Дай-сэцэнъ предлагаетъ Есугаю свою дочь въ замужество за его сына Темучина (Чингисъ-хана)

являющійся на выручку Творца, неумѣвшаго собственными средствами создать свѣтъ, находился заточеннымъ въ камнѣ; Богъ ударилъ камень кнутомъ, камень разбился и сатана выскочилъ (Сбор. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, в. X, стр. 245).

*) Кіотъ, Кыйотъ во мн. ч., Кіянь, Кыянъ въ един., имя поколѣнія, къ которому принадлежалъ Чингисъ-ханъ: сулдэ кречетъ значитъ, что эта птица почиталась онгономъ (покровителемъ) поколѣнія Кіотъ.

(Алтанъ Тобчи, 124) *); очевидно, въ снѣ заключалось предсказаніе.

Предсказаніемъ, непріятнымъ для отца невѣсты, начинаются сказка о Маркѣ Богатомъ и ея варіанты. Марку предсказано, что родившійся ночью въ бѣдномъ семействѣ мальчикъ женится на его дочери и наслѣдуетъ его богатство. Марко старается помѣшать предсказанію исполниться; онъ старается погубить мальчика, но, несмотря ни на что, мальчикъ выростаетъ и женится на дочери Марка, а самого Марка постигаетъ казнь, которую онъ готовилъ своему зятю. Эта развязка та же самая, какъ въ сказкахъ—въ монгольской о Балынъ-Сеге и въ русской о ворѣ Климкѣ (см. стр. 197—199, гдѣ Климка сопоставляется съ Соломономъ) **).

Обзоръ западныхъ варіантовъ сказки типа нашего Марка былъ сдѣланъ А. Н. Веселовскимъ (Le dit de l'empereur Constant въ Romania, 1877, № 22, p. 169—197); въ нѣкоторыхъ изъ нихъ о предсказаніи разсказано ближе къ Голубиной книгѣ; въ сициліанской сказкѣ король во время охоты, застигнутый

*) По Юань-чао-ми-ши Дэ-сѣчань, встрѣтивъ Ѣсугая, сказалъ ему: „Вчера мнѣ приснилось, будто *бѣлый соколъ*, держа въ лапахъ солнце и луну, слетѣлъ и сѣлъ мнѣ на руку. Навѣрно это доброе предвѣстіе! Сватъ Ѣсугай! ты пріѣхалъ и разгадалъ мой сонъ. Вѣрно это предвѣщаетъ счастіе для васъ, Кіянъ“ (Труды пек. дух. миссіи, IV, 35).

**) Дѣтство Василія, зятя Марки богатаго, похоже на дѣтство Гэсэра. Дядя Чотонъ такъ же пытается извести племянника Гэсэра, какъ Марко хочетъ сгубить Василія. Особенно сходна одна подробность: въ большинствѣ русскихъ варіантовъ Марко бросаетъ ребенка въ поле на снѣгъ, но ѣдущіе мимо люди находятъ его окруженнымъ цвѣтами, которые расцвѣли на мѣстѣ стаявшаго снѣга (см. въ ст. г. Сумцова въ Этн. Обозр., XX, 10—13); по желанію Чотона, его другъ волшебникъ насылаетъ на младенца Гэсэра снѣгъ въ ростъ человѣка, но надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ стояла палатка съ Гэсэромъ, стояло ясное солнце и снѣгъ растаялъ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 41). И. Н. Ждановъ видитъ въ Василіи Буслаевѣ демоническій типъ въ родѣ западно-европейскаго Роберта Дьявола (Русскій былевой эпосъ, стр. 291 и сл.); не въ согласіи ли со сказкой о зятѣ Марки Богатаго наименованіе Буслаева Василіемъ? Былина даетъ намъ только послѣдній эпизодъ изъ жизни Буслаева, когда грѣшникъ рѣшился покаяться: предыдущую же исторію нужно искать въ кругу сказокъ, родственныхъ со сказкой о Маркѣ Богатомъ, частью въ исторіи Василія, зятя Марки, частью въ сказкѣ о Климкѣ.

ій бурей, заѣхалъ въ уединенный домъ, гдѣ нашелъ старика, нимающагося астрономіей; старикъ предсказываетъ, что у не-, астронома, родится сынъ, и что у короля въ ту же ночь дится дочь, и что сынъ астронома женится на дочери короля с., p. 182); въ итальянской сказкѣ испанскій король Galisse трѣтилъ человѣка, который вычиталъ въ звѣздахъ, что его нъ сдѣлается королемъ Испаніи. Король старается помѣшать полненію предсказанія; онъ велитъ бросить мальчика въ лѣсу, томъ отсылаетъ къ своему брату съ письмомъ, въ которомъ ло приказаніе убить посланца, но дочь короля Chiarastella дмѣняетъ письмо и выходитъ за него замужъ (l. c., p. 183). ъ этихъ двухъ варіантахъ астрономъ такъ же предсказываетъ женитьбѣ на дочери короля *собственнаго* сына, какъ Давидъ ъ Голубиной книгѣ.

Въ двухъ французскихъ легендахъ счастливый юноша называется Coustant *). Въ одной изъ нихъ опять астрологъ, предсказывающій счастливую судьбу *собственнаго* сына. Византійскій императоръ Muselin однажды ходилъ по улицамъ Константинополя и услышалъ стоны родильницы. Отецъ ожидаемаго ебенка объявилъ императору, что онъ астрологъ и знаетъ будущее своего сына; онъ женится на дочери византійскаго императора и самъ станетъ императоромъ. Императоръ усомнился, тобъ это предсказаніе исполнилось. Онъ велитъ похитить его, скрыть животъ и вырвать сердце, но исполнители приказанія не убили ребенка, а подкинули его къ монастырю. Мальчикъ ыросъ; императоръ посылаетъ его съ письмомъ, въ которомъ ключалось требованіе убить подателя, но дочь императора юбилась въ юношу, подмѣнила письмо и его женили на принцессѣ (l. c., p. 171).

Стараніе пристыдить предсказателя кавказское преданіе приписываетъ Сулейманъ-пайхомару, т. е. пророку Соломону. Сулейманъ—царь, который творилъ судъ не только надъ людьми, но и надъ звѣрями и птицами. Однажды во время судебнаго сѣданія Сулейманъ засмѣялся; птицы анкаа и филинъ спросили его о причинѣ смѣха, и Сулейманъ сказалъ, что вѣтеръ

*) Въ греческой сказкѣ хитрый человѣкъ, обманомъ замкнувшій аха въ гробъ, называется Константи (Hahn, Griechische und albanes. rchen, Leipz., 1864, B. II, S. V).

ему шепнулъ, будто у царя на востокѣ родилась дочь, а у царя на западѣ—сынъ, и что они, когда вырастутъ, соединятся. Анкаа и филинъ сказали, что если вѣтеръ и правду сказалъ, то онѣ, птицы, помѣшаютъ этому сбыться. И въ самомъ дѣлѣ анкаа унесла родившуюся дѣвочку въ свое гнѣздо, которое находилось на вершинѣ высокой горы, окруженной морями, на вѣтвяхъ высокаго дерева. Царевна выросла, выросъ и царевичъ и однажды на конѣ приблизился къ острову, гдѣ было гнѣздо анкаа. Дѣвица увидала его и посовѣтовала убить коня и сѣсть внутрь его, а потомъ она попросила птицу анкаа принести коня въ гнѣздо. Птица принесла, не подозрѣвая, что въ конѣ сидитъ человѣкъ. Молодые люди начинаютъ видѣться въ отсутствіе птицы и передъ ея прилетомъ молодой человѣкъ прячется въ коня. Царевна стала беременна. Вѣтеръ опять шепнулъ Сулейману, что предсказаніе исполнилось; анкаа и филинъ утверждаютъ, что молодые люди разлучены. Сулейманъ велитъ дуджину принести коня; молодые люди вышли изъ коня и птицы были сконфужены. Послѣ этого анкаа совсѣмъ перестала показываться людямъ, а филинъ сталъ летать только ночью (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, в. I, стр. 36—42). Въ этой кавказской легендѣ анкаа на мѣстѣ императора Muselin'a, а также на мѣстѣ Марка Богатаго, который хочетъ разстроить предназначенную судьбу зятя Василія, и на мѣстѣ Ерлика, старающагося погубить Балына-Сенге. Такъ какъ въ лицѣ Балына-Сенге скрывается, по народному мнѣнію, богъ Арья-Бало (см. выше стр. 467), котораго легенды смѣшиваютъ съ Бурханомъ-бакши, то въ буддійскомъ варіантѣ той же легенды (см. стр. 432) Бурхану-бакши было бы прилично явиться и на мѣстѣ царевича; равнымъ образомъ и въ кавказскомъ варіантѣ Сулейманомъ или Соломономъ могъ бы называться не предсказатель, а также царевичъ, судьбу котораго хотятъ испортить.

Географическія воспоминанія Голубиной книги—частью палестинскія (рѣка Ердань, городъ Ерусолимъ, гора Ѳаворъ), частью русскія (гробъ папы Климента, озеро Ильмень). Легенды о гробѣ папы Климента пріурочены къ Корсуни; здѣсь происходило чудо; ежегодно морскія воды отступали отъ береговъ и церковь, которую ангелы построили надъ гробницей святого, выходила изъ воды, а потомъ воды снова ее покрывали. Въ Голубиной

игѣ очевидно эта самая церковь разумѣется подъ соборной рковью, въ которой на воздухѣ виситъ гробница Климента. › варіанту «Бѣлорусск. Сборника» Романова, в. 5, стр. 288. рковь выходитъ изъ моря, Рымъ-папа служитъ въ ней обѣд-›, послѣ чего церковь снова идетъ ко дну. Вставка въ Голубиной игѣ о гробѣ Климента можетъ навести на мысль, что стихъ зникъ въ Корсунѣ. Это корсунское произведеніе распростра-лось отсюда по Россіи можетъ быть въ то же время, какъ туда же распространялись произведенія корсунскихъ ремеслъ, прим., корсунскія иконы Божіей Матери. Въ варіантахъ на стѣ гроба папы Климента является гробница Христа, также сящая на воздухѣ, но едва ли эта редакція старѣе предыду-й.

Въ большинствѣ варіантовъ стоитъ гробъ Климента, а не иста; это свидѣтельствуетъ о древности редакціи съ Кли-нтомъ. Да и замѣну Климента Христомъ легче себѣ предста-гь, чѣмъ замѣну Христа Климентомъ. Если нѣкогда была со-нена пѣсня о величайшей святынѣ христіанскаго міра, о обѣ Господнѣ, то вытѣсненіе ея изъ пѣсни другою святыней, нѣе важною, представить себѣ можно безъ затрудненія только томъ случаѣ, если культъ прежней святыни сталъ впадать › забвеніе. Если же сначала стоялъ Гробъ Господень, кото-й потомъ замѣнился гробомъ Климента, то не ясно, почему кая замѣна совершилась. Легче помириться съ мыслью, что объ Климента былъ дохристіанской корсунской святыней, что › Корсуни пѣли о ней пѣсню, которая и распространилась по сской землѣ, и уже подъ вліяніемъ христіанства гробница имента стала замѣняться Гробомъ Господнимъ.

Исторія Климента заключаетъ въ себѣ много сказочнаго какъ первой своей половинѣ (основанной на Клементинахъ), въ эсказѣ о дѣтствѣ, такъ и во второй (основанной на литера-о солунскихъ братьяхъ Кириллѣ и Меѳодіи), въ разсказѣ объ › послѣднихъ дняхъ. Съ другой стороны нѣтъ точныхъ исто-ческихъ данныхъ о ссылкѣ папы Климента въ Корсунь, что етъ поводъ нѣкоторымъ ученымъ сомнѣваться въ этомъ со-стіи; да и вообще о папѣ Климентѣ извѣстія сбивчивы: одни мятники называютъ его первымъ папой въ Римѣ, другіе— етьимъ. Все это даетъ право предполагать фольклористиче-

происхожденіе многаго изъ того, что разсказывается
ментѣ.
представленіе о висящемъ на воздухѣ гробѣ объясня
шеніемъ гроба Господня съ циборіей. Изслѣдователи
нскихъ легендъ, однако не указываютъ ничего паралле
палестинскихъ памятникахъ о гробѣ Господнемъ, и
ставляютъ открытой дорогу для поисковъ въ восточном
лорѣ. Нѣкоторые подходящіе мотивы указаны уже в
статьѣ: «Персонажъ Наранъ-гэрэлъ» въ «Этн. Обозр.»,
стр. 87—90. Полнаго представленія о гробѣ, подвѣшен
воздухѣ, тутъ нѣтъ, но отдѣльные элементы, изъ кото
добное представленіе можетъ быть построено, найд
названной статьѣ я указалъ на монгольское повѣріе о
ваніи въ южномъ Ордосѣ башни (субурганъ), висяще
духѣ, и на преданіе, записанное у Марко Поло о
храмѣ, не упирающейся нижнимъ своимъ основаніе
храма, а также на отголосокъ этого преданія въ
храмѣ въ тибетской Лассѣ; наконецъ о повѣріяхъ
Алтаѣ о золотой горѣ, висящей съ неба и толь
или на локоть не достигающей до земли. Алтайское
носить предметъ на небо, на которомъ представле
подъ серединой свода можетъ отвѣчать одна то
звѣзда. Да и легенды о построеніи храма подъ
быть разумѣютъ сводъ неба. Своеобразныя башни,
ся около ламайскихъ монастырей въ видѣ отд
екъ, такъ называемыя по-монгольски *субурга*
должны напоминать мнимую колонну, подпира
беснаго свода *). Самое названіе башни *суб*
имѣетъ отношеніе къ той же сферѣ. Цент
индѣйская Сумеру, по-монгольски называет
Сумбыръ, Цумбыръ и т. п., а Полярную зв

*) Въ частныхъ домахъ или юртахъ на бож
Тибетѣ можно встрѣтить небольшія модели т
ставленныя наряду съ другими священными и
дели иногда встрѣчаются и въ общественных
мѣтилъ, чтобы подобная модель, гдѣ-нибуд
мѣсто. Я слышалъ, что въ монастырѣ Гум
есть »золотой субурганъ«.

вѣріе принимаетъ за золотую маковку на крышѣ храма, который построенъ будто бы на вершинѣ горы Субуръ или Сумбыръ (Танг.-тиб. окраина Китая, II. 330). Гробница Климента разъ въ годъ появляется и потомъ опять исчезаетъ. Эта періодичность появленія и исчезанія указываетъ на какой-то астрономическій фактъ, можетъ быть на періодическое появленіе на небѣ и исчезаніе съ него созвѣздія Плеядъ или Оріона.

Изъ западныхъ памятниковъ приводится для сближенія только одинъ случай съ предметомъ, висящимъ на воздухѣ. Даніилъ Паломникъ видѣлъ на островѣ Кипрѣ «крестъ на въздусѣ» и «ту же есть ражается теміанъ ладанъ» (падаетъ съ неба. какъ роса; Мочульскій, Ист.-лит. анализъ стиха о Голуб. книгѣ. Варшава, 1887, стр. 112). Это похоже на мѣсто Голубиной книги о гробницѣ, висящей «на воздусяхъ», возлѣ которой «темьянъ и ладанъ рядомъ курятся». Если мы на мѣстѣ креста поставимъ гробницу Климента. то мы получимъ смежность такихъ собственныхъ именъ (Кипръ и Климентъ), подобныя которымъ встрѣчаются и въ другихъ случаяхъ. Кипрскій царь отнимаетъ жену у Соломона (А. Н. Веселовскій, Разысканія въ обл. дух. стиховъ, въ Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. XL, кн. II, стр. 97). Въ Мологскомъ уѣздѣ къ озеру Колмову пріурочено преданіе, что въ этомъ озерѣ былъ утопленъ бояринъ Колмо по приказанію Капорскаго князя, который хотѣлъ отнять у него его жену (Очерки с.-з. Монг., IV, 893).

Если Голубиная книга палестинскаго происхожденія, то появленіе въ ней имени Волотоманъ или Волотомаръ, напоминающаго Владимира, является случайностью, но если это корсунское произведеніе, то Владимиръ тутъ не будетъ неожиданностью. Есть легенда о томъ, какъ Владимиръ приноситъ въ Кіевъ мощи Климента изъ Корсуни. Имя Климента объединяетъ Владимира съ Кирилломъ Солунскимъ; два сказанія, о Владимирѣ и Кириллѣ, можетъ быть только двѣ сильно разошедшіяся редакціи одного и того же сюжета. И тотъ и другой приноситъ мощи Климента; Кириллъ состязается о вѣрѣ при дворѣ хазарскаго хагана; передъ Владимиромъ состязаются о вѣрѣ представители разныхъ вѣръ, только этотъ эпизодъ въ сказаніи о Владимирѣ поставленъ до пріобрѣтенія мощей, а въ сказаніи о

Кириллѣ послѣ *). Кириллъ изложилъ передъ хаганомъ христіанское ученіе, особенно ученіе о Троицѣ. Голубиная книга тоже содержитъ въ себѣ изложеніе какого-то вѣрованія, дохристіанскаго, но получившаго легкую христіанскую окраску **).

Гробница Климента, или, вѣрнѣе, церковь, въ которой она находится, причисляется къ первенствующимъ предметамъ, которые стихъ называетъ «матерями» или «отцами»; церковь съ мощами Климента есть «мать всѣхъ церквей». Рядомъ перечисляются мать всѣхъ горъ, мать озеръ, рѣкъ, звѣрей, птицъ, рыбъ, деревъ и травъ. И въ этой части Голубиная книга могла обойтись безъ палестинскихъ вліяній; элементы для этого списка найдутся и въ восточномъ фольклорѣ. У монголовъ Ордоса я записал такую фразу: изъ горъ великая (ихи) ***) Сумберъ, изъ озер великое Сумъ-далай (молочное море), изъ деревъ великое хусунъ (тростникъ), изъ звѣрей великій подё (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 351)****). Такую же фразу я записалъ и въ сѣверо-западной Монголіи (Очерки с.-з. Монг., II, 99), но здѣсь вмѣсто горы Сумберъ (т.-е. Сумеръ) мнѣ назвали гору Тангну-ола, можетъ быть потому, что запись сдѣлана вблизи ея; вмѣсто Сумъ-далая Субсенъ-норъ, т.-е. озеро Убса по той же причинѣ; впрочемъ, Субсенъ напоминаетъ бурятскія Хубъ-далай и Хумъ-далай, которыя въ сказочныхъ фразахъ стоятъ на мѣстѣ монгольскаго

*) Замѣчаются и другія интригующія мелочи. Владимиръ осаждаетъ Корсунь; Кириллъ освобождаетъ какой-то осажденный городъ. Владиміръ отводитъ воду и оставляетъ Корсунь безъ воды; Кириллъ, напротивъ, очутившись безъ воды, обращаетъ горькія воды въ годныя.

**) Взаимное отношеніе разъединившихся эпизодовъ сказанія можетъ быть объяснено въ такомъ родѣ. Въ легендѣ о хазарской поѣздкѣ Кирилла имя Владимира могло стоять, какъ имя хагана. Разсказъ о диспутирующихъ предъ хаганомъ проповѣдникахъ оторвался отъ легенды, зашелъ въ Кіевъ и сохранился въ нашей лѣтописи въ видѣ разсказа о проповѣдникахъ передъ Владимиромъ. Кромѣ сохранившейся версіи о солунскихъ братьяхъ, была другая, въ которой имя Кирилла замѣнялось Владимиромъ; эпизодъ объ отысканіи мощей Климента съ именемъ Владимира дошелъ до насъ въ видѣ корсунскаго эпизода лѣтописи. Въ этой другой версіи хаганъ могъ носить имя Кириллъ: Владимиръ ѣхалъ къ нему; его ослѣпляли богатствомъ хагана; не этотъ ли эпизодъ отразился въ былинѣ о богатомъ Чурилѣ?

***) *Ихи* по-монг. „великій"; *эхэ* - мать.

****) Подё вѣроятно *бодо*, животное буддійскихъ легендъ.

мъ-далай; изъ деревъ самымъ великимъ названъ здѣсь хулюсъ, ростникъ», изъ животныхъ рыба. Эти фразы какъ будто за-цышъ списка, въ родѣ того, какой мы читаемъ въ Голубиной игѣ. Гора Сумеръ отвѣчаетъ горѣ Ѳаворъ Голубиной книги, ро Сумъ-далай—озеру Ильмень. Въ ордынскомъ спискѣ пред-говъ матерей, если такой былъ, на мѣстѣ горы Ѳаворъ не ла стоять другая гора, кромѣ міровой горы Субуръ; пале-нское Ѳаворъ тѣмъ легче могло явиться на мѣстѣ Субура, варіаціи обѣихъ формъ очень близко сходятся *); Субуръ яется въ формахъ Сувуръ и Хӧмӧръ (Танг.-тиб. окр. Китая, 334); Ѳаворъ въ бѣлорусскомъ варіантѣ Голубиной книги — муръ (Романовъ, Бѣлор. Сб., в. V, стр. 293). Въ связи съ рмой Субуръ кажется и форма Бобырганъ **).

Озеро Ильмень указываетъ на новгородскую область. Въ внихъ русскихъ письменныхъ памятникахъ «матерью озеръ» спискѣ пра-предметовъ называется озеро Ирмень или Арменъ, орое взяло въ себя триста рѣкъ (Мочульскій, Ист. лит. ана-ъ стиха о Гол. кн., стр. 132). Это имя принимается за пер-ачальное; предполагаютъ, что это имя палестинской горы монъ, изъ которой беретъ начало Іорданъ, перенесенное на ро (ibid.). Съ такимъ предположеніемъ не легко согласиться. ли Голубиная книга слагалась въ средѣ, въ которой были улярны палестинскія имена, слагавшіе стихъ конечно должны ли за міровое озеро выдать одно изъ палестинскихъ озеръ; ра эти такъ популярны въ христіанской средѣ, что не было кды замѣнять ихъ имена именемъ горы. Этотъ скачекъ

---

*) Можетъ быть и не одно созвучіе имени вводило въ соблазнъ, но южетъ, прикрѣпленный къ горѣ, можетъ быть былъ сходенъ. Въ убиной книгѣ сказано: потому Ѳаворъ гора всѣмъ горамъ мать, что ней преобразился Христосъ. Ср. (выше на стр. 487) съ разсказомъ эсэрѣ на горѣ Мӧнгӧту (въ вар. Ургилъ), въ средѣ небожителей, онъ, являвшійся ранѣе своимъ женамъ въ видѣ заморыша, явился своемъ настоящемъ видѣ, одинаковомъ съ другими небожителями. а Мӧнгӧту вѣроятно стоитъ на мѣстѣ Сумбыръ-олы, настоящаго тожительства небожителей.

**) *Бобырганъ, афырганъ* по-алтайски и урянхайски „летяга"; къ этому рку, выставляемому врагомъ неба, привязаны легенды о пригвож-номъ. Есть гора Бобырганъ, названная можетъ быть такъ потому, подъ ней былъ заточенъ Бобырганъ, врагъ неба.

имени съ горы на озеро остается не разъясненнымъ. Вѣроятнѣе, что стихъ имѣетъ дохристіанское происхожденіе, что нѣкоторыя имена въ немъ замѣнены палестинскими, созвучными, но что Арменъ или Ирменъ осталась въ немъ отъ древней редакціи. Такъ какъ Ильмень стоитъ во всѣхъ варіантахъ, то значитъ всѣ они распространились по остальной Россіи въ новгородской редакціи. Можетъ быть у Корсуня съ Новгородомъ были болѣе живыя сношенія, чѣмъ съ другими мѣстами Россіи.

Мать всѣмъ птицамъ по Голубиной книгѣ Страфиль; живетъ Страфиль посреди моря; когда она встрепенется, океанъ-море восколыхнется (ibid., 145); значитъ, она сидитъ въ другое время неподвижно. По монгольскому повѣрію въ Ордосѣ царь птицъ Ханъ-Гариди никогда не летаетъ; вѣчно сидитъ, не шевелясь, на одномъ мѣстѣ (Танг.-тиб. окраина Китая. II. 35); по одной сказкѣ птица Ханъ-Гариди живетъ на горѣ Суме (Очерки с.-з. Монг., IV. 758). Того же рода міровое значеніе Голубиная книга приписываетъ и Китъ-рыбѣ; когда Китъ-рыба поворотится, мать земля вся восколыбнется, тогда бѣлый свѣтъ нашъ покончится (Мочульскій, l. c., 138). У Якушкина вмѣсто Китъ-рыбы Севръ-рыба; когда она поворотится, «всѣ синія моря восколыхнутся». Мотивъ, связанный съ именами Страфиль, Китъ и Севръ, указываетъ на какую-то точку во вселенной, съ которою была связана эсхатологическая тема *). Впрочемъ,

*) Неподвижное положеніе птицы можетъ быть указываетъ на неподвижно стоящую Полярную звѣзду. Въ пермскихъ древностяхъ встрѣчается изображеніе птицы съ заключеннымъ въ ея грудной полости человѣкомъ—какъ будто бы видоизмѣненіе буддійской иконы, изображающей Арья-Бало въ субурганѣ, если я правильно истолковалъ эту икону на стр. 418. Варіанты имени птицы: Естрафиль, Страхиль, Вострохиль, Ажтраха (Мочульскій, 142). Имя это сближаютъ съ греческимъ строфокамилъ, о которомъ разсказывали сходныя подробности. Не слѣдуетъ ли, однако, допустить тутъ также участіе и ордынскихъ представленій и терминовъ? Въ стихѣ объ Егоріи птица сидитъ на воротахъ города царя, его гонителя, куда онъ ѣдетъ, чтобы убить царя; въ монгольской повѣсти Гэсэръ (у котораго есть сходныя черты съ Егоріемъ: 1) мученіямъ Егорія отвѣчаютъ тамы, «ады» или ямы-темницы, наполненныя гадами, въ которыя поочередно бросаютъ Гэсэра по приказанію китайскаго царя; я думаю, на этомъ мѣстѣ стоялъ царь Кидэнъ, Киданъ, Китанъ, Кöдöнъ; 2) по дорогѣ въ городъ хорскаго царя Гэсэръ встрѣчаетъ рядъ заставъ; 3) находитъ своихъ родителей

движеніямъ Страфиль-птицы приписываются и другія послѣдствія; когда она встрепенется послѣ полуночи, тогда запоютъ всѣ пѣтухи по всей землѣ (Мочульскій, l. c., 145). Этотъ мотивъ какъ будто соединенъ и съ соборною церковью; «отъ той церкви отъ соборныя, отъ ее службы всѣ служатся по усей землѣ, по всей вселенныя» (ibid., 105). Фраза хочетъ сказать, что когда въ «соборной церкви» начнется служба, это служитъ сигналомъ для всѣхъ церквей на землѣ. О Финиксѣ, въ одномъ варіантѣ поставленномъ на мѣсто Страфиля, говорится, что онъ роняетъ перья, которыми рѣжутъ кости и камни; монгольское повѣріе разсказываетъ о птицѣ Ханъ-гариди, что она летаетъ въ пустыню за змѣями абырганами: вырываетъ сандальныя деревья, на которыхъ цѣпко сидятъ змѣи (въ алтайскомъ преданіи то же самое дѣлаетъ мѣсяцъ съ Джельбегенемъ, си-

---

въ нищетѣ, въ плѣну у Чотона; я думаю, Чотонъ это все тотъ же Кидэнъ-ханъ или Кöдöнъ-ханъ; 4) убиваетъ хорскаго царя; въ первоначальной редакціи вѣроятно онъ убивалъ Чотона или Кидена); на воротахъ хорскаго города находитъ свою жену Рогмо, душа которой въ концѣ повѣсти обращается въ птицу *чокчоюй* (козодой); именемъ Чокчохъ амдосскіе монголы называютъ созвѣздіе Плеяды (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 322). Сосѣднее съ Плеядами созвѣздіе Оріонъ по осетински называется треногъ св. Георгія или «трехногій конь св. Георгія», а этотъ святой поосетински называется Уасъ - Тырги (Оч. с.-з. Монг., IV, 724); здѣсь же въ сѣверномъ Кавказѣ и около него было, повидимому, распространено парное Осъ-тарканъ, или Асъ-тарканъ, откуда вѣроятно названіе города Астрахань. Парныя имена, встрѣчающіяся въ нижнемъ Поволжьѣ – Осъ - Тарканъ, Хаджи - тарханъ, Чачь-дарханъ (Этн. Обозр., кн. XII, стр. 39) можетъ быть названіе Оріона, первый членъ котораго въ тюркскихъ нарѣчіяхъ обыкновенно означаетъ три: *учь* (наприм. у киргизъ: Учь аркаръ); «тарханъ», повидимому, входило въ составъ имени Б. Медвѣдицы (Долонъ-тарханъ; см. выше стр. 179), поэтому и для Оріона можно предполагать наименованіе «три тархана»; пока въ записанныхъ названіяхъ этого созвѣздія нельзя указать члена «тарханъ» или формы, близкой къ этому слову, кромѣ Тарази (Очерки с.-з. Монг. IV, 723), что значитъ, впрочемъ, «вѣсы» и напоминаетъ второй членъ осетинскаго имени св. Георгія—Уасъ-Тырджи, какъ оно иногда произносится. Имя Тарханъ въ Алтаѣ придается древнему знаменитому шаману, который былъ преданъ сожженію, но вылетѣлъ невредимымъ изъ огня (Очерки с.-з. Монг., IV, 291, 293), тема, напоминающая миѳъ о Фениксѣ (въ одномъ варіантѣ русскаго стиха вмѣсто Страфиль-птицы стоитъ Финиксъ; Мочульскій, 147).

дящимъ на деревѣ; Очерки с.-з. Монг., IV, 190, 192, 774), змѣю съѣдаетъ и роняетъ сандалъ, гдѣ кончаетъ свой обѣд (Очерки с.-з. Монг., IV, 188).

Царемъ рыбъ бурятское повѣріе называетъ рыбу Абарга; но и царь змѣй также называется Абарга (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I. в. 1, стр. 119). Это очевидно миѳическое животное, то же, что змѣй Абырганъ, о которомъ было говорено выше (стр. 404).

Царя звѣрей монголы видятъ въ львѣ (арсланъ); буряты говорятъ, что царь звѣрей аргаланъ-занъ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 119); аргаланъ не что иное, какъ арсаланъ съ замѣной звука *с* звукомъ *г*; занъ значитъ слонъ; парнымъ же аргаланъ-занъ называется мамонтъ, кости котораго дѣйствительно встрѣчаются въ бурятской территоріи. Въ Голубиной книгѣ мать звѣрей звѣрь Индрикъ. В. Ѳ. Миллеръ сближалъ приписываемое ему свойство ходить и жить только подъ землей съ подобными повѣрьями о мамонтѣ, а поповѣріе о мамонтѣ, что онъ умираетъ, какъ только выйдетъ на открытый воздухъ, съ подобнымъ же повѣріемъ о кротѣ (Древности, изд. Моск. Археол. Общ., VII, стр. 6) ;отсюда можно уже было догадываться, что мамонтъ назывался у русскихъ Индрикомъ. И въ самомъ дѣлѣ Поляковъ узналъ, что крестьяне деревни Костенки въ Воронежской губ. называютъ мамонта *индеръ* (Зап. Имп. Акад. Н., т. XXXVII, кн. I, 1888 г., стр. 18). *) Изъ этого видно, что царемъ или матерью звѣрей и Голубиная книга и бурятское повѣріе признавали мамонта.

Изъ списка Голубиной книги неподъисканными у монголовъ остаются четыре предмета, отвѣчающіе травѣ плакуну, дереву кипарису, рѣкѣ Ердани и камню Алатырю. Травѣ плакуну не находится соотвѣтственной только по сюжету, съ ней соединенному; выдѣленіе же одной травы изъ растительнаго царства монгольскимъ фольклоромъ сдѣлано; тростникъ признанъ царемъ этого царства, или, точнѣе, царемъ деревъ, что, впрочемъ, болѣе соотвѣтствуетъ кипарису Голубиной книги, чѣмъ травѣ плакуну. Въ монгольской обрядности кипарису лучше могло бы отвѣчать дерево зандаръ

*) Вѣроятно такое приложеніе этого имени прежде было болѣе распространено.

ıальное дерево); оно такое же ароматическое и имѣетъ зна-
: какъ въ буддійскомъ ритуалѣ, такъ и въ легендахъ.
онгольскія легенды и повѣрія не выдвигаютъ рѣки въ родѣ
, какъ выдвинуты гора Сумыръ и озеро Сумъ. Мотивы же,
анные съ былинною Ерданью, какъ будто просвѣчиваютъ
егендѣ объ Орхонѣ. Василій Буслаевъ ѣдетъ въ Іерусалимъ,
орогѣ переваливаетъ черезъ высокую гору Сорочинскую, ку-
ся въ рѣкѣ Ердани и на обратномъ пути опять перевали-
ь черезъ Сорочинскую гору и тутъ запинается о камень;
:е схема у повѣсти и сказки о вавилонскомъ царствѣ; герой
ереднемъ пути перелазитъ черезъ городскую стѣну и на
гномъ пути, переваливая черезъ стѣну, подобно Буслаеву,
ваетъ ногой и падаетъ; но онъ добылъ изъ Вавилона дра-
нную вещь, чего о Буслаевѣ не говорится; драгоцѣнность,
маю, была и въ былинѣ, и или забыта или устранилась
дствіе того, что поѣздкѣ Буслаева приданъ печальный исходъ.
ıаевъ купается въ Ердани нагимъ тѣломъ, хотя портомой-
ı предупреждаютъ его, что это грѣхъ. То же предупрежде-
ѣломойницы дѣлаютъ и Добрынѣ, когда онъ хочетъ купаться
ѣкѣ Пучай (Гильф., I, 39; II, 184); но Добрыня не послу-
:я, рѣка выходитъ изъ береговъ и Добрыня тонетъ въ ней.
ныя подробности позволяютъ предполагать, что, съ одной
оны, въ былинахъ о Добрынѣ на мѣстѣ разливающейся
ай-рѣки (или Смородины) могла стоять рѣка Ердань, съ дру-
въ былинахъ о Буслаевѣ о рѣкѣ Ердань могъ быть раз-
ь, что рѣка пропустила его впередъ, какъ рѣка Смородина
устила впередъ Добрыню, но она подняла свои воды, когда
аевъ поѣхалъ назадъ. Въ Монголіи разлитіе разсказывает-
рѣкѣ Орхонѣ; Галданъ хочетъ похитить драгоцѣнность,
шающую статую Гомбо-гуру (Ердени-цзу), стоящую въ мо-
ырѣ Ердени-цзу, но воды Орхона, пропустившія олетовъ,
ялись, когда черезъ рѣку пошелъ Галданъ; онъ чуть не
улъ въ нихъ. Имя Ердени пріурочено къ берегамъ Орхона,
акъ называется не рѣка. а, во-1-хъ, монастырь (Ердени-
, во-2-хъ, гора Ердени-ула (см. выше стр. 57, а также
вая Старина», 1891 г., вып. III; 238—242).
сутствіе параллели къ камню Алатырю, который имѣетъ
е выдающееся значеніе въ заговорахъ и часто упоминается

въ былинахъ, ослабляетъ гипотезу объ ордынскомъ происхожденіи Голубиной книги, но и западные матеріалы не освѣщаютъ вопроса. А. Н. Веселовскій собралъ большой матеріалъ объ Алатырѣ, но этотъ матеріалъ указываетъ только на то, что связи между русскими повѣріями объ Алатырѣ и палестинскими легендами есть, но онѣ не дѣлаютъ предположеніе о палестинскомъ происхожденіи представленія объ Алатырѣ незыблемымъ*).

Выше, на стр. 95, при разборѣ бурятскаго преданія о Бохакѣ я сдѣлалъ догадку, что подъ этимъ именемъ скрывается извѣстный изъ книжныхъ памятниковъ шаманъ Тубутъ, соперникъ Чингисъ-хана, тотъ самый, съ которымъ я въ этой главѣ сближаю Давида Голубиной книги. Затѣмъ я сопоставилъ съ

*) Алатыря знаютъ и Голубиная книга и былины; гробница Климента нашимъ былинамъ не извѣстна, въ былинахъ какъ бы вмѣсто нея упоминаются Борисовы мощи. Онѣ помѣщаются подлѣ камня Алатыря, подлѣ креста Леванидова; изъ-подъ нихъ, изъ-подъ этихъ камня и креста и изъ-подъ бѣлой кудреватой березы вытекаетъ рѣка Волга (Гильф., № 228); въ другой былинѣ изъ-подъ бѣлой кудреватой березы и изъ-подъ креста Леванидова выходитъ *четыре* тура златорогихъ (ibid., № 41, 116, 258, 18, 60). Въ сказкахъ Борисъ представленъ кузнецомъ; ему приписывается убіеніе змѣя и пахота на змѣѣ; см. у Потебни въ ст. „О миѳич. значеніи нѣкот. обрядовъ и повѣрій. I. Рождественскіе обряды, въ Чтен. въ Общ. ист. и древн. росск., 1865, *кн. 2* (апр.—іюнь), стр. 9—11. Въ одной бѣлорусской сказкѣ на мѣстѣ Бориса Иванъ Кристофоръ (Романовъ, Бѣлорусск. Сборникъ, в. 3, стр. 110). Особый видъ сказокъ кузнецомъ представляетъ Христа (Мендельсонъ, Къ повѣріямъ о св. Касьянѣ. Этн. Обозр., кн. XXXII, стр. 8 и сл. I. W. Wolf, Beiträge zur deutsch. Mythologie, Göttingen, 1857, II Abtheil., S. 57; Гринченко, Этногр. матеріалы, собр. въ Черниг. губ., вып. 2 въ Земск. Сборникѣ Черниг. губ., 1896, № 6, іюнь, стр. 71, сказка № 69: „Вовкъ та сьватый Юрій“). Потебня въ указанной выше статьѣ рождественскіе обряды у славянъ объясняетъ, какъ встрѣчу народившагося Божита, „Божьяго сына“, и ставитъ ихъ въ связь съ сказками о Борисѣ (Борисъ убиваетъ змѣя, разламываетъ ему голову и освобождаетъ заточенное въ ней солнце). Тотъ же мотивъ онъ видитъ и въ чешскомъ обычаѣ въ ночь на Рождество показывать дѣтямъ на небѣ zlate prasatko или свинью съ поросятами; эту свинью указываютъ въ звѣздѣ Венерѣ (l. c., стр. 30—32). Животное съ выводками умѣстнѣе было бы видѣть въ Плеядахъ, которыя представляются въ видѣ утинаго гнѣзда, въ видѣ курицы съ курчатами и т. п.; къ Плеядамъ же лучше прилаживается и мотивъ о существѣ, которое на лѣто исчезало и зимой снова появлялось, чего Венерѣ недостаетъ.

мъ о Бохакѣ бурятскую сказку о трехъ гургулдаевыхъ
съ, которые ходятъ по землѣ и, какъ они сами гово-
крытое угадываютъ» и дешифрируютъ секретныя рѣчи
сказанія и изрекаютъ заклинанія. Три мудреца мнѣ
ляются тожественными съ Бохакомъ, по крайней мѣрѣ
гда приписывалось одно и то же. Такимъ образомъ вы-
что Тубутъ, явившійся въ бурятскомъ преданіи подъ
Бохакъ (можетъ быть вѣрнѣе подъ именемъ бо-ханъ,
-царь»), могъ замѣщаться въ сказаніяхъ тремя вѣщими
сами (гургулдаевыми мудрецами). И на западѣ могли
ріанты Голубиной книги, въ которыхъ вмѣсто Давида
оять три лица. На стр. 597 было приведено мною кав-
преданіе о томъ, какъ Богъ и два ангела, Михаилъ и
, тотчасъ послѣ сотворенія земли странствуютъ по ней.
ость объ орѣхѣ, который они видятъ своимъ сверхъ-
ннымъ зрѣніемъ, хотя онъ и прикрытъ, отожествляетъ
тремя гургулдаевыми мудрецами, но это уже христіан-
тые.

нный обзоръ ордынскихъ матеріаловъ указываетъ на
ованіе въ нихъ намековъ на содержаніе Голубиной кни-
ду устными и книжными ордынскими памятниками, по-
у, нельзя указать ни одного, который бы представлялъ
Голубиной книгѣ въ ея цѣльномъ видѣ, по крайней мѣрѣ
мъ оріенталистомъ такого указанія не сдѣлано, но въ
омъ преданіи находится метеріалъ какъ бы въ разроз-
состояніи для всѣхъ трехъ ея частей.

оманъ Голубиной книги это Чингисъ-ханъ; Давидъ—это
Тубутъ; или Давидъ—это Чингисъ-ханъ, который, судя
торымъ даннымъ, также представлялся, повидимому,
ъ и притомъ, кажется, смѣшивался въ преданіяхъ съ
ъ; Волотоманъ въ этомъ случаѣ будетъ Ванъ кирей-
ключительная глава Голубиной книги—дерево, сватов-
рьба звѣрей—это отрывки изъ исторіи сватовства (ша-
Чингиса (-Тубута) на дочери Вана кирейскаго. Объясне-
исхожденія міра изъ частей Бога—это отрывокъ изъ
космогонической легенды *), въ которой тоже могло

финскомъ эпосѣ сотвореніе міра ставится въ связь съ рожде-
первыми днями волхва Вейнемейнена. Лаппалайненъ видитъ

стоять имя Чингиса—или какъ творца міра, или какъ сына его помощника въ твореніи. Списокъ первыхъ вещей въ мірѣ мог также получить начало въ ордынскихъ матеріалахъ. Словомъ Голубиная книга можетъ быть отрывокъ изъ легенды о сотворенiи міра или изъ легенды о преніи о вѣрѣ, которымъ выше посвящены главы XVII и XVIII. Въ числѣ легендъ о Чингисъ-ханѣ одна разсказываетъ, что однажды, когда Чингисъ совершилъ уже рядъ подвиговъ и объединилъ Монголію, передъ нимъ явился вѣщій человѣкъ, старикъ, пришедшій изъ дальнихъ странъ и т. п.; это и есть Тубутъ-тэнгри*); на пиру или въ народномъ собраніи онъ объявилъ, что небо рѣшило отдать всю землю во власть Темучину (прежнее имя Чингисъ-хана) и повелѣло впредь называть его Чингисъ-ханомъ. Христіанскіе памятники превращаютъ этого вѣщаго человѣка въ монаха или ангела; грузинская лѣтопись излагаетъ этотъ инцидентъ въ такомъ видѣ: Чингисъ-ханъ однажды поднялся на высокую гору и тамъ предъ нимъ предсталъ святой человѣкъ и научилъ его правдѣ, истинной религіи, чистотѣ нравственной, страху предъ ложью и пр. Впослѣдствіи, когда Чингисъ-ханъ вошелъ въ одинъ христіанскій храмъ и увидѣлъ изображеніе Христа, онъ воскликнулъ: Вотъ человѣкъ, котораго я видѣлъ на горѣ и который научилъ меня правдѣ (см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 191). Христіанское преданіе превращаетъ Тубута въ проповѣдника

въ морѣ что-то синее и стрѣляетъ по нему изъ лука до трехъ разъ; одинъ разъ обвысилъ, въ другой обнизилъ, въ третій попалъ. Это былъ Вейнемейненъ; онъ упалъ въ море и плаваетъ въ немъ семь лѣтъ. Гдѣ ткнутся его члены, тамъ создается суша, берега, подводныя скалы, бухты, богатыя рыбой. Вейнемейненъ плаваетъ, стонетъ и плачетъ; его плачъ услышала хозяйка Похьолы, подплыла къ нему и взяла въ свою лодку (Comparetti, Kalevala, S. 143). Я записалъ монгольскую легенду: Богъ Очирвани лежитъ, заваленный горой. Тансыкъ-лама слышитъ его стонъ и просьбу—снять съ горы лежащую на ней книгу. Лама убираетъ книгу, тогда Очирвани сбрасываетъ съ себя гору, кладетъ книгу себѣ за пазуху, переплываетъ море и на другомъ берегу отряхается; при этомъ листы его книги летятъ въ разныя стороны; въ какую страну, какой листъ упалъ, тамъ населеніе и держится того ученія, которое содержалось въ упавшемъ туда листѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 226—227). Въ другомъ варіантѣ богъ Очурманы (т. е. Очирвани) изображается творцомъ міра (l. c., 220—223).

*) Тэнгри—„небожитель“.

христіанской религіи. Отголосокъ этого преданія сохранился до настоящаго времени у китайскихъ мусульманъ, но передѣлался въ преданіе о первой проповѣди ислама. Три шейха идутъ въ Китай проповѣдывать ученіе пророка; китайскій императоръ Танъ-ванъ (т. е. одинъ изъ императоровъ династіи Танъ, при которой впервые было принесено христіанство въ Китай) увидѣлъ во снѣ человѣка въ бѣлой чалмѣ; это былъ самъ пророкъ, который сказалъ царю, что въ его царство идутъ три проповѣдника, которые учатъ добру. Проснувшись, императоръ приказалъ допустить проповѣдываніе новаго ученія (ibid., 257). Въ мусульманскомъ преданіи одно лицо замѣнилось тремя; нужно, впрочемъ, замѣтить, что во всѣхъ варіантахъ этой легенды, записанныхъ мною, сказано, что двое изъ проповѣдниковъ дорогой умерли, такъ что дошелъ до императорской резиденціи только одинъ. Три вмѣсто одного можетъ быть явились уже въ домусульманской редакціи; на это намекаетъ число три въ сказкѣ о трехъ странствующихъ гургулдаевыхъ сысынахъ (см. выше, стр. 592). Можетъ быть Голубиная книга есть отрывокъ изъ изложенія вѣроученія, заключающій въ себѣ только представленія о мірѣ. Давидъ передъ Волотоманомъ—это Тубутъ передъ Чингисъ-ханомъ, излагающій ему новое ученіе о правдѣ, о нравственной чистотѣ, о страхѣ передъ ложью и пр.

Другая версія разсказа говоритъ, что Тубутъ былъ убитъ Чингисъ-ханомъ. Въ этой версіи Чингисъ и Тубутъ представлены соперниками и врагами. О Тубутѣ говорится, что онъ сманивалъ на свою сторону народъ отъ Чингисъ-хана. Это не вяжется съ представленіемъ о Чингисъ-ханѣ, какъ царѣ. Быть соперникомъ шамана могъ только шаманъ же; шаманъ могъ только у шамана же переманивать на свою сторону народъ. Эта версія ведетъ свое начало, конечно, отъ легенды о двухъ состязавшихся шаманахъ *), которая потомъ могла обратиться въ легенду о двухъ состязающихся проповѣдникахъ стараго и новаго ученія. Можно, впрочемъ, вообразить двѣ версіи легенды съ именемъ Чингисъ; въ одной Чингисъ представлялся шаманомъ и Тубутъ состязался съ нимъ лично; смерть Тубута есть пе-

*) Преданіе о состязающихся шаманахъ записано мною въ Алтаѣ; состязаются шаманы Газыръ-камъ и Тостогошъ (Очерки с.-з. Монг. IV, 200).

чальный исходъ этого состязанія; въ другой Чингисъ являлся царемъ и Тубутъ въ его присутствіи состязался съ какимъ-то другимъ шаманомъ. Тѣло убитаго Тубута на третій день исчезло; если подъ этимъ исчезновеніемъ слѣдуетъ разумѣть воскресеніе, то это тема изъ миѳа о богѣ Діонисѣ. Если же я правъ, отожествляя съ Тубутомъ того шамана, который увезъ царскую дочь (или жену), то Тубуту была отрублена голова и безголовое туловище шло долго живое за увозимой головой,—тема изъ житія св. Діонисія Парижскаго (см. выше, стр. 133).

Изслѣдователями указано на отношеніе Голубиной книги къ іерусалимскому свитку, Бесѣдѣ трехъ святителей и другимъ памятникамъ христіанской отреченной литературы; распутать возникновеніе Голубиной книги изъ этихъ матеріаловъ до сей поры не удалось, вѣроятно, потому, что Голубиная книга хотя и создалась изъ общихъ источниковъ съ названными выше памятниками, возникла, однако, самостоятельно, возникла не на христіанской почвѣ, а въ сферѣ дохристіанскихъ вѣрованій. Христіанская мысль не могла сочинить такой стихъ; представленія, подъ впечатлѣніемъ которыхъ долженъ бы работать стихотворецъ христіанинъ, дали бы другую картину, непохожую на картину мірозданія въ Голубиной книгѣ. Разсказавъ о происхожденіи міра не въ христіанско-библейскомъ духѣ, творецъ стиха даетъ перечень пра-предметовъ. Онъ не хочетъ дать намъ географическій и біологическій словарь къ апокрифической библіи, какъ можно было бы думать; умыселъ его другой; послѣ разсказа о происхожденіи міра онъ какъ будто хочетъ указать, въ какой точкѣ міра заключается залогъ мірового покоя; его мысль какъ будто удерживается и вьется около одного и того же реальнаго факта, хотя и представляемаго различно. Онъ говоритъ о китѣ, на которомъ утвержденъ міръ *); когда онъ пошевелится, наступитъ кончина міра; о птицѣ Страфиль, повидимому, сидящей неподвижно посреди океана, о соборной церкви, выходящей изъ моря, единственной на весь міръ, о «бѣлокаменной гробницѣ» папы Климента, лежащей на днѣ морскомъ или висящей на воздухѣ, иногда о трехъ гробницахъ **),

*) Міръ или вселенная утверждена на трехъ большихъ китахъ и на тридцати малыхъ китахъ (Мочульскій, 133).

**) Народное представленіе о соборной церкви съ тремя гробами

о камнѣ Алатырѣ, который обыкновенно представлялся лежащимъ среди океана. Мать-дерево (кипарисъ) Голубиной книги, вѣроятно, міровое дерево, мать-гора, вѣроятно, центральная гора міра, въ родѣ монгольской горы Субуръ, мать-озеро, принявшее въ себя триста рѣкъ, конечно, какія-то универсальныя воды. Мы не видимъ христіанскихъ стимуловъ въ выборѣ предметовъ для прославленія; энтузіазмъ, который руководилъ творцомъ стиха, не христіанскій; синтезъ, который мы находимъ въ стихѣ, возможенъ только для язычника; христіанскій колоритъ стиха такъ поверхностенъ, что, очевидно, въ первоначальномъ его видѣ творецъ его въ центрѣ міра ставилъ не то, что поставилъ бы христіанинъ.

Эпизодъ о гробѣ Климента не случайная вставка, вытѣснившая какое-то другое христіанское представленіе, а центральный пунктъ стиха. Стихъ сложился въ нѣдрахъ культа этой святыни, который зналъ также и легенду о томъ, какъ она была добыта Владиміромъ; князь доставилъ ее изъ Корсуня въ Кіевъ; вѣроятно, первоначально это было преданіе о томъ, какъ святыня была доставлена въ Корсунь, нужно понимать на землю. До христіанской окраски стихъ имѣлъ видъ прославленія корсунской святыни, обратившейся у христіанъ въ мощи св. Климента. Палестинскія имена, Іерусалимъ, Іорданъ, Ѳаворъ, явились въ ней подъ вліяніемъ позднѣйшей начитанности. Пріуроченіе стиха къ Корсуню, которое обусловливается упоминаніемъ папы Климента, не обязываетъ относить къ Корсуню самое составленіе стиха. Стихъ могъ быть принесенъ въ Корсунь съ культомъ этой святыни, который могъ зародиться вдали отъ Корсуня и, вѣроятно, внѣ южной Россіи.

Кончается стихъ сновидѣніемъ Волотомана, въ которомъ заключается предсказаніе о рожденіи Соломона. Вся предыдущая часть стиха—какъ будто только вступленіе, за которымъ должна начаться эпопея, въ родѣ того, какъ финская эпопея о Вейне-

---

вмѣсто одной г. Мочульскій (стр. 111) объясняетъ желаніемъ народа не разлучать гроба Божіей Матери съ гробомъ Ея Сына. Но три гроба встрѣчаются и въ другихъ апокрифахъ, наприм., три гроба, въ которыхъ почиваютъ три отрока или въ Котизифонѣ или въ Вавилонѣ. Три гроба явились по аналогіи съ другими тройными предметами: три кита, три креста.

мейненѣ начинается разсказомъ о сотвореніи міра, какъ бурятская эпопея о Гэсэрѣ начинается сценой на небѣ и перечисленіемъ небесныхъ предметовъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 45) *). Здѣсь имя Соломонъ является также вблизи отъ мощей папы Климента, какъ вблизи отъ нихъ являются попъ Соломонъ, Соломонова чаша въ житіи солунскихъ братьевъ Кирилла и Меѳодія. Можетъ быть Соломонъ въ концѣ стиха поставленъ на мѣсто Климента и дальше слѣдовалъ разсказъ о приключеніяхъ Климента, какъ они извѣстны намъ по Клементинамъ.

Глава XXVII.

Иванъ Годиновичъ.

Былина объ Иванѣ Годиновичѣ. — Русская сказка „Притворная болѣзнь". — Монгольская пѣсня о Хадынѣ и Ховугу.—Пѣсня черневыхъ татаръ объ Адынъ-Тӧрӧнѣ.—Татарскія сказки о Кобокѣ.—Кидэнъ или Кӧдӧнъ и его сынъ Мангушъ и Чотонъ (дядя Гэсэра) и его другъ Мангусъ.—Киргизская сказка о Козу-Курпэшѣ и романъ о Бовѣ королевичѣ.—Эпизодъ о Симбальдо.—Наѣздъ Калина царя.—Булатъ-молодецъ.—Кащей.

Иванъ Годиновичъ (вар. Годеновичъ, Гудиновичъ) ѣдетъ въ Черниговъ сватать за себя Настасью Дмитревну, дочь гостя Дмитрія, но отецъ Настасьи говоритъ, что она уже просватана, въ вар. Кирши Данилова (№ 15) за царя Афромея (Вахромея) Афромеевича; за Афромея выйти,—быть ей царицею, за Ивана Годиновича—быть холопкой. Иванъ Годиновичъ беретъ Настасью силою и увозитъ; когда онъ въ полѣ располагается въ палаткѣ, наѣзжаетъ Афромей. Между ними начинается бой; Иванъ роняетъ Афромея на землю, но Настасья ловитъ Ивана

*) Тутъ перечисляются Алтынъ-ула, „Золотая гора", на вершинѣ которой золотая мельница вертится, Саганъ-Мӧнгӧнъ-ула (бѣло-серебряная гора), вокругъ вершины которой пасется серебряная козуля, Гули-Мӧнгӧнъ-ула, вокругъ вершины которой ходитъ серебряная лисица, Зэтъ-Мӧнгӧнъ-ула, вокругъ вершины которой ходитъ серебряная собака. Эта золотая или серебряная гора, вѣроятно, та же міровая гора, что и Субуръ-ола, вокругъ вершины которой, по монгольскому повѣрію, кружатся солнце и луна. На горѣ Мӧнгӧту жены Гэсэра увидѣли своего мужа не въ земномъ видѣ, а въ видѣ небожителя.

за ноги и помогаетъ Афромею оправиться; вдвоемъ они привязали Ивана къ дубу и пошли въ палатку опочивъ держать. «По талану добра молодца» изъ Кіева прибѣжали три отряда, обрубили чумбуры, которыми былъ привязанъ Иванъ къ дубу, и отвезли Афромея въ Кіевъ къ Владимиру, а Иванъ казнитъ Настасью, отрубаетъ сначала руки, потомъ ноги, губы и наконецъ голову.

Въ барнаульскомъ варіантѣ (Русск. был. ст. и нов. зап., стр. 155) Настасья просватана за Кошшеишша безсмертнаго. Въ олонецкомъ варіантѣ, записанномъ г. Истоминымъ, за Кощея Трапетовича (ib., 161). Въ обоихъ этихъ варіантахъ Иванъ Годиновичъ казнитъ Настасью такою же казнью, отрубаніемъ членовъ тѣла, какъ и въ варіантѣ Кирши Данилова.

Въ шенкурскомъ варіантѣ у Кирѣевскаго (Пѣсни, в. 3, стр. 9) Иванъ Годиновичъ хочетъ взять дочь короля въ Черниговѣ Авдотью, лебедь бѣлую; онъ беретъ коня съ девяти цѣпей и пріѣзжаетъ въ Черниговъ; Черниговецъ говоритъ ему, что дочь его просватана за Одолище въ орду; Иванъ идетъ къ Авдотьѣ, цѣлуетъ ее, садитъ на коня и увозитъ, переѣзжаетъ рѣку и разбиваетъ шатеръ. Услышалъ объ этомъ Одолище, беретъ коня съ девяти цѣпей, беретъ ножъ, ѣдетъ къ Черниговцу, узнаетъ отъ него, что Авдотья дѣйствительно увезена, ѣдетъ къ шатру за рѣкой. Начинается бой; Иванъ сбилъ Одолище съ коня, хочетъ пороть ему грудь, но оказалось, онъ забылъ ножъ въ шатрѣ, проситъ Авдотью принести ножъ. Авдотья бросила ножъ въ поле, стащила Ивана съ Одолища, Иванъ очутился подъ низомъ. Привязали Ивана къ сыру дубу. Переночевавъ съ Авдотьей, Одолище утромъ вышелъ изъ шатра, видитъ, на сырой дубъ сѣли два голубя; онъ стрѣляетъ въ голубей, но стрѣла отскочила отъ дуба и попала въ сердце Одолища. Авдотья беретъ саблю, хочетъ срубить голову Ивану, но попала по шелковой „плеточкѣ“, т. е. по петлѣ, которою былъ привязанъ Иванъ. Освободившись, Иванъ срубилъ Авдотьѣ сначала руку, потомъ ногу.

У Рыбникова въ варіантѣ изъ деревни Бураковой (т. II, стр. 197) Иванъ ѣдетъ жениться къ гостю Дмитрищу, проситъ у дяди Владиміра силы и казны. Дмитрище говоритъ, что его дочь Марья Дмитревна просватана за Кощея Трипетовича;

Иванъ взялъ Марью силой, везетъ въ Кіевъ; рать свою отправилъ въ Кіевъ впередъ, раздернулъ шатеръ. Наѣхалъ Кощей къ Дмитрищу, узналъ, что Иванъ увезъ его невѣсту, поѣхалъ вслѣдъ за Иваномъ. Бой кончается тѣмъ, что Кощей съ Марьей привязали Ивана къ дубу. Прилетѣлъ черный воронъ, говоритъ: не владѣть Кощею Марьей. Кощей стрѣляетъ въ него, но стрѣла падаетъ на голову Кощея. Иванъ отсѣкаетъ Марьѣ руки, губы, ноги. Въ другомъ варіантѣ (стр. 202) Иванъ ѣдетъ свататься въ Золоту орду на Настасьѣ Митріевнѣ, беретъ съ собой только паробка Васильюшку заморскаго. Въ орду наѣзжалъ съ тою же цѣлью царевичъ Ѳедоръ Ивановичъ, но Настасья за него не пошла. Иванъ увезъ Настасью; Ѳедоръ царевичъ наѣзжаетъ ихъ въ полѣ. Настасья беретъ сторону Ѳедора и Иванъ привязанъ къ дубу. Налетѣли три бѣлыхъ лебедя; Ѳедоръ стрѣляетъ; стрѣла пала на темя Ѳедору. Иванъ отрубаетъ Настасьѣ ноги, руки и губы. Въ варіантѣ изъ Пудожскаго уѣзда (т. III, 113) Иванъ сватается за Настасью, дочь Дмитрія, гостя торговаго въ Черниговѣ; Дмитрій говоритъ, что отдастъ за него собаку; Иванъ увозитъ Настасью въ торокахъ. Подъѣзжая къ Кіеву, Иванъ отсылаетъ силу впередъ и разбиваетъ шатеръ; тутъ налетаетъ на него Кощей Безсмертный, напоминаетъ Настасьѣ, что за нимъ ей слыть царицей, за Иваномъ крестьянкой. Вдвоемъ они осилили Ивана. Кощей стрѣляетъ по голубямъ; стрѣла убиваетъ Кощея. Настасья беретъ саблю, сабля выкатилась изъ ея рукъ и угодила по шелковымъ петелькамъ. Иванъ отрубилъ ей ноги и руки и распласталъ ея тѣло.

У Рыбникова, I, 227, Иванъ Годиновичъ казнилъ лебедь бѣлую, дочь Лиходѣевну, привязавъ ее къ хвостамъ семи жеребцовъ, которые по чисту полю ее раздернули.

Я представляю себѣ эту былину отрывкомъ изъ той распространенной сказки, варіанты которой у Аѳанасьева названы: «Притворная болѣзнь». Хотя въ подробностяхъ, и отчасти и въ моральномъ смыслѣ, былина расходится съ варіантами Аѳанасьева, но общій планъ у былины и сказки одинъ и тотъ же; и въ былинѣ и въ сказкѣ ссора двухъ богатырей изъ-за женщины; въ первой схваткѣ чужой богатырь беретъ верхъ, во второй побѣда на сторонѣ роднаго богатыря; въ первой схваткѣ женщина помогаетъ чужому богатырю; и былина и сказка кончаются казнью

женщины. Но сказка, отъ которой ведетъ начало былина, имѣла другую редакцію, не ту, которую мы находимъ у варіантовъ Аѳанасьева.

Вотъ содержаніе сказки у Аѳанасьева. Царскій сынъ Иванъ царевичъ живетъ вдвоемъ съ матерью; царевичъ встрѣтилъ въ полѣ чужого богатыря (въ одномъ варіантѣ это царь Огненный щитъ, въ другомъ Панъ-Плѣшевичъ) или убилъ его или взялъ въ плѣнъ и заточилъ; мать находитъ богатыря, оживляетъ волшебнымъ средствомъ или освобождаетъ изъ заточенія; затѣмъ она сговаривается съ нимъ, какъ извести сына. По совѣту любовника, мать притворяется больной и посылаетъ сына за лѣчебными средствами, или за одномѣсячными яблоками или за сердцами чудовища (сначала за тремя сердцами чудовища о трехъ головахъ и трехъ сердцахъ, потомъ за шестью сердцами шистиголоваго чудовища и наконецъ за девятью сердцами девятиголоваго чудовища). Потомъ она или даетъ сыну ядовитую лепешку, отъ которой онъ умираетъ, или скармливаетъ сердца своему любовнику, у котораго вслѣдствіе этого прибываютъ силы; онъ вступаетъ въ бой съ сыномъ женщины и убиваетъ его. Убитаго затѣмъ воскрешаетъ или его невѣста или его дѣти при помощи какого-то старика; воскресшій богатырь убиваетъ своего противника, потомъ становится рядомъ съ матерью, и пускаетъ въ воздухъ стрѣлу; она возвращается, попадаетъ въ сердце коварной матери и убиваетъ ее (Аѳанасьевъ, Русск.нар. ск., М., 1897, т. II, стр. 14—17). *).

Разница съ былиной замѣчается въ слѣдующемъ: 1) Въ былинѣ женщина выставлена не матерью, а женой, а потому начало иное; былина начинается сватовствомъ богатыря за дѣвицу и насильственнымъ ея увозомъ послѣ того, какъ ему было отказано. 2) Нѣтъ заговора женщины съ другимъ богатыремъ, нѣтъ притворной болѣзни ея и посылокъ родного богатыря въ опасныя поѣздки. 3) Мужъ не убитъ, а только привязанъ къ столбу и

*) Въ малорусской сказкѣ у г. Гринченка (Этногр. матеріалы, собр. въ Черниг. губ., в. I, Черниговъ, 1895, стр. 155) мать Ивана царевича освобождаетъ змѣя, висѣвшаго на цѣпяхъ, и въ союзѣ съ нимъ хочетъ извести сына, посылаетъ его за перстнями, которые находятся за бьющимися горами (царевичъ успокаиваетъ ихъ игрой на бандурѣ), за змѣинымъ саломъ, за молокомъ медвѣдицы. Змѣй убиваетъ Ивана царевича, его воскрешаютъ три русалки.

принужденъ быть свидѣтелемъ того, какъ его противникъ держитъ опочивъ съ его женой.

Въ нѣкоторыхъ варіантахъ былины (Гильфердингъ, Онежск. былины, Спб., 1894, № 51, 83, 179, 188) женщина, т. е. жена Ивана Годиновича, представлена измѣнницей; сначала она идетъ за него замужъ добровольно (l c., т. II, стр. 118); въ одномъ варіантѣ отецъ хотя и говоритъ, что она просватана за другого, но даетъ Ивану совѣтъ силой увезти Настасью (l. c., стр. 644—645); въ другомъ сама Настасья, послѣ словъ отца, что она просватана, говоритъ, что она не пойдетъ за того жениха, а пойдетъ только за Ивана (l. c., стр. 680). Но потомъ, когда противникъ Ивана Годиновича, прижатый имъ къ землѣ, напоминаетъ ей, что ей предстоитъ выборъ или быть царицей или портомойницей, она соблазняется ролью царицы и помогаетъ старому жениху. Казнь женщины въ концѣ былины является понятнымъ возмездіемъ за ея измѣну. Въ болѣе раннихъ записяхъ, наприм. у Кирши Данилова (Древн. росс. стихотвор., изд. Суворина, Спб., стр. 110) измѣна жены отсутствуетъ; Иванъ Годиновичъ силой увозитъ дѣвицу и объ ея согласіи на увозъ ничего не говорится; участіе женщины въ борьбѣ стараго жениха съ Иваномъ Годиновичемъ можетъ быть понято, какъ отпоръ насилію. Жестокая расправа Ивана Годиновича съ Настасьей теряетъ поэтому смыслъ законнаго возмездія: это просто болѣе сильный звѣрь отнимаетъ самку у болѣе слабаго. Такой характеръ былины можетъ подать поводъ подумать, что редакція старой записи, какъ болѣе близкая къ первобытнымъ общественнымъ порядкамъ, древнѣе, чѣмъ редакція поздней записи, но присутствіе этой черты—измѣна женщины—въ сказкахъ мѣшаетъ принять такое мнѣніе.

Въ сказкѣ враждебныя дѣйствія богатырей другъ противъ друга изображены не согласно съ былиной; въ сказкѣ нѣтъ подробностей схватокъ, хотя женщина и изображена содѣйствующею чужому богатырю; она старается извести его, отправляя въ опасныя поѣздки; въ былинѣ она принимаетъ участіе въ самой схваткѣ. Въ древнихъ записяхъ она ловитъ Ивана Годиновича за ноги, чтобы опрокинуть его; въ новыхъ записяхъ она хватаетъ его за кудри.

Казнь женщины во всѣхъ почти образцахъ состоитъ въ отру-

баніи отдѣльныхъ членовъ—рукъ, ногъ, губъ. Только у Рыбникова эта казнь замѣнена размыканіемъ тѣла въ полѣ лошадьми. Въ сказкѣ, вмѣсто того, чтобы казнить, сынъ предоставляетъ рѣшить судьбу его коварной матери Богу. Онъ становится рядомъ съ нею и пускаетъ стрѣлу въ небо; стрѣла убиваетъ мать. Въ былинѣ этотъ мотивъ сохранился, но онъ перенесенъ на противника Ивана Годиновича. Иванъ Годиновичъ привязанъ къ дубу; его противникъ пускаетъ стрѣлу въ голубей, сѣвшихъ на дубъ; Иванъ Годиновичъ молится и проситъ Бога направить стрѣлу въ его противника, стрѣла возвращается и попадаетъ въ сердце противника *).

Восточные образцы усиливаютъ связь между былиной и сюжетомъ о женщинѣ измѣнницѣ, потому что въ нихъ соединены и рукопашныя схватки богатырей, отсутствующія въ сказкѣ, и измѣна женщины, притворная ея болѣзнь, и опасныя поѣздки за лѣчебнымъ средствомъ, отсутствующія въ былинѣ.

Одинъ образчикъ такого сказанія я записалъ въ сѣверо-западной Монголіи (Очерки с.-з. Монг., II, 175); это монгольская былина, изложенная стихами; она поется. Богатырь Ховугу живетъ вдвоемъ съ сестрой. На его владѣнія наѣзжаетъ чужеземный богатырь Хадынъ-дзюгу. Ховугу схватилъ его, связалъ и положилъ на берегу воды Юсунъ-суръ, сестрѣ заказалъ не ходить на берегъ, а самъ уѣхалъ на охоту. Но сестра увидѣла богатыря, развязала его и спрятала въ своей юртѣ (у Аѳанасьева въ № 119, вар. *а*, мать прячетъ отъ сына царя Огненный Змѣй за кипарисныя двери; т. II, стр. 15). Когда братъ пріѣхалъ, сестра сказалась больною и сказала, что ее можетъ вылѣчить сердце змѣи Абрыкъ-могай **). Ховугу добываетъ его, а потомъ

*) Въ былинѣ нѣтъ опасныхъ поѣздокъ за лѣчебными средствами; онѣ будто мѣсто ихъ занято разсказомъ о поѣздкахъ за диковинными звѣрями. Когда Иванъ Годиновичъ возвращается со своей дружиной изъ Кіевъ и везетъ съ собой Настастью, товарищи частями оставляютъ его; одна сотня уѣхала по слѣду гнѣдого тура, другая по слѣду лютаго звѣря, третья по слѣду дикаго вепря (Кирша Даниловъ); въ барнаульскомъ варіантѣ—вепришшо-кабанишшо, лань златорогая, кобыла бѣгая. Иванъ остается одинъ и тогда-то его настигаетъ его противникъ.

Могай по-монг. «змѣя».

во вторую поѣздку и сердце двадцатиголоваго Хара-мангыса *). Прятавшійся до тѣхъ поръ Хадынъ теперь выходитъ и нападаетъ на Ховугу; во время ихъ боя сестра подсыпала подъ ноги брата верблюжьяго навоза, а подъ ноги Хадына муки; Хадынъ одолѣлъ Ховугу, но не можетъ зарѣзать его. Онъ спрашиваетъ сестру богатыря, чѣмъ можетъ быть зарѣзанъ ея братъ; сестра подаетъ ножъ, принадлежавшій самому Ховугу; и этимъ ножомъ братъ былъ зарѣзанъ (мотивъ о ножѣ въ русскомъ фольклорѣ находится не въ сказкѣ, а въ былинѣ; Иванъ Годиновичъ, свергливъ своего противника на землю, проситъ сестру подать ему ножище-чинжалище; Гильферд., I, 356; II 645). Хадынъ-дзюгу зарываетъ противника въ землю, забираетъ весь его скотъ, беретъ его сестру и увозитъ на свою родину; онъ не могъ только поймать лошадь Солонго и двухъ собакъ—Айсыра и Байсыра, данныхъ ему дѣвицами изъ придорожной юрты. Собаки остались караулить тѣло богатыря, а конь побѣжалъ къ дѣвицамъ; онѣ втроемъ усѣлись на Солонго, пріѣхали къ могилѣ богатыря; конь копытами разбилъ могилу, дѣвицы приложили къ костямъ богатыря сначала одно средство, потомъ другое (вѣроятно утаенныя два сердца чудовищъ) и Ховугу очнулся съ обычной эпической фразой: «какъ я долго спалъ»! (У Аѳанасьева въ № 119 вар. *а*, царь-дѣвица даетъ Ивану-царевичу двухъ собакъ, которыя называются Тяжелый и Легкій, въ другомъ варіантѣ—Чуткій и Крѣпкій; въ русской сказкѣ не конь, а эти собаки извѣщаютъ царь-дѣвицу о смерти Ивана-царевича; царь-дѣвица получаетъ отъ своей сестры мертвую и живую воду и воскрешаетъ Ивана-царевича. Онъ пробуждается съ тою же эпической фразой). Ховугу ѣдетъ въ страну Хадына, на дорогѣ встрѣчаетъ стада, когда-то ему принадлежавшія, а теперь захваченныя Хадыномъ, находитъ свою мать тоже въ плѣну живущею въ бѣдности, наконецъ доѣзжаетъ до Хадына, убиваетъ его, а сестру вяжетъ къ хвостамъ девяти лошадей, которыя и разрываютъ ее на части; потомъ онъ забираетъ свой скотъ и все имущество

*) На дорогѣ къ этимъ чудовищамъ Ховугу находитъ юрту, въ которой живутъ три дѣвицы. Онѣ всякій разъ подмѣняютъ сердца чудовищъ сердцами домашнихъ животныхъ. У Аѳанасьева Иванъ царевичъ на дорогѣ находитъ Царь-дѣвицу, которая даритъ ему двухъ охотничьихъ собакъ.

ына, беретъ свою мать, возвращается въ свои мѣста и же-
ся на одной изъ трехъ дѣвицъ (въ Аѳанасьевской сказкѣ
нъ-царевичъ также женится на царь-дѣвицѣ).
Монгольская былина во всѣхъ ея частяхъ совпадаетъ съ рус-
й сказкой: тутъ и измѣна женщины, и притворная болѣзнь,
асныя поѣздки за сердцами, и дѣвица, живущая на дорогѣ,
ѣ собаки, ею данныя, воскрешеніе убитаго богатыря дѣвицей,
онецъ женитьба на этой дѣвицѣ, и въ то же время въ мон-
ской былинѣ есть то, чего нѣтъ въ сказкѣ, а есть въ рус-
й былинѣ—участіе женщины въ схваткѣ богатырей и просьба
ть ножъ; коварная женщина подсыпаетъ подъ ноги брата
ики верблюжьяго навоза, чтобы онъ запнулся о нихъ; въ
кой былинѣ жена хватаетъ своего мужа за ноги.
онгольская былина представляется какъ будто переложеніемъ
стихи русской сказки, русская же былина есть переложеніе
й-то особой версіи той же сказки.
. В. Радловъ записалъ сходный сюжетъ, также изложенный
ами, у черневыхъ татаръ въ Кузнецк. о. Томской губ., т.-е.
700 верстахъ къ сѣверу отъ той мѣстности, гдѣ была запи-
монгольская пѣсня. Адынъ-Тӧрӧнъ-Алактай (Adun-Tӧrӧn-
tai) живетъ съ матерью Кара-Тасъ и сестрой Kilum-Kara.
ало сказки сбито. Однажды, когда онъ возвратился съ охо-
мать, притворившись больной, стала просить его добыть
де семиголоваго Jelbegen'я. Поѣхалъ Адынъ-Тӧрӧнъ и на
тѣ встрѣтилъ Kan püdäi'я, который ѣхалъ, какъ онъ самъ
ивилъ, съ намѣреніемъ убить Адына и увезти его мать Кара-
ь. Адынъ изломалъ Канъ-Пӧдэю шею и вернулся домой.
ь, притворяющаяся больною, снова посылаетъ его за серд-
ь Джельбегеня. Тутъ вѣроятно забыто, что Кара-Тасъ,
кде чѣмъ начать разыгрывать роль больной, сговорилась съ
ъ-Пӧдэемъ убить Адына. Адынъ отправляется за сердцемъ
овища, по дорогѣ заѣзжаетъ къ своему другу Togus-Toladai'ю,
рый отговариваетъ его отъ этой опасной поѣздки, но Адынъ
слушается, убиваетъ Джельбегеня и возвращается съ его серд-
ь. Дочь Тогусъ-Толадая прячетъ это сердце у себя, а на его мѣ-
въ суму Адына кладетъ украдкой сердце быка, Адынъ отдаетъ
везенное сердце матери; она будто бы поѣла и выздоровѣла, но
ь притворилась больною и посылаетъ сына убить чудовище

Mongus Pakai *), которое живетъ при подошвѣ неба. Другая дочь Тогусъ-Толадая подмѣнила сердце и этого чудовища. Когда Адынъ пріѣхалъ домой, Канъ-Пöдэй напалъ на него и убилъ, а его мать и сестру увезъ. Тогусъ-Толадай и его дочери узнали о смерти Адына и пріѣхали къ его тѣлу; при помощи сердецъ Джельбегеня и Монгусъ-Пакая дочери Тогусъ-Толадая оживили Адына; Адынъ взялъ этихъ дѣвицъ за себя замужъ и отправился мстить за свою обиду, убилъ Канъ-Пöдэя, мать привязалъ къ хвосту кобылы и кобыла оторвала ей руки и ноги, сестру обжегъ, посадивъ ее на накаленную сковороду и она умерла (Radloff, Proben, I, 286—295).

Въ этой сказкѣ имя Адынъ, похожее на Хадынъ, съ чужого богатыря перенесено на брата или сына коварной женщины, а имя Ховугу изъ сказки исчезло; но въ другихъ тюркскихъ варіантахъ оно сохранилось подъ формою Кобокъ.

Еще сѣвернѣе, въ Тобольской губ., у племени Курдакъ на Иртышѣ г. Радловымъ записана слѣдующая сказка. У Al-Bytyk'a родился сынъ Ak-kübäk, который началъ говорить еще въ утробѣ матери **), по рожденіи тотчасъ же самъ пошелъ къ глубокой водѣ обмыть свое тѣло и пр. Kidän-chan, узнавъ объ этомъ, говоритъ своему сыну Mangysch'y, что онъ долженъ убить Ak-Kübäk'a, пока онъ малъ ***). Мангушъ пріѣхалъ къ Ak-Kübäk'y;

---

*) Пакай монг. *могай*, «змѣя».

**) Акъ-Кöбöкъ говоритъ изъ утробы матери въ двухъ варіантахъ — въ записанномъ у барабинскихъ татаръ Томск. губ. и у татаръ на Иртышѣ Тобольск. губ. Въ барабинскомъ варіантѣ родственники собрались вокругъ родильницы, но мальчикъ медлитъ выходить и говоритъ изъ утробы: Я не выйду обыкновеннымъ путемъ, я проложу себѣ путь черезъ бокъ матери. Мать говоритъ, что ей это не нравится и мальчикъ родился установленнымъ Богомъ порядкомъ (l. c., IV, 56). Въ томъ же родѣ описываются и роды Гэсэра; мальчикъ изъ утробы матери спрашиваетъ, какимъ путемъ ему родиться, мать отвѣчаетъ: „естественнымъ", и Гэсэръ родится естественнымъ путемъ (Die Thaten 14; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 5). Варіанты г. Радлова записаны вдали отъ монгольскаго вліянія, у населенія, которому монгольская повѣсть о Гэсэрѣ неизвѣстна.

***) Въ тангутскомъ варіантѣ повѣсти о Гэсэрѣ, какъ только онъ родился, его дядя Чотонъ посылаетъ къ Дырю, который отвѣчаетъ Мангыку монгольскаго варіанта, сказать, что онъ долженъ теперь же убить Гэсэра *пока онъ малъ*, что послѣ будетъ поздно (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 6.

:бэкъ хочетъ отрубить Мангушу голову, но его мечъ не
. Мангушъ говоритъ: Подними мой мечъ и ударь по моей
! Акъ-Кöбэкъ поднялъ мечъ Мангыша; вдругъ явился
ъ Kysyr и сказалъ: не поднимай мечъ, ты собственную
отрубишь. Акъ-Кöбэкъ отрубилъ Мангышу голову, не
ая меча *). Потомъ Кызыръ наставляетъ не исполнять
ихъ совѣтовъ Мангыша, не ѣсть его сердца, а бросить въ
не обматываться кишками, а обмотать ими дерево. Вода
рѣ, когда въ нее было брошено сердце, закипѣла, какъ въ
дерево загорѣлось **). Кидэнъ съ войскомъ окружилъ
на которой укрылся Акъ-Кöбэкъ. Изъ войска Кидэна вы-
ь на бой съ Акъ-Кöбэкомъ богатырь Salar-Kasan. Акъ-
ь не открылся ему, выдалъ себя за повара Акъ-Кöбэка.
ь-Казанъ узнаетъ отъ него, на какія чудотворства спо-
Акъ-Кöбэкъ, и два указанныхъ чуда тотчасъ же испол-
: жуетъ раскаленныя стрѣлы и выплевываетъ, принимаетъ
ову скаченный съ горы камень. Третье чудо мнимый по-
описалъ такъ: Акъ-Кöбэкъ входитъ въ воду, я замораживаю-
оду, образуется ледъ въ 6 саженъ толщиной; Акъ-Кöбэкъ
маетъ ледъ и относитъ на вершину горы. Саларъ-Казанъ
я въ воду по шею, Акъ-Кöбэкъ замораживаетъ воду въ

ъ барабинскомъ варіантѣ Мангушъ учитъ Кобока, отрубивъ
лову, подержать ее надъ своей головой (l. c., 66). Кобока удер-
отъ исполненія этого наставленія бѣлобородый человѣкъ, отвѣ-
й Кызыру другого варіанта; по совѣту бѣлобородаго человѣка
ь бросилъ голову Мангуша на вершину горы; гора *раскололась* на
куски. Въ одной буддійской легендѣ голова бога Арья-Бало
лась на одиннадцать кусковъ; не попала ли эта подробность въ
у изъ подобной сказки? Богъ, можетъ быть, поднялъ голову
о имъ чудовища надъ своей головой и его голова распалась.
ъ сирійской легендѣ св. Николай выслалъ изъ Ликаоніи Арте-
менемъ Христа; изгнанная приготовила чародѣйное масло, что-
ечь Миры и церковь св. Николая, явилась плывущимъ по морю
ры на поклоненіе угоднику христіанамъ и просила ихъ помазать
ь, но ея коварный умыселъ былъ разрушенъ св. Николаемъ;
явился пловцамъ и сказалъ: „Это была Артемиса обманщица;
е сосудъ съ масломъ въ море". Бросили; сдѣлался жестокій огонь
жалъ по поверхности воды на 15 миль пути (Е. Аничковъ, „Св. Ни-
и Артемида Эфесская" въ Зап. Вост. Отд. И. Русск. Археол. Общ.
в. I—IV, Спб., 1896, стр. 69).

ледъ, и только тогда открываетъ Саларъ-Казану свое имя; Саларъ-Казанъ не можетъ поднять льда. Акъ-Кöбэкъ отрубилъ ему голову *). Потомъ Акъ-Кöбэкъ вступаетъ въ бой съ самимъ Кидэнъ-Ханомъ (Radloff, Proben, IV, 181).

Въ варіантѣ, записанномъ у барабинскихъ татаръ (Radloff. Proben, IV, 56), Акъ-Кобокъ находитъ возлѣ Мангуша, сына Кöдöнъ-хана, свою сестру; въ теченіе длиннаго времени она была любовницей Мангуша. Акъ-Кобокъ хочетъ убить пьянаго Мангуша; онъ связалъ его ремнемъ изъ кожи быка, но Мангушъ порвалъ ремень; порвалъ онъ и желѣзную цѣпь; тогда Акъ-Кобокъ вышелъ изъ дому, встрѣтилъ старика и спросилъ его: какая есть крѣпчайшая связь? Тотъ отвѣтилъ: человѣческая кожа. Тогда Кобокъ убилъ этого самаго человѣка и изъ его кожи сдѣлалъ ремень, чтобы связать Мангуша **).

Акъ-Кöбöкъ извѣстенъ и жителямъ Алтая (Radloff, Proben, I, 224); противникъ его называется Кöдöнъ-пи, а сынъ послѣдняго Mangyt, за которымъ была сестра Акъ-Кöбöка; Акъ-Кöбöкъ убиваетъ Мангыта и увозитъ свою сестру.

Повидимому, сказки объ Акъ-Кобокѣ построены на такой схемѣ: Мангушъ или Мангытъ, сынъ Кидэнъ-хана или Кöдöнъ-пи'я насильственно увезъ сестру Акъ-Кöбöка и братъ отправляется возвращать сестру; онъ убиваетъ Мангуша (Мангыта) и освобождаетъ плѣнницу. На той же схемѣ построена и одна глава

*) Въ кавказской сказкѣ о Сосрыко великанъ глотаетъ раскаленное желѣзо, катаетъ камень въ гору и замерзаетъ въ озерѣ (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, в. V, стр. 53); Сосрыко на мѣстѣ Акъ-Кобока, великанъ отвѣчаетъ Саларъ-Казану (вар. Самыръ-Казанъ). На параллели кавказской сказки съ сказаніемъ о Гэсэрѣ и Абатаѣ указано въ моей книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, II, 121. Имя Сосрыко (Созырахо) не будетъ ли искаженіе монгольскаго Гэсэръ-ханъ, т. е. монгольскому Гэсэръ не отвѣчаетъ ли начало *Соср, Сосгр,* а монгольскому „ханъ" окончаніе *хо* или *ко?* Въ алтайской сказкѣ членъ Чичирге приставленъ къ имени Иринъ-Сайнъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 427), съ которымъ связаны нѣкоторые мотивы изъ Гэсэріады (Танг.-тиб. окраина, II, 122 и 124).

**) Въ повѣсти о Гэсэрѣ тарханъ (кузнецъ) даетъ указанія, что нужно сдѣлать, чтобы излѣчить Гуменъ-хана: нужно обратиться къ помощи Гэсэра; Гэсэръ берется за дѣло, но говоритъ, что ему нужно имѣть черепъ этого самаго тархана и черепа его братьевъ, и тархану отрубили голову.

ады: обстоятельства принуждаютъ жену Гэсэра отправиться
нъ къ Мангысу или Мангытхаю, Гэсэръ идетъ освобож-
е и убиваетъ Мангыса *). Схема эта особая отъ схемы
ьской пѣсни о Хадынѣ и Ховугу, но имена у пѣсни, ка-
тѣ же, что въ тюркской сказкѣ; Хадынъ то же, что Ки-
ли Кöдöнъ, Ховугу—Кöбöкъ; одни и тѣ же имена были
блены въ двухъ нѣсколько отличныхъ схемахъ. Вѣроят-
тюрковъ были сказки типа монгольской пѣсни съ име-
Кидэнъ и Кöбöкъ **); въ однѣхъ изъ нихъ могло переда-
, что сестра Кöбöка измѣняла брату и помогала Кидэну
öдöну убить Кöбöка, въ другихъ имя Кидэнъ или Кöдöнъ

о аналогіи какъ будто выходитъ, что Мангысъ монгольской Гэ-
и Дырь тангутской былъ сынъ Чотона, стоящаго на мѣстѣ
.

ь киргизской сказкѣ о сестрѣ измѣнницѣ имена богатырей дру-
тъ сестры называется Erkām Aidar, противникъ его Usun Sary
естра измѣнница—Naran Sulu. Изъ этихъ именъ только имя
Сары напоминаетъ монгольскую пѣсню, въ которой именемъ
-суръ называется водопой богатыря Ховугу. Эркемъ три раза
по желанію притворяющейся больною сестры и достаетъ: 1)
крови семиголоваго Джалмауса, 2) молоко бѣлаго Божьяго вер-
которое воскрешаетъ изъ мертвыхъ, и 3) желчь синяго безхво-
Божьяго волка. Всѣ три талисмана подмѣнены на дорогѣ тремя
и, на которыхъ потомъ Эркемъ женится. Во время боя Эркема
нъ-Сары сестра подсыпаетъ подъ ноги брата гороху, подъ но-
противника—муки, и подаетъ послѣднему ножъ. Убитаго Эрке-
решаютъ три придорожныя дѣвицы. Эркемъ убилъ Узунъ-Са-
оварную сестру привязалъ къ своему коню (Radloff, Proben,
. Въ монгольскомъ варіантѣ изъ Ордоса два богатыря—Дончжи-
-Эрдени и Ута-шяра-бöкö; первый изъ нихъ, по порученію ко-
сестры, достаетъ кровь изъ сердца сиваго небеснаго быка. Да-
дмѣна сердца быка овечьимъ въ бѣлыхъ юртахъ у двухъ дѣ-
смерть Дончжи-Молума отъ отравы, данной ему его женой и
, воскрешеніе и месть; Дончжи-Молумъ изрубилъ коварныхъ
ъ на семьдесятъ частей, привязалъ къ хвостамъ семидесяти
тъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 157—160). Та же тема связана
немъ Иринъ-Саїнъ (ibid., 131—135); въ двухъ варіантахъ измѣн-
ать; цѣлительная сила въ одномъ варіантѣ приписана сердцу
-хара-мангыса, въ другомъ—печени и легкому Индерь-хара-ман-
въ сказкѣ минусинскихъ татаръ (Очерки с.-з. Монг., IV, 583)
ь Хангавай убитъ богатыремъ Иръ-Сары и оживленъ дѣвицей
-кызъ.

могъ носить пострадавшій братъ, а чужой богатырь, союзникъ коварной сестры, могъ являться съ именемъ Кöбöкъ или съ какимъ-нибудь другимъ. Вотъ это-то послѣднее видоизмѣненіе съ замѣной имени Кöбöка именемъ Афромей и явилось въ видѣ нашей былины объ Иванѣ Годиновичѣ.

Въ четырехъ образцахъ встрѣчается имя Хадынъ, Кидэнъ, Кöдöнъ, Адынъ; оно распространено отъ сѣверной Монголіи до Тобольска, а прежде было распространено подъ формой Котянъ еще болѣе на западъ; оно было извѣстно половцамъ, которые знали какой-то разсказъ о борьбѣ двухъ персонажей Акъ-Кибяка и Манкуша, сына Китмира, или въ варіантѣ—Акъ-Кубуля съ Мангушемъ, сыномъ Котяна *); извѣстіе объ этомъ занесено было въ Египетъ половцами, служившими въ гвардіи у египетскаго эмира, и попало въ одну написанную въ Египтѣ арабскую хронику (Тизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой Орды, т. I, Спб., 1884, стр. 541).

Въ виду полнаго сходства нашей былины съ ордынскими нѣтъ надобности объяснять отчество Годиновичъ воспоминаніями о готахъ, будто дѣло идетъ въ былинѣ о богатырѣ, отецъ котораго былъ готинъ, т. е. готъ. Это Годиновичъ или Годинъ—ордынское Хадынъ или Кöдöнъ, Кидэнъ, Котянъ и пр.

Тема о женщинѣ измѣнницѣ вплетена въ сводную монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ; Гэсэръ соотвѣтствуетъ Ховугу монгольской былины, Акъ-Кобоку тюркскихъ сказокъ; мѣсто Хадына, Кöдöна, Кидэна занимаетъ Чотонъ (въ тангутской версіи Аку-Чотонъ, въ монгольской у Шмидта Tschotong; въ бурятской Зото или Зотынъ-нойонъ; см. Очерки с.-з. Монг., IV, 351, Сута-нойонъ, см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 56 и др.). Тема объ измѣнницѣ просвѣчиваетъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ повѣ-

*) По одному киргизскому преданію предокъ всего киргизскаго народа назывался Котанъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 14). Богатырь Кидэнъ или Кöдöнъ, противникъ Акъ-Кöбöка или Акъ-Кубуля, можетъ быть эпонимъ народа Киданъ или Кидань, который нѣкогда господствовалъ въ Средней Азіи и сѣверномъ Китаѣ и по которому русскіе и монголы называютъ Поднебесную имперію. Имя это могло явиться и въ формѣ каинъ въ параллель тому, какъ карагасское *каденъ*, якутское *хатынъ*, „береза" въ другихъ тюркскихъ нарѣчіяхъ принимаетъ форму *каинъ* (см. извлеченіе изъ письма Ильминскаго къ Шифнеру въ Melang. asiat., III, 479. Zur tatarische Lautlehre).

сти. Такъ, наприм., сюда относится эпизодъ о женѣ Гэсэра Тюменъ-Дзиргаланъ, живущей у Мангыса. Гэсэръ заболѣлъ; онъ впалъ въ безчувственное состояніе; для его излѣченія его жена должна была отправиться къ Мангысу и поселиться у него. Гэсэръ выздоравливаетъ и идетъ освобождать свою жену; онъ убиваетъ Мангыса, при чемъ жена помогаетъ ему. Измѣны женщины тутъ нѣтъ, но обстановка смерти Мангыса напоминаетъ подобный эпизодъ изъ разсмотрѣнныхъ былинъ; эпизодъ Гэсэріады можетъ быть объясненъ, какъ возвращеніе захваченной жены; безчувственное состояніе, въ которое впалъ Гэсэръ, отвѣчаетъ смерти богатыря, жена или сестра котораго увезена. Насильственный увозъ женщины здѣсь замѣненъ добровольнымъ переселеніемъ женщины въ домъ Мангыса. Добровольное оно, впрочемъ, только потому, что при этомъ не употребляется чужой физической силы; въ дѣйствительности оно вынужденное; женщина идетъ въ плѣнъ къ Мангысу потому, что чрезъ это она разсчитываетъ возвратить Гэсэру чувство, котораго онъ лишился отъ волшебника злого Чотона; Чотонъ, я догадываюсь, это Кидэнъ-ханъ, отецъ Мангуша *).

Та же тема повторяется въ концѣ повѣсти. Гэсэръ опять въ забытьи; теперь въ это состояніе онъ приведенъ не враждеб-

*) Въ сказкѣ черневыхъ татаръ о матери-измѣнницѣ ея сынъ богатырь называется Адынъ-Тöрöнъ; второй членъ Тöрöнъ указываетъ на Гэсэра; въ алтайскихъ преданіяхъ о морскомъ чудовищѣ Долманѣ побѣдитель его называется не Гэсэромъ, какъ въ монгольской повѣсти, а Тöрöнъ-Музыкаемъ, который, какъ и Гэсэръ, ѣздитъ на конѣ Билигіинъ-гэрь (см. выше стр. 69); очевидно Тöрöнъ и Гэсэръ синонимы. Въ одной изъ своихъ статей (Монгольск. сказаніе о Гэсэръ-ханѣ въ Вѣстн. Евр., 1890, сентябрь, стр. 153) я позволилъ себѣ сближать съ Гэсэромъ Егорія Храбраго нашего духовнаго стиха; одинъ изъ эпизодовъ такой: Гэсэръ ѣдетъ въ городъ хорскихъ царей, куда увезена его жена Рогмо-гоа; по дорогѣ онъ встрѣчаетъ естественныя заставы; преодолѣвъ ихъ, онъ доѣзжаетъ до города и убиваетъ хорскихъ царей; Егорій также по дорогѣ къ городу царя Діоклетіана встрѣчаетъ природныя заставы, преодолѣваетъ ихъ и убиваетъ царя. Гэсэръ освобождаетъ изъ плѣна своихъ родителей; объ Егоріи этого не говорится, но въ стихѣ о Ѳедорѣ Тиронѣ, обставленномъ сходными эпическими подробностями, Ѳедоръ возвращаетъ унесенную змѣемъ мать. Не потому ли сюжетъ перенесенъ на Тирона, что въ ордынскихъ сказаніяхъ Гэсэръ замѣнялся Тöрöномъ?

нымъ персонажемъ, а той же женой Тюменъ-Дзиргаланъ; она напоила его забыдущимъ питьемъ, чтобы удержать его при себѣ. Въ это время три царя увозятъ его другую жену Рогмо-гоа. Гэсэръ выходитъ изъ своего зачарованнаго состоянія и ѣдетъ возвращать Рогмо. На пути онъ встрѣчаетъ ставку Чотона; подъѣзжая къ ней, онъ встрѣчаетъ пастуховъ, которые когда-то были его пастухами, теперь сдѣлались пастухами Чотона; онъ встрѣчаетъ табуны и стада; это былъ когда-то его скотъ, но имъ завладѣлъ Чотонъ и теперь это Чотоновы стада. Далѣе Гэсэръ находитъ своихъ родителей; они живутъ въ бѣдности и униженіи на службѣ у Чотона. Гэсэръ пріѣзжаетъ, наконецъ, въ юрту Чотона, бросаетъ его въ глубокую яму и заваливаетъ камнемъ. Угонъ скота обыкновенно сопровождаетъ увозъ женщины въ сказкѣ; встрѣчи пастуховъ и разговоры съ ними также принадлежность этой сказки. Сюжетъ можетъ быть возстановленъ въ такомъ видѣ: Чотонъ убилъ Гэсэра или привелъ его въ безчувственное состояніе, угналъ его скотъ, захватилъ все его имущество и увезъ его жену; Гэсэръ, очнувшись, идетъ возвращать имущество и жену; встрѣчаетъ своихъ старыхъ пастуховъ, находитъ своихъ родителей, входитъ въ юрту Чотона и видитъ свою жену; онъ убиваетъ Чотона. Въ повѣсти женщины, увезенной Чотономъ, нѣтъ, потому что сказка о Чотонѣ въ Гэсэріадѣ разсказывается одновременно съ другой, съ сказкой объ увозѣ жены Гэсэра тремя царями; редакторъ повѣсти женщину сохранилъ только въ дальнѣйшемъ эпизодѣ о трехъ царяхъ, а при Чотонѣ, какъ въ эпизодѣ слишкомъ сходномъ, опустилъ ее.

Слѣды той же темы сквозятъ въ киргизской сказкѣ о Козу-Курпешѣ, но очень неясные, еще менѣе ясные, чѣмъ въ Гэсэріадѣ. Именно въ концѣ сказки есть разсказъ о томъ, что скотомъ Козу-Курпеша овладѣлъ какой-то Джиды-бай. Убитый Козу-Курпешъ былъ воскрешенъ и идетъ освобождать свой скотъ. Повидимому, сказка имѣла первоначально такое начало: Козу-Курпешъ жилъ съ женщиной (Баянъ-сулу), Джиды-бай убилъ его и овладѣлъ его имуществомъ, но это начало было замѣнено другимъ, именно исторіей о Кодарѣ, который является соперникомъ Козу-Курпеша и сватается на Баянъ-сулу, любящей Козу-Курпеша,—исторіей, кончающейся тѣмъ, что Кодаръ уби-

ваетъ Козу-Курпеша, а Баянъ-сулу бросается на остріе ножа и умираетъ,—исторіей, напоминающей нашу былину о Данилѣ Ловчанинѣ. Джиды-бай—это Чотонъ Гэсэріады, Кидэнъ, Хадынъ тюрко-монгольскихъ сказокъ.

Киргизкая сказка не только произошла изъ общаго источника съ Гэсэріадой, отъ сюжета о сестрѣ или женѣ измѣнницѣ, но у нихъ былъ ближайшій, непосредственный источникъ; въ киргизской сказкѣ есть подробности, напоминающія Гэсэріаду, что дѣлаетъ ее болѣе близкой къ Гэсэріадѣ, чѣмъ къ другимъ сказкамъ съ тѣмъ же сюжетомъ.

Козу въ дѣтствѣ обрученъ съ красавицей Баянъ-Слу. Теперь онъ идетъ отыскивать ее. Подходя къ аулу своей невѣсты, онъ встрѣчаетъ стада ея отца, мѣняется платьемъ съ пастухомъ, занимаетъ его мѣсто и вечеромъ пригоняетъ овецъ къ аулу; такимъ образомъ онъ начинаетъ служить пастухомъ у отца красавицы; ночью онъ спитъ между овцами. Онъ нравится Баянъ-Слу и она велитъ ему ложиться спать въ ея юртѣ.

Гэсэръ идетъ отыскивать Рогмо-гоа; это не невѣста, а его жена, увезенная тремя царями. Подошедши къ городу трехъ царей, Гэсэръ принимаетъ видъ ламы странника; возлѣ ручья онъ встрѣчаетъ царевну, пришедшую изъ города за водой. У Гэсэра, оказывается, въ ухо вдѣта половинка разломанной серьги, въ ухо царевны другая половинка. Царевна приводитъ Гэсэра въ свой домъ и проситъ отца взять его въ работники. Гэсэръ служитъ у отца царевны пастухомъ; она велитъ ему ложиться спать въ ея юртѣ. Въ томъ же городѣ Гэсэръ находитъ и свою жену, которая была насильно увезена тремя царями; до увоза она упорно хранила вѣрность старому мужу, но тутъ измѣнила. Гэсэръ убиваетъ трехъ царей и Рогмо-гоа.

Эта путаница, замѣчаемая въ обѣхъ сказкахъ, можетъ быть распутана слѣдующимъ предположеніемъ. Было двѣ сказки о Козу-Курпешѣ; одну можно назвать Козу и Кодаръ; другую—Козу и Джиды-бай. Содержаніе первой было въ родѣ нашей былины о Данилѣ Ловчанинѣ. Козу ѣдетъ искать свою суженую Баянъ-Слу; находитъ ее; они любятъ другъ друга; но является Кодаръ, соперникъ, который хочетъ разлучить ихъ; Козу убѣ-

гаетъ въ степь и скрывается на деревѣ; Кодаръ стрѣлой убиваетъ его; Баянъ-Слу падаетъ на острее ножа *).

Содержаніе другой было въ родѣ былины объ Иванѣ Годиновичѣ. Козу имѣлъ жену; она измѣнила мужу и отдалась Джиды-баю; вдвоемъ они убили Козу, и Джиды-бай захватилъ скотъ Козу-Курпеша. Но Козу былъ воскрешенъ и отмщаетъ Джиды-баю.

Слагатель киргизской сказки, которую теперь разсказываютъ киргизы, воспользовался обѣими редакціями и слилъ ихъ въ одну. Онъ взялъ только конецъ изъ послѣдней редакціи, начало объ измѣнѣ жены Козу отбросилъ и на мѣсто его поставилъ сказку о Кодарѣ. Воскрешеніе Козу, которое было во второй гадательной сказкѣ, пригодилось для того, чтобы эпизодъ съ Джиды-баемъ явился естественнымъ продолженіемъ первой половины исторіи Козу **).

Тѣмъ же матеріаломъ воспользовался и редакторъ повѣсти о Гэсэрѣ съ тою только разницей, что онъ иначе его размѣстилъ. Въ то время, какъ редакторъ киргизской сказки сдѣлалъ одинъ эпизодъ предшествующимъ другому, редакторъ Гэсэріады сплелъ ихъ въ одинъ разсказъ, такъ что дѣйствіе двухъ эпизодовъ происходитъ одновременно.

Три царя увезли у Гэсэра жену; онъ ѣдетъ возвращать ее.

*) Картинами сказка напоминаетъ былину о Святогорѣ; Святогоръ узнаетъ, что у него есть суженая; ѣдетъ искать ее; Илья Муромецъ сидитъ на деревѣ.

**) Русская былина о Данилѣ Ловчанинѣ кончается трагическою смертью любовниковъ. И киргизы иногда кончаютъ тѣмъ же и не знаютъ продолженія о Джидыбаѣ. Вѣроятно и русская былина имѣла такое же продолженіе, какъ и киргизская. Данило Ловчанинъ охотится за сивопрянымъ звѣремъ; это, кажется, память объ охотѣ, которою начинается сказка о Козу-Курпешѣ; два друга, Сарыбай, будущій отецъ Баянъ-Слу, и Карабай, будущій отецъ Козу-Курпеша, случайно прицѣлились въ одну и ту же беременную самку оленя; оба вспомнили о своихъ беременныхъ женахъ, прекратили охоту, увидѣли другъ друга и сдѣлали уговоръ переженить ожидаемыхъ дѣтей. Въ таранчинской сказкѣ о Bosy-körpäsch'ѣ (Radloff, Proben, VI, 211) сцена двухъ охотниковъ замѣнена другою: Бозы-Кöрпэшъ стрѣляетъ по воронѣ; кровь птицы на снѣгу подаетъ поводъ къ разговору о красавицѣ и Bosy-körpäsch ѣдетъ искать ее. Тотъ же мотивъ, кровь на снѣгу, въ монгольскихъ сказаніяхъ, о Чингисъ-ханѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 229) и Елбекъханѣ (Алтанъ-Тобчи, стр. 42 въ Трудахъ Вост. Отд. И. Археол. Общ., ч. VI; у Сананъ-Сэцэна, Gesch d. O.-Mong., 139—143).

На пути онъ встрѣчаетъ свои стада, захваченныя и отогнанные его врагомъ; при стадахъ онъ находитъ своихъ старыхъ пастуховъ, тутъ же онъ находитъ своихъ родителей, порабощенныхъ и живущихъ въ бѣдности; все это черты изъ сказки объ измѣнницѣ женѣ, бѣжавшей съ своимъ любовникомъ; но врагомъ, захватившимъ скотъ и поработившимъ родителей Гэсэра являются не три царя, какъ бы слѣдовало ожидать, а Чотонъ; поэтому слѣдуетъ предположить, что была сказка, въ которой жену Гэсэра Рогмо-гоа увозилъ Чотонъ; была и другая, въ которой ее увозили три царя. Редакторъ слилъ ихъ въ одну исторію; онъ изъ разсказа о Чотонѣ выкинулъ жену Гэсэра и сохранилъ ее въ разсказѣ о трехъ царяхъ; Гэсэръ находитъ ее у трехъ царей, царей убиваетъ, а жену казнитъ; онъ отрубаетъ ей руки и ноги; затѣмъ явились нечистыя силы, нижнюю часть ея тѣла заключили въ желѣзо, грудь бросили въ рѣку, а внутренности выбросили на солнопекъ *) (Die Thaten, 272). Сходно поступаетъ Иванъ Годиновичъ со своей измѣнницей женой: онъ отрубаетъ ей руки, ноги и губы.

---

*) Тѣло женщины, значитъ, было разрублено пополамъ; это та же участь, какъ у чудовища Арахи (Рагу), тѣло котораго было разбито на двѣ части; одна осталась на небѣ, другая упала на землю и обратилась въ чудовище Дöлмö, лежащее на днѣ моря (Очерки с.-з. Монг., IV, 209, 210; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 55, 107, 128; Вербицкій, Словарь алт. и аладаг. нарѣчій, 21 и 103). Въ бурятскомъ преданіи у женщины Бальджи были отрублены груди и брошены въ озеро (Живая Старина, 1892, вып. I, стр. 122—126); въ Гэсэріадѣ грудь, кажется, въ значеніи верхней половины тѣла (монг. чэджи), и потому тутъ нѣтъ соотвѣтствія съ бурятскимъ преданіемъ; впрочемъ, въ одномъ варіантѣ тѣло женщины Бальджи было разсѣчено на части (l. c., 124). Представленіе о двухъ половинахъ тѣла, одной на небѣ, другой въ морѣ, могло быть вызвано ночной картиной съ полумѣсяцемъ на небѣ и его отраженіемъ въ водѣ. Душу убитой Рогмо-гоа Гэсэръ, по Thaten, обратилъ въ козодоя; по записи, сдѣланной мною въ Ордосѣ,—въ птицу *онгонъ-чокчогей*. Козодой дѣйствительно по-монгольски *чокчогей*. Мною записано монгольское названіе Плеядъ Чокчогъ. Казнь Рогмо-гоа, вѣроятно, сокращенный разсказъ о чудовищѣ, тѣло котораго или изрублено въ куски или распалось подъ копытомъ (см. выше стр. 464 и 567) и эти части обратились въ гады, въ гнусъ, а иногда въ птицъ; такъ, раскрошенное тѣло Соловья обращается въ стаю соловьевъ (А. Н. Веселовскій, Мелкія замѣтки о былинахъ, XX: Больш. стихъ объ Егоріи и сказка объ Ильѣ и Змѣѣ, въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCLIX, отд. 2, стр. 67).

Рогмо-гоа увезена насильно и дѣлается измѣнницей только впослѣдствіи, такъ что въ повѣсти нѣтъ мужеубійства въ союзѣ съ любовникомъ, но поѣздкѣ Гэсэра для возвращенія жены предшествуетъ какое-то особое его состояніе отъ забыдущаго питья, можетъ быть отлосокъ смерти; Гэсэръ былъ одурманенъ забыдущимъ напиткомъ и забылъ о своей женѣ Рогмо-гоа и о своихъ богатыряхъ.

Въ томъ же городѣ трехъ царей Гэсэръ нашелъ царевну, въ ухѣ которой оказалась половина серьги *). Эта встрѣча представляетъ параллель къ разсказу о Козу, отыскавшемъ Баянъ-Слу. Въ то время, какъ киргизскій сказочникъ поставилъ этотъ эпизодъ въ началѣ сказки, редакторъ монголо-тангутской повѣсти помѣстилъ его въ концѣ. Гэсэръ этого эпизода отвѣчаетъ Козу-Курпэшу, царевна—красавицѣ Баянъ-Слу. Объ ихъ предъидущихъ отношеніяхъ повѣсть не сохранила памяти, но это, повидимому, обрученные женихъ и невѣста; на это намекаетъ разломанная серьга.

Единствомъ происхожденія киргизской сказки и монголо-тангутской повѣсти можетъ быть объяснено нахожденіе въ обѣихъ слѣдующей подробности. Козу узнаетъ отъ матери тайну о своей суженой, зажавъ въ ея кулакѣ горячее жареное просо. Подобное насиліе надъ своею матерью приписывается и Гэсэру, хотя оно и не находится въ связи съ разсказомъ о царевнѣ. Гэсэръ, прижавъ руку матери къ горячему ячменю, заставляетъ ее открыть тайну, гдѣ найти коня (Танг.-тиб. окр. Тибета, II, 8); слѣдуетъ думать, что дѣло идетъ о конѣ, обреченномъ ему на службу; суженая замѣнена конемъ.

Собственныя имена въ киргизской сказкѣ имѣютъ нѣкоторое сходство съ именами монголо-тибетской повѣсти. Козу стоитъ на мѣстѣ Гэсэра. Гэсэровскія темы встрѣчаются еще въ другой киргизской сказкѣ о Козаѣ, а именно: 1) конь Джангбырше, ко-

*) Эпизодъ переданъ такъ: Дѣвица видитъ въ водѣ половину серьги, другая половина которой въ ея ухѣ, хочетъ взять, убѣждается, что это отраженіе, поднимаетъ голову и видитъ Гэсэра, сидящаго на деревѣ съ полусерьгой въ ухѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 31, 32). Козу-Курпэшъ также представленъ сидящимъ на деревѣ; онъ спрятался на немъ, когда начались преслѣдованія; Кодаръ стрѣляетъ въ него и убиваетъ.

торый заточенъ въ желѣзномъ домѣ, подобно Мэмбыру Гэсэріады; 2) Темиръ-бай, тѣло котораго желѣзное, за исключеніемъ горла, совершенно такъ же, какъ въ Гэсэріадѣ у желѣзнаго Асына. Кромѣ того, въ этой киргизской сказкѣ упоминается имя Ерь-Гокчу, которое находится и въ монгольской версіи повѣсти. Судя по этимъ даннымъ, имя Гэсэръ въ киргизскихъ преданіяхъ преобразилось въ Козай и Козу. У таранчей вмѣсто Козу записана форма Бозы-Кöрпэшъ; такая замѣна губнымъ иниціаломъ замѣчается и на дальнемъ востокѣ.. Въ бурятской Гэсэріадѣ Гэсэръ является истребителемъ морского чудовища Долмана (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 107); въ алтайскомъ преданіи (Вербицкій, Алтайск. инородцы, 101) Долмана убиваетъ Музыкай (см. выше стр. 69) *).

Три царя, по-монгольски *гурбанъ-ханъ*, вѣроятно, понимались иногда какъ одно лицо, такъ что Гурбанъ-ханъ иногда являлось не нарицательнымъ, а собственнымъ именемъ **). Этотъ Гурбанъ-ханъ, дочь котораго была сговорена за Гэсэра, по всей вѣроятности не кто другой, какъ монгольскій царь неба, Хормуста или Хормустенъ-ханъ, имя котораго южно-сибирскіе тюрки произносятъ Курбистанъ или Курбустанъ. Что съ Хормустой связывалось представленіе о числѣ три, на это указываетъ его монгольскій титулъ—Гучинъ-Гурбу Хормустенъ-ханъ ***) и алтайское Учъ-Курбустанъ ****). Это-то имя, повидимому, отразилось во второмъ членѣ имени киргизскаго героя: Курпешъ (вар. Курпечъ; въ башкирскомъ Курпячъ) *****).

---

*) Сходную замѣну мы находимъ и въ имени Хасаръ. Во время похода Чингисъ-хана Хасаръ навлекъ на себя гнѣвъ хана тѣмъ, что убилъ сороку; въ бурятскомъ варіантѣ о Тасъ-хара вмѣсто сороки орелъ; въ «Александріи» Мосомахъ во время похода Александра убилъ орла, который велъ армію (Истринъ, Александрія русскихъ хронографовъ, М. 1893, стр. 113).

**) Отсюда можетъ быть царь Курбанъ русскихъ былинъ.

***) Гучинъ гурбу по-монгол. «тридцать три».

****) Учь по-тюркски «три».

*****) Въ Гэсэріадѣ эта форма, кажется, присвоена небесной матери или бабушкѣ Гэсэра, которая въ бурятскомъ варіантѣ называется Мандзанъ-Гöрмö (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 45 и др.). Въ книжномъ сказаніи о Чингисъ-ханѣ мы встрѣчаемся съ именемъ Гурбесу: такъ называется жена Таянъ-хана найманскаго; лѣтопись величаетъ ее «мать

Имя царевны въ монголотангутской повѣсти Нгаре-олу не напоминаетъ имя Баянъ-слу; оно ближе къ имени сестры измѣнницы въ киргизской—Наранъ-сулу (Radloff, Proben, III, 321); наранъ по монгольски «солнце». Киргизское слу, стоящее на мѣстѣ олу, значитъ «красавица», т.-е. то же, что *гоа* въ монгольскомъ имени жены Гэсэра—Рогмо-гоа.

Тотъ же матеріалъ послужилъ и для содержанія средневѣковаго романа о Бовѣ. И тутъ замѣчаются слѣды темы объ измѣнницѣ женщинѣ; Бландоя подговариваетъ Додона убить ея мужа Гвидона и дѣлается его женой; отъ Гвидона у нея остался сынъ Бова; онъ и становится героемъ романа, и послѣ многихъ приключеній отмщаетъ смерть отца, убиваетъ Додона и казнитъ мать, замуровываетъ ее. Это та же тема съ нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ—вмѣсто сестры или жены здѣсь измѣнницею выставлена мать, что встрѣчается и въ народныхъ сказкахъ объ измѣнницѣ. Бова-сынъ здѣсь занимаетъ мѣсто, которое въ другихъ сказкахъ занимаетъ братъ женщины или мужъ, которое въ Гэсэріадѣ занимаетъ Гэсэръ, въ киргизской сказкѣ Козу. Додонъ стóитъ на мѣстѣ Чотона. Этотъ мотивъ, какъ и въ киргизской сказкѣ и Гэсэріадѣ, усложненъ другими мотивами. Убѣгая отъ опасности, которою угрожалъ Додонъ, Бова попалъ къ корабельщикамъ, которые продали его царю Арменилу (въ русской лубочной царю Зензивею). Бова служитъ царю подобно тому, какъ Гэсэръ служилъ тремъ царямъ; царская дочь Друзіана влюбляется въ Бову, въ родѣ того, какъ царевна любитъ Гэсэра. Этотъ эпизодъ романа соотвѣтствуетъ пребыванію Гэсэра у трехъ царей; въ романѣ въ этомъ эпизодѣ также три царя, только взаимныя ихъ отношенія другія; въ Гэсэріадѣ они дѣйствуютъ какъ будто одно лицо; это какъ бы три брата; въ романѣ они рѣзко разграничены; одинъ изъ нихъ, Арменилъ, выставленъ отцомъ Друзіаны; другой, Маркобрунъ, пріѣхалъ миролюбиво сватать Друзіану, и третій, Лукаферъ, пришелъ съ войскомъ, чтобы силою овладѣть Друзіаной. Бова сражается, убиваетъ Лукафера, но попадаетъ въ плѣнъ къ султану, отцу Лукафера, убѣгаетъ

Гурбесу»; ей была поднесена отрубленная голова Вана кирейскаго (Труды пекинск. дух. миссіи, IV, 100 — 105). Въ бурятской Гэсэріадѣ голова богатыря Эрхэ-Андзана упала на крыльцо бабушки Мандзанъ-Гöрмö (Танг.-тиб. окр., II, 100).

изъ плѣна и попадаетъ въ городъ, гдѣ царствуетъ Маркобруннъ и собирается жениться на Друзіанѣ. Бова идетъ въ дворецъ, хочетъ смѣнить платье, встрѣчаетъ пилигрима, отнимаетъ у него силой платье, приходитъ къ дворцу и проситъ у Друзіаны милостыню въ честь Бовы; онъ говоритъ, что видѣлъ Бову и сидѣлъ съ нимъ въ темницѣ у султана. Это опять какъ бы вставка изъ Гэсэріады; Гэсэръ приходитъ къ городу трехъ царей, въ которомъ живетъ его плѣненная жена Рогмо-гоа, принимаетъ видъ ламы странника, подходитъ къ городской стѣнѣ и проситъ у Рогмо-гоа милостыню въ память о Гэсэрѣ; онъ говоритъ, что Гэсэра съѣлъ людоѣдъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 31).

Въ романѣ этому эпизоду о свиданіи Бовы съ Друзіаной предшествуетъ плѣнъ Бовы у султана; въ Гэсэріадѣ этому соотвѣтствуетъ пребываніе Гэсэра въ домѣ у людоѣда; дочь султана Малгарія старается сдѣлать Бову своимъ мужемъ; въ Гэсэріадѣ жена людоѣда опаиваетъ Гэсэра забыдущимъ питьемъ, чтобы удержать его при себѣ *).

---

*) На Кавказѣ встрѣчаются формы Балкаръ и Мулку, не лишенныя нѣкоторыхъ отношеній къ сказкѣ. Въ чеченской сказкѣ (Сборн. свѣд. о кавказск. горцахъ, в. IV, ст. Попова „Ичкерія", стр. 9—10) Кусай предлагаетъ своему другу Маашу породниться, имѣя въ виду беременность жены своей и своего друга; у Кусая родится сынъ Мулку, у Мааша дочь Яга; это Козу и Баянъ-слу киргизской сказки; въ чеченской имя Козу въ формѣ Кусай перешло на отца героя. Кусай и Маашъ, совершенно сходно съ киргизской сказкой, порѣшили: если родятся мальчики, сдѣлать ихъ братьями, дѣвочки—сестрами, а если мальчикъ и дѣвочка, то поженить ихъ. Кусай убитъ Ахматомъ; вдова Кусая удаляется съ мальчикомъ изъ Ичкеріи въ Бухару, но когда сынъ ея пришелъ въ возрастъ, возвращается въ Ичкерію и посылаетъ его просить у Мааша суженую. Мулку женится на Ягѣ. То, что дальше разсказывается въ киргизской сказкѣ, въ чеченской перенесено въ начало, и то, что слѣдовало бы разсказать о Мулку, разсказано о Кусаѣ; Козу похитилъ свою невѣсту Баянъ-слу (унесъ чрезъ дымовое отверстіе, Radloff, Prob., III, 288), бѣжалъ и спрятался, но былъ найденъ своимъ соперникомъ Кодаромъ и убитъ; въ чеченской сказкѣ Кусай похитилъ невѣсту у Ахмата, бѣжалъ съ нею въ Ичкерію, но Ахматъ нашелъ его и убилъ. Внѣ сомнѣнія, что чеченцамъ извѣстна сказка о Козу-Курпешѣ подъ именемъ Мулку. Намекъ на зачинъ киргизской сказки можно указать въ одной осетинской: кабардинецъ и балкарецъ мѣтятся, подобно Сарыбаю и Карабаю, въ одну оленью самку, но договора поженить дѣтей нѣтъ (Вс. Миллеръ, Осет. Этюды, I, 150).

Бова и Друзіана убѣгаютъ отъ Маркобрунна; за ними въ погоню посылаютъ Пуликана; это до пояса человѣкъ, а ниже пояса песъ; онъ родился отъ пса и женщины, всегда ходитъ пѣшій, на коня никогда не садится, но никто не можетъ отъ него уйти. Пуликанъ вступаетъ въ бой съ Бовой, но между ними устраивается примиреніе, и они идутъ далѣе вмѣстѣ, приходятъ въ замокъ Оріо (въ русск. Орылъ). Хозяинъ замка хочетъ убить Бову и Друзіану выдать Маркобрунну, и говоритъ объ этомъ женѣ; Пуликанъ подслушалъ этотъ разговоръ и убилъ Оріо.

Пуликанъ своимъ описаніемъ сильно напоминаетъ тѣ персонажи въ средневѣковыхъ романахъ, которые являются на помощь гонимой героинѣ во время ея странствованій и блужданій въ лѣсу или пустынѣ и которые подъ звѣрообразною наружностью скрываютъ доброе сердце. Таковъ Varocher въ романахъ о Севиллѣ и Бланшифлерѣ; въ романѣ Валентинъ и Орсонъ такимъ является Орсонъ, ужасная наружность котораго объясняется тѣмъ что онъ выкормленъ и выросъ въ медвѣжьей берлогѣ съ медвѣжатами. Этотъ типъ по моему мнѣнію восходитъ къ тому юноше въ сказкѣ о Бэгэръ-Меджитѣ (Бикаръ-Мадзади), который былъ выкормленъ въ волчьей норѣ съ волчатами. Подслушанный разговоръ заставляетъ припомнить, что и въ сказкѣ о Бэгэръ-Меджитѣ волчій воспитанникъ подслушиваетъ разговоръ волковъ, дающій указаніе, какъ дѣйствовать.

Въ познанскомъ варіантѣ Бова, отыскавъ своего дядьку Симбальдо, не открывается ему и даетъ себѣ вымышленное имя Ангосъ (Angossoxo); въ варіантѣ Публ. библіотеки онъ называется этимъ именемъ (Ангусей) позднѣе, когда приходитъ къ Зензевею. Г. Веселовскій говоритъ, что тутъ ошибка; нужно поставить Симбальдо вмѣсто Зензевея. Но если принять въ расчетъ Гэсэріаду, то нужно отдать преимущество библіотечному варіанту. Гэсэръ укрывается подъ вымышленнымъ именемъ Ольджибай въ то время, когда приходитъ къ городу трехъ царей, т. е. въ томъ эпизодѣ, который соотвѣтствуетъ въ европейскомъ романѣ эпизоду съ Зензевеемъ.

Въ Русь, какъ это давно установлено въ наукѣ, романъ о Бовѣ зашелъ изъ Италіи; самая древняя запись романа на русскомъ найдена въ Познани, но наша лубочная сказка не происходитъ отъ познанскаго списка; она ведетъ начало отъ

какой-то неизвѣстной редакціи. Въ ней встрѣчаются имена, которыхъ нѣтъ ни въ одной изъ европейскихъ редакцій; вмѣсто царя Арминіона (Арменила) здѣсь появляется Зензевей Андроновичь (Адоровичъ, Андровичъ); отецъ матери Бовы названъ Кирбитъ (съ Истоминскимъ варіантѣ Кирпичъ), откуда вмѣсто Бландои Милитриса Кирибитьевна или Василиса Кирибитьевна.

У Бовы есть дядька, который ему покровительствуетъ, спасаетъ отъ смерти во время его дѣтства и потомъ является его помощникомъ при окончательной расправѣ съ царемъ Додономъ. Онъ появляется въ романѣ только тамъ, гдѣ является Додонъ. Это даетъ право принять эти мѣста романа за части какой-то элементарной сказки, которая вошла въ составъ романа. Изъ многочисленныхъ версій имени этого дядьки Симбальдо, Sinibaldo, Soibaut, Sabaoth, Sambault, слѣдуетъ, кажется, остановиться на формахъ Симбальдо, Sambault, Sinibaldo, если держаться предположенія о происхожденіи романа отъ редакцій, стоящихъ въ зависимости отъ Гэсэріады, киргизской сказки о Козу-Курпешѣ и монгольской о Бэгэръ-Меджитѣ.

Выдѣливъ нѣкоторыя мѣста (съ именемъ Симбальдо), мы получимъ такой сюжетъ, который напомнитъ намъ египетскихъ братьевъ Битью и Анпу. Какая-то сказка въ родѣ египетскаго романа и была той элементарной сказкой, въ которой стояло имя Симбальдо. Въ излагаемомъ ниже проектѣ этой элементарной сказки инциденты, невходившіе, по моему мнѣнію, въ ея составъ, поставлены въ скобкахъ.

(Симбальдо спасаетъ Бову отъ опасности, которая угрожаетъ ему отъ Додона). Гонимый Бова убѣгаетъ изъ родного дома. Онъ встрѣчаетъ Друзіану; они любятъ другъ друга. Друзіану увозитъ царь Маркобруннъ. (Бова и Друзіана убѣгаютъ отъ Маркобрунна. Эпизодъ съ Пуликаномъ. Новая разлука Бовы съ Друзіаной.) Симбальдо ищетъ Бову; они встрѣчаются и ѣдутъ къ Додону, чтобы отмстить ему и Бландоѣ.

Если мы выбросимъ заключенное въ скобки, то получимъ, хотя и въ грубомъ видѣ, схему египетскаго романа. Бова это Битью; гонителемъ является Додонъ; онъ на мѣстѣ Анпу; Симбальдо, имя котораго представляетъ сходство съ Анпу въ его первой половинѣ, лишенъ этой роли, но онъ все-таки является въ самомъ началѣ романа, какъ и Анпу. Потомъ онъ исчезаетъ,

и вновь появляется только, когда начинается разсказъ о мести Бовы женщинѣ-измѣнницѣ; это также и въ египетскомъ романѣ; Анпу вновь является только для того, чтобы принять участіе въ мести Битью женщинѣ-измѣнницѣ. Мѣсто фараона, который увезъ жену у Битью, здѣсь занимаетъ Маркобруннъ, который увезъ Друзіану. Послѣ вставочнаго эпизода слѣдуетъ разсказъ о томъ, что Симбальдо ищетъ Бову. Это Анпу, который отправляется искать Битью послѣ знаменія, указавшаго ему на гибель Битью. Вдвоемъ Симбальдо и Бова идутъ мстить Додону, въ родѣ того, какъ Анпу и Битью идутъ мстить женщинѣ, увезенной фараономъ. Тутъ замѣчается несовпаденіе европейскаго романа съ египетскимъ; если Маркобруннъ на мѣстѣ фараона, то месть Бовы слѣдовало бы обратить на него. Путаница эта произошла отъ того, что тутъ сведены двѣ сказки, и для примиренія ихъ редактору пришлось видоизмѣнять положенія лицъ.

Есть и другое основаніе сближать элементы романа о Бовѣ съ египетскимъ романомъ. Выше было высказано убѣжденіе въ томъ, что романъ о Бовѣ находится въ зависимости отъ источниковъ монголо-тибетской повѣсти о Гэсэрѣ, а въ этой повѣсти замѣчаются отголоски египетскаго романа. Волоса жены Битью снесены внизъ по рѣкѣ и доставлены фараону; это подаетъ поводъ къ насильственнымъ дѣйствіямъ фараона; Битью убитъ и фараонъ дѣлаетъ его жену своею. Жена Гэсэра чешетъ волосы; одинъ изъ нихъ птицею занесенъ въ царство трехъ царей и это послужило поводомъ къ нашествію царей на вотчину Гэсэра; его жена уведена тремя царями. Подобно тому, какъ жена Битью здѣсь измѣняетъ старому мужу, такъ и Рогмо-гоа измѣняетъ Гэсэру. Въ другой статьѣ о Маркѣ Кралевичѣ сербскаго эпоса я пробую доказать тожество Гэсэра, убивающаго женопохитителя царя, съ Балъ-Дорчжи, убійцей Ландармы въ тибетской легендѣ, и съ Балынъ-Сенге, смѣстившимъ какого-то царя, въ Шиддикöрѣ; это сопоставленіе даетъ право перенести мелкія черты, которыми обставлена эта сцена въ тибетской легендѣ и въ Шиддикöрѣ, въ разсказъ о Гэсэрѣ и трехъ царяхъ; именно можно представить Гэсэра, подобно Балу-Дорчжи и Балыну-Сенге, вступающимъ во дворецъ трехъ царей переодѣтымъ въ ламское платье, въ полахъ котораго онъ скрывалъ мечъ или

саблю; проникнувъ во дворецъ, онъ вынималъ изъ-подъ платья оружіе и убивалъ царей. Ту же подробность мы находимъ и около Бовы, вѣроятно потому, что Бова и Гэсэръ изъ одного источника. Бова надѣваетъ на себя гуню и подъ гуней скрываетъ оружіе, когда идетъ во дворецъ Додона. Та же подробность и въ другомъ мѣстѣ, именно когда Бова идетъ во дворецъ Маркобрунна. Выше уже указаны мелкія черты, дѣлающія эту сцену похожею на Гэсэра подъ стѣнами города трехъ царей,—выпрашиваніе милостыни на имя Бовы и вымышленный разсказъ о сидѣньи въ темницѣ вмѣстѣ съ Бовой; въ Гэсэріадѣ за этимъ слѣдуетъ умерщвленіе трехъ царей, въ романѣ исходъ этой сцены другой: Бова не убиваетъ Маркобрунна, а убѣгаетъ съ Друзіаной. Ситуація, однако, показываетъ, что тутъ могла стоять смерть Маркобрунна. Та же ситуація въ сербской пѣснѣ о Маркѣ Кралевичѣ; сербскій герой, переодѣтый калугеромъ (монахомъ), пляшетъ передъ мадьярскимъ воеводой подобно Балъ-Дорчжи, пляшущему передъ Ландармой, выхватываетъ саблю и убиваетъ воеводу (Халанскій, Южнослав. сказ. о кралевичѣ Маркѣ, III, стр. 615). Одна фраза еще болѣе сближаетъ Бову съ Маркомъ; во время разговора Бовы съ Друзіаной входитъ Маркобруннъ и спрашиваетъ, почему Друзіана плачетъ; то же и въ сербской пѣснѣ: воевода замѣтилъ, что разговоръ съ калугеромъ огорчилъ женщину.

Эпизодъ съ Маркобрунномъ кончается такъ: Бова говоритъ, будто онъ лѣкарь и можетъ укротить коня. Въ это время конь Бовы, котораго Друзіана держала при себѣ, вырвался и прибѣжалъ къ Бовѣ. Бова далъ Маркобрунну соннаго зелья и тотъ заснулъ; въ это время Бова и Друзіана убѣгаютъ. Тутъ можно признать вліяніе романа о Клеомадесѣ, сынѣ Маркадигаса; это эпизодъ о Кларомондинѣ, когда она очутилась у царя Меніадуса; царь хочетъ на ней жениться, какъ Маркобруннъ на Друзіанѣ; Кларомондина даетъ согласіе, но проситъ отсрочить свадьбу на годъ, какъ и Друзіана соглашается выйти за Маркобруна, но только съ условіемъ не жить съ нимъ въ теченіе года. Является Клеомадесъ, выдаетъ себя за лѣкаря, садится съ Кларомондиной на летучаго деревяннаго коня и улетаетъ съ нею. Указаніе на то, что вліялъ не самъ романъ о Клеомадесѣ, а тѣ источники, которые послужили основой этого романа, можно видѣть

въ тѣхъ мелкихъ подробностяхъ, съ которыми связано лѣкарское знаніе Бовы. Онъ получаетъ отъ одного пилигрима два зелья, одно дѣлаетъ лицо чернымъ, другое насылаетъ сонъ, или одно дѣлаетъ лицо чернымъ, а отъ другого лицо сіяетъ, какъ отъ солнечныхъ лучей, или три зелья—усыпляющее, черное и бѣлое. Этихъ подробностей, кажется, въ романѣ о Клеомадесѣ нѣтъ, но онѣ есть въ народныхъ сказкахъ о человѣкѣ на летающемъ конѣ (иногда вмѣсто коня трость). Этотъ конь дѣлаетъ несомнѣнною связь романа о Бовѣ съ романомъ о Клеомадесѣ. Конь Бовы, котораго берегла при себѣ Друзіана, это деревянный *) летучій конь Клеомадеса. Вторженіе эпизода о летучемъ конѣ устранило тотъ ходъ разсказа, который былъ обязателенъ для него, какъ для разсказа объ окончательной расправѣ съ похитителемъ жены.

Въ малорусской сказкѣ объ ягодахъ двухъ сортовъ, отъ однѣхъ тѣло дѣвицы обростаетъ рогами, отъ другихъ рога отпадаютъ, казакъ Мамарыга летаетъ на конѣ Гиверь. Въ славянскихъ памятникахъ встрѣчаются слѣдующія сходныя формы: Bibirica, главное лицо одной сербской сказки, сынъ женщины и одноглазаго pesjanek'a (псочеловѣка); онъ имѣлъ товарищей vrtišum'a (Drehewald) и kamenelom'a (Jagić, Archiv f. slav. Phil., V, S. 31); *пеперуга*—бабочка по-болгарски, а также во время обряда, совершаемаго противъ засухи, дѣвушка, одѣтая въ цвѣты, которую хозяева домовъ обливаютъ водой (Каравеловъ, Пам. нар. быта, I, 242), *веверица*—«бѣлка», или можетъ быть «летяга»; у южно-сибирскихъ тюрковъ *бобыргaнъ, афыргaнъ,* «летяга»; у монголовъ *абыргaнъ*, «миѳическій змѣй», вѣроятно летучій. Если опустить окончаніе монгольское *ганъ* и славянское *іса, ыга*, *ица*, то получаются формы: *мамыр*, *bibir*, *вевер*, *бобыр*, *афыр*, *абыр*.

Эпизодъ, въ которомъ являются три царя—Арминіонъ, Маркобрунъ и Лукаферъ, соотвѣтствуетъ наѣзду трехъ царей Гэсэріады, какъ было предположено выше; это отчасти подкрѣпляется сходствомъ и въ томъ, что и въ романѣ и въ Гэсэріадѣ убивается сынъ царя; Гэсэръ убилъ Тугласургера, сына одного изъ

---

*) Въ другихъ сказкахъ встрѣчается летучій *коверъ*, „коверъ самолетъ"; сказочный конь называется обыкновенно сивко, бурко, вѣщій *коурко*.

трехъ царей, и тѣло его прибилъ гвоздами на перекресткѣ дорогъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 35); Бова убиваетъ Лукафера, который, оказывается, сынъ султана Задонскаго *).

Въ русскомъ эпосѣ наѣзду трехъ царей повидимому соотвѣтствуетъ наѣздъ Калина царя; въ эпосѣ о Гэсэрѣ наѣздъ трехъ царей есть единственный эпизодъ, въ которомъ изображается, какъ одна сила (Гэсэровы богатыри) идетъ на другую силу (войско трехъ царей); въ русскомъ эпосѣ изъ пѣсенъ, въ которыхъ описывается битва двухъ лагерей, самая типичная былина о Калинѣ царѣ. Кромѣ того въ эпизодѣ съ тремя царями есть и сходныя съ былиной черты: когда войско трехъ царей приближается къ вотчинѣ Гэсэра, Гэсэровы богатыри поднимаются на гору и съ вершины ея смотрятъ на приближающуюся армію. Въ русской былинѣ Ермакъ влазитъ на широкій дубъ и съ него осматриваетъ татарское войско Калина царя (Русск. был. ст. и нов. зап., М., 1894, № 10, стр. 37) **). Въ повѣсти о Гэсэрѣ одинъ молодой богатырь утомляется битвой и ждетъ посторонней поддержки; въ русской былинѣ это или Ермакъ, котораго выручаетъ Илья Муромецъ (ibid., 105 и 172—186; Гильфердингъ, Онежск. был., 1896, II, 395) или это самъ Илья (Русск. был. ст. и нов. зап., стр. 47). Въ эпизодѣ Гэсэріады выведенъ заточникъ Кала-Мэмбыръ; онъ заточенъ въ желѣзномъ домѣ, освобождается изъ него и бросается въ битву; въ русской былинѣ также есть заточникъ; это или Илья Муромецъ, который три года сидитъ въ погребахъ глубокихъ, освобожденъ и принимаетъ участіе въ битвѣ (Гильф., Онежск. был., 1896, II, 243), или это Самсонъ Самойловичъ, который сдѣлалъ какіе-то завѣты не стоять за Кіевъ и не служить Владимиру (ibid., I, 429; Данило Игнатьевичъ ушелъ въ монастырь, но узнаетъ о затруднительномъ положеніи племянника Михаила Даниловича, оставляетъ монастырь и ѣдетъ биться съ татарами и выручать племянника; А. Н. Веселовскій, Южно-русск. былины, стр. 20—27). Илья пускаетъ стрѣлу; она попадаетъ въ шатеръ, въ которомъ

*) О монгольскомъ повѣріи относительно летяги, о прибиваніи ея гвоздями на перекресткѣ дорогъ см. въ Очеркахъ с.-з. Монг., II, 160.

**) Въ Thaten (181, 185, 187, 190) Гэсэровы богатыри выѣзжаютъ поочередно на Песчаную гору, Elessutu aghola'y; ср. въ русской былинѣ Елисей-рѣка, на которую выѣзжаетъ Илья Муромецъ (Рыбн., IV, стр. 26).

спитъ Самсонъ, ударяетъ въ крестъ на его груди и будитъ его; Самсонъ выручаетъ Илью (Гильф., Он. был., 1896, II, 35). Въ той же былинѣ о Калинѣ Василій Пьяница убиваетъ Сартака, зятя Калина царя (Кирша Даниловъ, № 24; Кирѣев. I, 70); или Василій Казнѣровичъ убиваетъ Лукапера, зятя Калина царя (Кирѣев., II, 93). На совпаденіе имени Лукапера, зятя Калина царя, съ Лукаперомъ, сыномъ Задонскаго султана, убитаго Бовой, было уже указано (напр., В. Ф. Миллеромъ въ «Очеркахъ», стр. 309), но, кажется, этотъ фактъ понимается, какъ заимствованіе одного только имени и притомъ изъ романа въ былину, а не наоборотъ или не изъ какого-то общаго источника. Я представляю себѣ дѣло иначе: тутъ не одно заимствованіе имени, тутъ кровное родство самыхъ эпизодовъ. Имя Лукаперъ, можетъ быть, стояло уже въ томъ памятникѣ, который былъ родоначальникомъ и романа и былины.

Василиса Кирбитьевна (Василиса вмѣсто Милитрисы), кромѣ лубочной сказки о Бовѣ, появляется еще въ сказкѣ о Кощеѣ Безсмертномъ (Аѳанасьевъ, Н. Р. Ск., М. 1897, т. I, № 93, стр. 224—227). Сказка не имѣетъ сходства съ повѣстью о Бовѣ. Содержаніе ея слѣдующее. На базарѣ бьютъ человѣка за долги; Иванъ-царевичъ платитъ за него. Освобожденный человѣкъ, Булатъ-молодецъ *), достаетъ для царевича невѣсту Василису, дочь царя Кирбита; друзья отвозятъ невѣсту; во время пути на одномъ ночлегѣ Кощей Безсмертный уноситъ дѣвицу **);

*) Въ сказкѣ съ сходнымъ сюжетомъ (Аѳан., № 133; см. выше въ гл. XXII, стр. 552 и 556) соотвѣтствующій персонажъ сидѣлъ въ тюрьмѣ, выпущенъ изъ нея и помогаетъ царевичу добыть себѣ жену, что дѣлаетъ его похожимъ на Пилигрима верхоянской сказки (Верхоянский сборникъ, въ Записк. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн. т. I, в. 3, стр. 268).

**) Бѣгство съ женщиной составляетъ содержаніе средневѣковой латинской повѣсти о Вальтаріи аквитанскомъ, который былъ аманатомъ при дворѣ Аттилы. За нимъ гонится Гунтеръ, сынъ Gibicho, короля франковъ, съ двѣнадцатью товарищами, чтобы отнять у него сокровища, унесенныя отъ гунновъ. Бѣглецы переѣхали черезъ Рейнъ; тутъ ихъ догоняетъ Гунтеръ и начинается битва (въ былинѣ Иванъ Годиновичъ также настигнутъ послѣ переправы черезъ рѣку; см. выше, стр. 661). Вальтарій убиваетъ всѣхъ товарищей Гунтера (Camelo, Scaramundus, Eleuther и др.); остались только король Гунтеръ и еще Гагенъ, который прежде былъ другъ Вальтарія, но измѣнилъ ему.

друзья ѣдутъ освобождать ее. Приблизившись къ дому Кощея, они встрѣчаютъ пастуховъ, пасущихъ Кощеевы стада, сначала разспрашиваютъ ихъ о заведенныхъ въ дому Кощея порядкахъ, потомъ убиваютъ пастуховъ, одѣваются въ ихъ платье, пригоняютъ стадо къ дому Кощея и начинаютъ служить у него вмѣсто убитыхъ пастуховъ. Василиса Кирбитьевна узнаетъ отъ Кощея, гдѣ скрыта его смерть. Булатъ-молодецъ достаетъ смерть Кощея и Кощей убитъ. Друзья привозятъ невѣсту въ домъ Ивана-царевича, но здѣсь ему предстоятъ три опасности—отъ любимыхъ собаки, коня и коровы. Булатъ-молодецъ убиваетъ животныхъ, царевичъ сердится и хочетъ казнить Булата. Булатъ объясняетъ свое поведеніе, но такъ какъ это была тайна, которую ему было заказано разсказывать, послѣ разсказа онъ обращается въ камень. Изъ этого изложенія видно, что въ этой сказкѣ на счетъ повѣсти Бовы могутъ быть поставлены только отчество «Кирбитьевна» и разсказъ о пастухахъ; Бова, подходя къ городу царя Маркобруна, встрѣчаетъ пилигрима, отнимаетъ у него платье и переодѣвается (см. выше, стр. 681).

Отношенія русской сказки къ киргизской о Козу-Курпэшѣ яснѣе; разсказъ о смѣнѣ платья ближе къ киргизской сказкѣ тѣмъ, что тутъ также пастухи, а не пилигримъ. Козу-Курпэшъ, подходя къ аулу отца Баянъ-слу, обмѣнивается платьемъ съ пастухомъ *). Впрочемъ, и съ киргизской сказкой этимъ эпизодомъ сходство ограничивается.

Я предложилъ бы такимъ образомъ распутать взаимныя отношенія монгольской повѣсти, русской и киргизской сказокъ, русской былины и европейскаго стараго романа. О Гэсэрѣ былъ обширный рядъ сказокъ, изъ которыхъ былъ сдѣланъ сводъ, составившій повѣсть о Гэсэрѣ (Die Thaten). Конечно не всѣ сказки и не всѣ эпизоды, связанные съ именемъ Гэсэра, попали

*) Гэсэръ приближается къ городу трехъ царей не въ видѣ пастуха, но въ видѣ странствующаго ламы, т.-е. пилигрима (Die Thaten, 245), слѣдовательно ближе къ Бовѣ. Въ урянхайской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 345) Ерь-Сару встрѣчаетъ ханскаго пастуха Бузакая-Таракая, убиваетъ его и заступаетъ его мѣсто подобно Козу-Курпэшу, или, какъ въ подлинникѣ, „самъ сдѣлался Бузакаемъ". Въ алтайскомъ преданіи имя Музыкай прилагается къ богатырю, убившему чудовище Анъ-Долмана, т.-е. оно отожествляется съ Гэсэромъ.

въ Гэсэріаду, но эти сказки были связаны между собой сходными чертами. Онѣ сохранялись въ народной памяти на ряду съ записанною повѣстью о Гэсэрѣ. У киргизъ эти гэсэровскія сказки мы имѣемъ въ сказкахъ о Козаѣ и Козу-Курпэшѣ; у насъ, русскихъ, это былина объ Иванѣ Годиновичѣ и сказка о Кощеѣ Безсмертномъ. Потому-что и былина и сказка принадлежатъ къ гэсэровскому циклу, и въ сказкѣ и въ былинѣ является Кощей (въ былинѣ Кощей Трипетовичъ). И въ сказкѣ и въ былинѣ роль Кощея одинакова: онъ отнимаетъ и увозитъ жену Ивана. Хотя въ сказкѣ на мѣстѣ Гэсэра стоитъ Иванъ-царевичъ, въ былинѣ Иванъ Годиновичъ, а Кощей на мѣстѣ трехъ царей, но, конечно, если сводить имена, то Кощея придется свести съ Гэсэромъ *).

Гэсэръ въ монгольской версіи сынъ Хормусты, въ бурятской—сынъ Ханъ-Тюрмаса; монгольское хормусъ въ киргизской сказкѣ обратилось во второй членъ имени того лица, которое отвѣчаетъ Гэсэру: Козу-Курпэшъ или Козу-Курпэчъ. Въ русской сказкѣ, повидимому, оно же явилось въ видѣ Кирбитъ (отъ замѣны конечнаго *с* звукомъ *т*, въ родѣ такой же замѣны въ словахъ мангысъ и мангытъ); здѣсь это имя перенесено на отца красавицы. Въ русской былинѣ оно же можетъ быть въ видѣ отчества Кощея—Трипетовичъ; Трипетъ имя отца Кощея, который стоитъ на мѣстѣ отца Гэсэра; слѣдовательно Трипетъ стоитъ на мѣстѣ монгольскаго Хормуста и бурятскаго—Тюрмасъ.

Въ былинѣ царь, увезшій жену у Ивана Годиновича, или Кощей, или Афрамей; эта послѣдняя форма явилась тутъ, можетъ быть, потому, что Гэсэръ и Бэгэръ соединены были со сходными сюжетами, и что Бэгэръ переходило въ формы Wikram, Behram.

---

*) Варіанты: Кошей, Кошъ, Кошшей (Аѳанасьевъ, Нар. Русск. Сказки, 1897, т. I, стр. 217), Кошшеншше (Русск. был. ст. и нов. записи, М. 1894, II отд., стр. 155). Кощерищо (Гильферд., Онежск. былины, 1896 г., II, 645. 680). Въ сербской пѣснѣ мадьярскій воевода Михно изъ Костура увезъ жену у Марки Кралевича; эту пѣсню я выше уже сближалъ съ разсказомъ о расправѣ Гэсэра съ царемъ, который увезъ его жену (см. выше стр. 685). Въ русскихъ сказкахъ Кощей иногда замѣняется змѣемъ.

Кромѣ сказки о Булатѣ-молодцѣ, Кощей находится еще въ сказкѣ № 67, «Королевичъ и его дядька» (Аѳанасьевъ, Нар. Русск. Ск., т. I, стр. 67, вар. 3-й). Въ этой сказкѣ Кощей на мѣстѣ Палугрима смоленской сказки (см. выше стр. 285); это сѣдой старичокъ, самъ съ ноготь, борода съ локоть. Онъ находится въ заточеніи у царя, но Иванъ-царевичъ выпускаетъ его; за это царевичъ изгнанъ и уходитъ въ другое царство; здѣсь Кощей выручаетъ его изъ разныхъ бѣдъ, исполняетъ за него порученія, избиваетъ трехъ змѣевъ, требовавшихъ царевну, и устраиваетъ женитьбу Ивана-царевича на этой царевнѣ. Эта сказка построена по той же схемѣ, какъ и сказка о Булатѣ-молодцѣ; Кощей на мѣстѣ Булата; за освобожденіе онъ платитъ рядомъ услугъ и кончаетъ женитьбою царевича.

Присутствіе имени Кощей въ обѣихъ сказкахъ подсказываетъ намъ группировку сказокъ. Верхоянская сказка о Пилигримѣ, сидящемъ въ столбѣ, и сказка о Булатѣ-молодцѣ образуютъ два типа одной и той же группы—въ обѣихъ царевичъ за освобожденіе заточника находитъ въ немъ вѣщаго покровителя. Можетъ быть и реальный фактъ, лежащій въ основѣ обоихъ сюжетовъ, одинъ и тотъ же. Смерть Кощея скрыта въ ящикѣ, который стоитъ подъ дубомъ, растущимъ на островѣ Буянѣ, на морѣ океанѣ (Аѳанас. Нар. Русск. Ск., 1897, I, 225 и 228). На островѣ Буянѣ по заговорамъ находится также и камень Алатырь; въ сказкѣ на мѣстѣ камня стоитъ дубъ, но она возвращается и къ камню: Булатъ-молодецъ обращается въ камень. Въ бурятскомъ преданіи въ камень обращается Шуно, въ тангутскомъ варіантѣ повѣсти о Гэсэрѣ—Кала-Мэмбыръ; это, кажется, были такіе же помощники въ добываніи дѣвицы, какъ и Булатъ (см. выше стр. 555).

Въ основѣ разсмотрѣнныхъ въ этой главѣ сюжетовъ лежитъ схема, простѣйшій видъ которой мы имѣемъ въ монгольской былинѣ о Ховугу и Хадынѣ. Къ этой былинѣ близко стоитъ русская былина объ Иванѣ Годиновичѣ и Кощеѣ. Та же схема легла и въ основу повѣсти о Гэсэрѣ; Гэсэръ на мѣстѣ Ховугу, а на мѣстѣ Хадына стоитъ Чотонъ или Зотонъ. Схема эта затемнена сопутственнымъ вмѣшательствомъ другого варіанта съ тою же схемой, въ которомъ вмѣсто Чотона стояли три царя. Независимо отъ Гэсэріады на той жа схемѣ построилась кир-

гизская сказка о Козу-Курпэшѣ, въ которой Козу занимаетъ мѣсто Ховугу, а мѣсто Хадына или Чотона занимаетъ Джиды-бай. Въ сосѣдствѣ съ киргизской сказкой складывается романъ о Бовѣ, который отвѣчаетъ Козу-Курпэшу; мѣсто Джиды-бая, Чотона или Зотона занимаетъ въ началѣ романа Додонъ, а въ серединѣ, можетъ быть, Лукаперъ, сынъ Задонскаго султана (Sadonia). Романъ получилъ нѣсколько редакцій; одна была съ именемъ Арменилъ, другая съ именемъ Зензивей, третья Кирбитъ. Первая редакція дала западные романы о Бовѣ, вторая—русскую лубочную сказку о Бовѣ и третья—сказку о Василисѣ Кирбитьевнѣ, Иванѣ-царевичѣ и его покровителѣ Булатъ-молодцѣ.

Глава XXVIII.

Илья Муромецъ.

Сказка о Бормѣ Ярыжкѣ. — Славянская повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ. монгольская повѣсть о Гэсэрѣ. — Борма и Илья Муромецъ. — Соловей разбойникъ, сидящій на деревѣ. — Илья Муромецъ на деревѣ и Палугримъ на деревѣ. — Смерть Идолища, Аттилы и Ландармы. — Марко кралевичъ въ Хиландарѣ. — Пурьбу и монгольскій „триглавъ“ (богъ Тамдинъ). — Тюрко шаманскій терминъ „ерень“. — Джиренше-шешенъ и Иринъ-сайнъ. — Сторожъ на границѣ царства. — Корона, жезлъ и порфира. — Святыя бармы.

Въ сѣверной половинѣ Россіи записана сказка о приносѣ царскихъ инсигній; добыватель ихъ въ большей части записей называется Бормой (Борма Ярыжка, Дикій Бурьма, Ѳедоръ Барма). Эта сказка записана въ губерніяхъ Самарской, Смоленскоя, Могилевской (въ уѣздахъ Могилевскомъ и Климовицкомъ) и Вологодской; варіантъ, напечатанный Барсовымъ, не имѣетъ географической помѣтки *).

Въ Самарской сказкѣ у Садовникова царь посылаетъ Борму-

---

*) Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края, Спб., 1854, стр. 22—27; Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, Витебскъ, 1887, в. III, стр. 205; Добровольскій, Смоленскій сборникъ, Спб., 1891, ч. I, стр. 150; Иваницкій, въ Извѣстіяхъ Моск. Общества любителей естествознанія, антроп. и этнографіи, т. LXIX, стр. 165—166; Барсовъ въ Чтен. въ Общ. ист. и древн. Росс., 1881, кн. I, стр. XXIV—XXV.

Ярыжку въ Вавилонъ принести корону, скипетръ, рукъ-державу и корону при нихъ; Борма отправляется на кораблѣ; эти вещи онъ находитъ въ часовнѣ на берегу; онъ разбиваетъ часовню, беретъ вещи и съ двумя матросами идетъ въ городъ Вавилонъ; городъ обложенъ змѣемъ; Борма съ своими товарищами перелазитъ черезъ змѣю, какъ черезъ стѣну; здѣсь онъ находитъ царь-дѣвицу (Царь-Дѣвку), которая грозится съѣсть его. Когда онъ поставилъ паруса на кораблѣ, чтобы отплыть на родину, она посылаетъ за нимъ погоню; змѣи облѣпили всѣ снасти корабля, но Борма спалилъ ихъ всѣхъ порохомъ; тогда царь-дѣвица посылаетъ змѣя Горыныча, который облегалъ городъ своимъ тѣломъ. Корабль Бормы потонулъ со всѣми матросами, но самъ Борма спасается на лодкѣ. На дальнѣйшемъ пути Борма попадаетъ къ одноглазому великану, который оказывается братомъ вавилонской царь-дѣвицы. Великанъ хочетъ съѣсть Борму, но тотъ выжигаетъ его единственный глазъ. Великанъ привалилъ камень къ воротамъ. Борма подвязался къ козлу подъ брюхо; когда великанъ выпустилъ козла, Борма очутился на свободѣ; великанъ бросилъ вслѣдъ за нимъ золотой топорикъ; только Борма прикоснулся къ нему мизинцемъ, какъ тотчасъ его палецъ прилипъ къ топору и топоръ закричалъ: «держу его!» Великанъ побѣжалъ къ топору, но Борма отрубилъ себѣ палецъ и ушелъ. Далѣе онъ встрѣчаетъ дѣвицу, которая оказывается сестрой вавилонской царь-дѣвицы и другой сестрой великана. Она не отпускаетъ Борму, дѣлаетъ его своимъ мужемъ и держитъ на цѣпи; Борма приживаетъ съ нею сына. Когда сынъ выросъ, дѣвица, уходя изъ дома, заказываетъ сыну не спускать отца съ цѣпи. Но отецъ соблазнилъ сына пойти вмѣстѣ на охоту. Освободившись отъ цѣпей, Борма уплываетъ на плотѣ; женщина замѣтила его бѣгство, бѣжитъ къ берегу, разрываетъ сына, прижитаго съ Бормой, пополамъ и одну половину бросаетъ на плотъ, на которомъ Борма плылъ. Плотъ сталъ тонуть. Борма отрубилъ ту часть плота, которая была запачкана кровью. Плотъ вновь пошелъ правильно и Борма выѣхалъ въ Русь.

Въ бѣлорусской сказкѣ Дикій Бурьма добываетъ костыль, панахвиду и царскую корону. Товарищи оставляютъ его соннаго, а три вещи увозятъ. Онъ живетъ у какой-то женщины, прижи-

ваетъ съ ней дѣвочку и уплываетъ въ торокѣ (лодкѣ); женщина разрываетъ дѣвочку и бросаетъ ему въ торокъ, и торокъ тонетъ; Дикій Бурьма спихиваетъ дѣвочку въ воду и торокъ поднимается вверхъ. И такъ происходитъ до трехъ разъ. Далѣе идетъ эпизодъ о томъ, какъ Бурьма попалъ къ Дѣду Шкуропету съ однимъ окомъ; Бурьма заливаетъ ему око смолой. Въ Смоленской сказкѣ у Добровольскаго Ѳедоръ Барма пьяница похитилъ «скипетръ-державу» изъ змѣинаго города, кругомъ котораго лежитъ змѣй, голова и хвостъ вмѣстѣ. На обратномъ пути Барма обобранъ товарищами и попадаетъ къ Козьмѣ Кривому. Барма заливаетъ у него единственный глазъ и спасается тѣмъ, что ухватился за брюхо козла. Козьма, осердившись, выбросилъ козла за стѣну, а съ нимъ и Барму.

Разборомъ этой интересной сказки занимался И. Н. Ждановъ въ своей статьѣ: „Повѣсти о Вавилонѣ и Сказаніе о князехъ владимірскихъ" (Русскій былевой эпосъ, Спб., 1895, стр. 1—32). Онъ пришелъ къ слѣдующимъ заключеніямъ.

Сказка находится въ несомнѣнной зависимости отъ книжной повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ, въ которой также по вызову царя добываются предметы изъ пустыннаго города Вавилона, населеннаго змѣями и окруженнаго однимъ большимъ змѣемъ, какъ стѣной. Вліяніемъ повѣсти не исчерпывается, однако, все содержаніе сказки. Борма находитъ въ Вавилонѣ царь-дѣвицу, затѣмъ встрѣчаетъ ея брата, одноглазаго великана, и ея сестру и убиваетъ змѣя, боровшагося со львомъ, за что левъ везетъ его на себѣ въ Русь. Царь-дѣвица, найденная Бормой въ Вавилонѣ, которая была наполовину дѣвица, наполовину змѣя, напомнила г. Жданову женщину, найденную Аполлоніемъ (въ романѣ Генриха von Neustadt) въ Вавилонѣ, куда онъ ходилъ по порученію короля Пемрота доставать шахматы Навуходоносора; женщина эта, подобно царь-дѣвицѣ русской сказки, тоже была чудовище; верхняя половина ея была человѣческая, нижняя—конская. Городъ Вавилонъ, какъ и въ русской сказкѣ, населенъ только чудовищами (кентаврами).

Параллели, замѣчаемыя между сказкой и нѣмецкимъ романомъ, заставляютъ признать, что излишнія подробности въ сказкѣ противъ повѣсти не продукты своеобразнаго творчества русскаго сказочника, а слѣды какого-то древнѣйшаго сказанія, въ

которомъ эти подробности были соединены съ содержаніемъ повѣсти, но въ дошедшей до насъ редакціи повѣсти не сохранились.

Если мы изъ перечисленныхъ лишнихъ эпизодовъ сказки эпизодъ о царь-дѣвицѣ отнесемъ на счетъ древней гадательной редакціи, то остаются еще эпизоды объ одноглазомъ великанѣ, о сожительствѣ Бормы съ сестрою великана и о благодарномъ львѣ; были ли они также въ древней редакціи, или они пристали къ сказкѣ уже въ устахъ русскихъ сказочниковъ, г. Ждановъ опредѣленно не высказывается. Наконецъ, относительно царскихъ инсигній, или «знаменій», приносимыхъ изъ змѣинаго города, г. Ждановъ думаетъ, что первоначально на ихъ мѣстѣ стояло что-то другое (въ нѣмецкомъ романѣ шахматы Навуходоносора, въ легендѣ объ Аполлинаріи. см. выше стр. 623, мощи); царскій же вѣнецъ явился тутъ подъ вліяніемъ представленій о змѣиномъ городѣ, о царѣ змѣй и о коронѣ змѣинаго царя.

Мнѣ кажется, мнѣніе г. Жданова можетъ быть развито при посредствѣ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ. Въ то время, какъ въ нѣмецкомъ романѣ находится только одинъ эпизодъ изъ сказки, именно эпизодъ съ чудовищной дѣвицей, въ Гэсэріадѣ мы находимъ въ соединеніи всѣ эпизоды, излишніе противъ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ, за исключеніемъ двухъ, которые будутъ указаны ниже; одновременно съ этимъ въ Гэсэріадѣ содержатся и намеки на темы или подробности изъ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ (см. мою статью: «Богдо-Гэсэръ и слав. повѣсть о Вавилонск. царствѣ» въ Этн. Обозр., кн. XI, стр. 106—121). Я долженъ здѣсь вкратцѣ повторить сопоставленія, сдѣланныя въ упомянутой статьѣ.

1) *Обложной змѣй.* Въ славянской повѣсти царь Навуходоносоръ строитъ городъ Вавилонъ; онъ выводитъ вокругъ него стѣну въ видѣ змѣя, лежащаго кольцомъ; на всѣхъ предметахъ въ городѣ были сдѣланы изображенія змѣй. Впослѣдствіи всѣ эти изваянныя и нарисованныя змѣи ожили и пожрали всѣхъ людей въ Вавилонѣ.

По тангутской версіи Гэсэръ хочетъ строить городъ; онъ обращается въ змѣя; змѣй окружаетъ кольцомъ проходившій мимо купеческій караванъ и начинаетъ пожирать его людей; осада каравана снимается подъ условіемъ, что караванные люди

построятъ для Гэсэра городъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 11). Въ монгольскомъ варіантѣ то же самое, только вмѣсто змѣи Гэсэръ обращается въ тысячи осъ и шмелей. и Гэсэръ строитъ не городъ, а домъ, подобный храму Хоншимъ-бодисатвы (подъ этимъ именемъ монголамъ извѣстенъ богъ Арья-Бало) (Schmidt, Die Thaten Gesser-chan's, S. 45).

2) *Мечъ-самосѣкъ*. Навуходоносоръ заложилъ въ стѣну свой мечъ и заказалъ вынимать его. При его сынѣ, царѣ Василіи, на Вавилонъ напали цари Траклинскіе и Долматинскіе; Василій вынулъ мечъ изъ стѣны и выѣхалъ къ войску; мечъ самъ выскочилъ изъ ноженъ и отрубилъ Василію голову, нарисованныя змѣи ожили и все живое въ Вавилонѣ было истреблено ими.

Мечъ, выскакивающій изъ ноженъ, есть и въ повѣсти о Гэсэрѣ; Гэсэръ съ товарищами ѣдетъ противъ Долмана, который обнасиловалъ царство Ганга-задана; послѣ того, какъ Долманъ былъ уже убитъ, мечъ Гэсэра выскочилъ изъ ноженъ и воткнулся въ землю; это означало, что Гэсэръ не долженъ былъ щадить жену Долмана и не оставлять ее живою. Тутъ параллель съ славянскою повѣстью не полная, но она пополняется при сравненіи съ нею тюркской сказки о Джиртушлюкѣ, которую я уже выше, на стр. 66, сопоставлялъ съ эпизодомъ о Долманѣ. Отецъ Джиртушлюка везетъ девять невѣстъ для своихъ девяти сыновей; его караванъ окруженъ змѣей, которая облегаетъ караванъ кольцомъ; это царь змѣинаго царства; онъ пропускаетъ караванъ только подъ условіемъ выдачи Джиртушлюка; царство змѣй разоряетъ какой-то Барса-Кильмесъ и Джиртушлюкъ нуженъ, чтобы послать его противъ насильника; Джиртушлюкъ ѣдетъ исполнить порученіе; дорогой онъ находитъ шесть товарищей, каждый имѣетъ какой-нибудь спасительный даръ; у Барса-Кильмеса они должны были подвергнуться испытаніямъ; одно изъ нихъ состояло въ томъ, что они должны рубить топоромъ, который даетъ имъ Барса-Кильмесъ; топоръ вырывается изъ рукъ и отрубаетъ голову самому Барса-Кильмесу. Здѣсь топоръ не только выскакиваетъ изъ рукъ, подобно мечу Гэсэра, но и отрубаетъ голову своему обладателю, какъ въ славянской повѣсти.

3) *Вымершее царство*. Послѣ того, какъ вавилонскій царь Василій нарушилъ завѣтъ отца и извлекъ замурованный мечъ,

змѣи, нарисованныя на домашнихъ предметахъ, ожили и начали истреблять людей. Городъ обратился въ пустыню. Греческій царь Левуй или Алевуй посылаетъ трехъ пословъ достать изъ пустыннаго Вавилона «сердоликовую крабицу» и «знаменіе». Послы приходятъ къ городу, но лѣстницѣ перелазятъ черезъ тѣло облегающаго городъ спящаго змѣя, находятъ въ городѣ мощи трехъ отроковъ Ананіи, Азаріи и Мисаила, отпиваютъ напитка изъ рога, который они нашли при гробѣ отроковъ; напитокъ усыпляетъ ихъ; пробудившись, по указанію отроковъ, они находятъ сердоликовую крабицу и знаменіе и съ этой ношей уходятъ; при переходѣ черезъ змѣя они нечаянно задѣли за чешую змѣя, онъ проснулся и *засвистѣлъ*, всѣ змѣи проснулись, но послы царя Алевуя пустились бѣжать и благополучно ушли.

Въ повѣсти о Гэсэрѣ также есть помертвѣвшее царство, хотя причина упадка жизни другая. Гуменъ-ханъ по поводу смерти своей жены наложилъ на свое царство странный трауръ: онъ запретилъ въ царствѣ всякое движеніе; жизнь остановилась. Чтобы прекратить тоску Гуменъ-хана по умершей царицѣ, обращаются къ помощи Гэсэра. Гэсэръ долженъ предварительно добыть «эрдени», хранящіяся у небожительницы Мандзанъ-Гёрмё; онъ поднимается по лѣстницѣ на небо и подноситъ небожительницѣ вино; она пьетъ и засыпаетъ; во время ея сна Гэсэръ похищаетъ нужныя ему «эрдени» и спускается по лѣстницѣ. Проснувшись, небожительница замѣчаетъ покражу и въ сердцахъ встряхиваетъ лѣстницу, по которой спускался Гэсэръ, и забрасываетъ его въ страну «альвиновъ».

Какъ видите, въ повѣсти о Гэсэрѣ находится цѣлый рядъ сходныхъ подробностей изъ славянской повѣсти. Тутъ есть и обложной змѣй, пожирающій людей, и мечъ, выскакивающій изъ ноженъ и, вѣроятно, отрубавшій голову своему хозяину *), и замершее царство, и добываніе какихъ-то предметовъ, и лѣстница, и усыпляющее вино, только всѣ эти подробности въ монгольской повѣсти иначе поставлены. Запустѣвшему Вавилону

*) Такъ можно думать по сравненію съ сказкой о Джартушлюкѣ (см. выше стр. 61), въ которой топоръ-самосѣкъ отсѣкаетъ голову своему хозяину Барса-Кильмесу.

какъ будто соотвѣтствуетъ печальное царство Гуменъ-хана, а сердоликовой крабицѣ—небесныя эрдени, но эрдени добываются не въ царствѣ Гуменъ-хана, а на небѣ, съ цѣлью вывести царство изъ его печальнаго положенія. Изъ трехъ мотивовъ—обложной змѣй, добываніе предметовъ и мечъ-самосѣкъ—два первыхъ въ славянской повѣсти соединены въ одномъ эпизодѣ, и только мечъ-самосѣкъ отнесенъ въ другой, впрочемъ, связанный съ первымъ. Въ монгольской повѣсти три мотива размѣщены по тремъ эпизодамъ, которые непосредственной взаимной связи не имѣютъ. Такое различное отношеніе эпизодовъ показываетъ, что между славянской и монгольской повѣстями прямой связи нѣтъ, но обѣ онѣ происходятъ изъ одного источника; этимъ источникомъ былъ рядъ варіантовъ отдѣльныхъ разсказовъ, которые потомъ были скомбинированы въ одну повѣсть, и отъ этой композиціи ведетъ свое начало славянская повѣсть; монгольская же повѣсть воспользовалась тѣми же разсказами въ то время, когда они еще не были скомбинированы, но чѣмъ-то они все-таки были объединены, можетъ быть тѣмъ, что герой во всѣхъ нихъ носилъ одно и то же имя, и поэтому всѣ они попали въ монгольскую повѣсть, какъ въ общую кладовую. Но если въ Гэсэріадѣ эти мотивы разобщены, то въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ уже начинается комбинированіе ихъ; тутъ обложной змѣй поставленъ въ причинную связь съ поѣздкой Джиртушлюка противъ Барса-Кильмеса, которая кончается чудомъ съ топоромъ-самосѣкомъ.

Теперь мы можемъ возвратиться къ сказкѣ о Бормѣ Ярыжкѣ и сравнить ея эпизоды съ эпизодами монгольской повѣсти.

1) Борма находитъ въ Вавилонѣ царь-дѣвицу, которая наполовину была змѣя. Славянская повѣсть никакой женщины при драгоцѣнныхъ вавилонскихъ предметахъ не знаетъ; ее знаетъ только нѣмецкій романъ объ Аполлоніи; сходно съ послѣдней въ монгольской повѣсти Гэсэръ при эрдени находитъ хранительницу женщину Мандзанъ-Гёрмö-öтöдö. Гэсэръ похищаетъ эрдени въ то время, какъ хранительница ихъ, напившись вина, заснула. Въ варіантѣ изъ Климовецкаго уѣзда царица, у которой находились корона и костыль, пируетъ съ Бормой; когда она утомилась и заснула, Борма похитилъ вещи.

2) Борма попадаетъ къ одноглазому великану; онъ заливаетъ

единственный его глазъ растопленнымъ оловомъ и убѣгаетъ. Ни славянская повѣсть, ни нѣмецкій романъ не знаютъ этого эпизода, между тѣмъ въ монгольской повѣсти онъ есть. Гэсэръ заходитъ къ чудовищу мангысу, выкалываетъ стрѣлой у него глазъ и убиваетъ.

3) Одноглазый великанъ бросаетъ вслѣдъ за убѣжавшимъ Бормой топорикъ; Борма прикоснулся къ нему мизинцемъ, палецъ приросъ къ топорику; Борма долженъ былъ отсѣчь себѣ палецъ, чтобы получить свободу. Въ тангутскомъ варіантѣ у Дуря, который соотвѣтствуетъ монгольскому мангысу, есть корова; Гэсэръ во время бѣгства отъ Дуря расположился въ одномъ мѣстѣ на ночлегъ; утромъ онъ не могъ подняться, потому что шубу, подъ которой онъ спалъ, Дурева корова придавила своими отложеніями. Чтобы двинуться дальше, Гэсэръ долженъ былъ отсѣчь часть шубы, которая находилась подъ отложеніями (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 23 и 43).

4) Слѣдующій эпизодъ, описывающій, какъ Борма проводитъ время у сестры великана, которая держитъ его на цѣпи, какъ онъ потомъ убѣжалъ, и какъ она тогда разорвала пополамъ своего сына, которому было поручено караулить узника, опять не находится ни въ славянской повѣсти, ни въ нѣмецкомъ романѣ, но ясный намекъ на него есть въ Гэсэріадѣ. Гэсэръ подъѣзжаетъ къ дому своей жены Алма-Моргонъ, встрѣчаетъ сына и учитъ, если его мать будетъ спрашивать, въ первый разъ сказать, что онъ уѣхалъ на югъ, а во второй—будто на востокъ, а самъ уѣзжаетъ на сѣверъ. Алма-Моргонъ выбѣгаетъ, спрашиваетъ сына, смотритъ на югъ, на востокъ, на западъ,— Гэсэра не видно; взглянула на сѣверъ, но онъ уже далеко; она выстрѣлила и только отшибла кисть на шапкѣ Гэсэра. Осердившись на сына за ложные отвѣты, она разорвала его на двѣ половины (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 102; Schmidt, Die Thaten, 224; жена названа тутъ Adschu-Mergen) .Звѣрство матери, не соотвѣтствующее винѣ казненнаго, становится понятнымъ только по сличеніи съ русской сказкой; очевидно, Гэсэръ находился у женщины Алма-Моргонъ въ неволѣ и, наконецъ, убѣжалъ, подговоривъ сына дать ложные отвѣты. Въ той же книгѣ (Танг.-тиб. окр., II) нѣсколько страницъ выше (на стр. 76) сказано, что Алма-Моргонъ окормила Гэсэра забыдущей ѣдой; значитъ въ самомъ

дѣлѣ онъ находился у этой женщины въ плѣну. Въ русской сказкѣ половина разорваннаго тѣла падаетъ на лодку, въ которой уплываетъ Борма, и лодка начинаетъ тонуть; Борма отрубаетъ окровавленную часть лодки и она снова идетъ правильно. Гэсэръ поднимается на конѣ на высокую гору, но вдругъ конь начинаетъ умирать; оказалось, что у Гэсэра съ собой былъ взятъ брусъ точить ножъ (l. c., стр. 42).

О дѣтствѣ Бормы разсказываетъ только одинъ варіантъ, записанный въ Климовецкомъ уѣздѣ. У одного человѣка была дочь; она забеременѣла, не выходя замужъ; когда у нея родился сынъ, она отнесла его въ лѣсъ и бросила тамъ; проѣзжавшій купецъ взялъ брошеннаго ребенка и воспиталъ. Этому разсказу, въ виду его одиночности, не слѣдовало бы придавать значенія, если бы это значеніе не усиливалось совпаденіемъ съ Гэсэріадой. Мать Гэсэра, подобно матери Бормы, бросила своего ребенка въ степи; его подобралъ проѣзжавшій мимо Сарагалъ-ханъ и воспиталъ въ своей семьѣ.

Изъ всѣхъ эпизодовъ сказки о Бормѣ только два не находятъ параллелей въ монгольской повѣсти, именно эпизодъ о львѣ, которому Борма помогаетъ въ борьбѣ съ змѣемъ, и эпизодъ объ оплетаѣ, котораго Борма долженъ былъ носить до тѣхъ поръ, пока не нашелъ опьяняющія ягоды, которыми онъ покормилъ оплетая.

Изъ указанныхъ совпаденій слѣдуетъ, что славянская повѣсть о вавилонскомъ царствѣ, русская сказка о Бормѣ и монгольская повѣсть о Гэсэрѣ ведутъ свое начало изъ одного общаго источника.

Г. Ждановъ думаетъ, что на мѣстѣ инсигній могли первоначально стоять другія вещи, и что инсигніи явились на ихъ мѣстѣ подъ воздѣйствіемъ народныхъ повѣрій о змѣиной коронѣ: я не умѣю составить себѣ понятіе о томъ, насколько подобныя повѣрія могущественны въ дѣлѣ видоизмѣненія редакцій древнихъ преданій, и не считаю себя въ правѣ опровергать это мнѣніе; рѣшаюсь, однако, поставить и свою догадку—не обязаны ли эти знаки царскаго достоинства своимъ появленіемъ въ сказкѣ тому значенію, которое иногда придается эрдени? Семь эрдени почитаются аттрибутами чакравартина, т.-е. міроправителя. Я, впрочемъ, не настаиваю на своей догадкѣ, потому что

между семью эрдени чакравартина нѣтъ ни одного, который бы напомнилъ европейскіе корону или скипетръ.

Сказка о Бормѣ даетъ возможность разобраться съ темами, связанными съ именемъ Ильи Муромца. Я предполагаю, что богатырь Илья такой же добыватель сокровища, какъ и Борма, или, пользуясь терминологіей монголо-шаманскихъ легендъ, такой же добыватель эрдени. Поѣздкѣ Бормы въ Вавилонъ отвѣчаетъ былина о Соловьѣ-разбойникѣ. Былина разсказываетъ, какъ Илья, оставивъ отцовскій домъ, отправился въ Кіевъ, и дорогой, во-1-хъ, наѣхалъ на Соловья, залегавшаго дороги и никого не пускавшаго; во-2-хъ, освободилъ какой-то городъ (Кидошъ, Черниговъ, Себежъ) отъ осады. и, въ-3-хъ укротилъ королевну, которая своихъ любовниковъ садила въ погреба. Отношенія былины къ сказкамъ объ Ильѣ Муромцѣ разобрали А. Н. Веселовскій въ статьѣ: «Мелкія замѣтки о былинахъ; XX, Большой стихъ объ Егоріи и сказка объ Ильѣ и змѣѣ» въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCLXIX, отд. 2, стр. 61—73 и В. Ф. Миллеръ въ «Очеркахъ русск. народн. словесности», М., 1897, стр. 362. Оказывается, что Соловей служитъ пограничнымъ сторожемъ какого-то царства; въ смоленской сказкѣ онъ сторожъ царя Прожора, т. е. людоѣда; Соловей былъ обязанъ поставлять къ столу царя Прожора по десяти человѣкъ въ день. Когда Илья, убивши Соловья, пріѣхалъ къ царю, и когда Прожоръ узналъ о смерти Соловья, онъ пришелъ въ ужасъ. Со смертью Соловья царство лишилось своей охраны; по всей вѣроятности, это былъ духъ-покровитель, геній страны. Его мѣсто въ поѣздкѣ Ильи то же самое. какое занимаетъ въ монгольскомъ разсказѣ о поѣздкѣ Абатая за «живымъ богомъ» сандыкъ, духъ-покровитель мѣстности, съ которымъ Абатай также вступаетъ въ бой и ранитъ его *). Въ дюрбютской былинѣ Иринъ-Сайнъ ѣдетъ въ

---

*) Бой съ сандыкомъ находится въ двухъ записанныхъ мною варіантахъ (Очерки с.-з. Монг., IV, стр. 334 и 337, вар. *б* и *д*); сандыкъ раненъ, какъ и Соловей, но онъ не взятъ въ плѣнъ, а самъ убѣгаетъ къ далай-ламѣ, испуганный; въ обоихъ варіантахъ сандыкъ получаетъ цакилъ, т.-е. посвящается въ ламы: въ одномъ онъ проситъ объ этомъ Абатая, въ другомъ посвящаетъ его далай-лама; въ хожденіи Карла за іерусалимскими реликвіями на мѣстѣ сандыка стоитъ какъ будто іудей, который, увидавши Карла, въ испугѣ бѣжитъ къ патріарху съ

царство Тотурхая за невѣстой и на пути встрѣчаетъ волка, который ему преграждаетъ дорогу: это сторожъ царства Тотурхая, который никого не пропускаетъ въ царство, сторожитъ границу; въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ Залазаревичѣ царство индѣйское сторожитъ Ивашка Бѣлая Поляница (Лѣтоп. русск. литер., изд. Тихонравовымъ, IV, стр. 100) *).

Конецъ былины не совпадаетъ съ сказкой. Въ сказкѣ Илья послѣ встрѣчи съ Соловьемъ въѣзжаетъ въ чужое царство, какъ Иринъ-Сайнъ и Урусланъ; въ былинѣ Илья пріѣзжаетъ въ Кіевъ, къ Владиміру, т.-е. привозитъ Соловья въ свое русское царство. Сказка логичнѣе; былина путаетъ; она, повидимому, въ Кіевъ ко двору Владиміра перенесла разсказъ, который относится къ другой мѣстности, къ резиденціи враждебнаго царя, царя Прожора. Царь Прожоръ стоитъ на мѣстѣ далай-ламы монгольскаго сказанія объ Абатаѣ и на мѣстѣ великана самарской сказки о Бормѣ; великанъ былъ кажется такимъ же обладателемъ вавилонскихъ инсигній, какъ далай-лама былъ обладателемъ «живого бога».

Прожоръ не описывается чертами, сходными съ великаномъ, но въ чувашскомъ варіантѣ (В. Ф. Миллеръ, Очерки русск. нар. слов., 383; В. Магницкій, Матеріалы къ объясн. стар. чувашск. вѣры, Казань, 1881, 251 — 253) есть разсказъ о томъ, как Илья встрѣтилъ слѣпого старика; на просьбу его дать руку, Илья далъ ему палку, тотъ сжалъ и палка сплюснулась. Въ русской побывальщинѣ (Рыбн., III, стр. 6) Илья встрѣтился съ слѣпымъ отцомъ Святогора и подаетъ ему нагрѣтый кусокъ желѣза. Въ одномъ русскомъ отрывкѣ Илья Муромецъ идетъ къ слѣпому Старчищу-многолѣтищу Билогримищу, иначе Старчищу-Дивищу, который носилъ вмѣсто шишака колоколъ въ триста

докладомъ и проситъ поскорѣе крестить его; наѣздъ Абатая производитъ такой же испугъ на далай-ламу, какъ наѣздъ Ильи съ Соловьемъ на Владиміра: далай-лама спрятался въ чашку (l. c., 337).

*) Въ преданіяхъ о Шуно, Тасъ-хара и Хасарѣ городъ охраняетъ волшебница, отъ заклинаній которой умираютъ люди въ станѣ осаждающихъ. Заклинанія замѣняютъ *свистъ* Соловья. Волшебница сидитъ на городской стѣнѣ; Соловей на деревѣ. Вавилонъ защищаетъ змѣй, который служитъ и вмѣсто городской стѣны; отъ *свиста* его послы падаютъ въ обморокъ.

пудовъ. Старчище проситъ руку, Илья подаетъ ему раскаленную мѣдную палицу (записано Д. Минаевымъ, напеч. въ Библіот. для чт., 1864, № 9, перепечат. Л. Н. Майковымъ въ Ж. М. Н. Пр., 1868, май, 624). Въ смоленской сказкѣ (Добровольскій, Смоленск. сборникъ, стр. 397—402) Илья ѣдетъ въ Кіевъ, гдѣ живетъ Алькадимъ, богатырь не зрящій и сильный; слѣпой богатырь сильно сжимаетъ Ильѣ руку; къ тому же Алькадиму прикрѣплена тема о гробѣ Святогора. На пути въ Кіевъ Илья встрѣчаетъ людей, дѣлающихъ гробъ для Алькадима, которому предсказано во снѣ, что онъ умретъ отъ руки Ильи; Алькадимъ заперся за семью дверями, но Илья все-таки убилъ его.

Распространенность варіантовъ сказки объ Ильѣ со включеніемъ эпизода о слѣпомъ силачѣ (Бѣлоруссія, Самарскій край, Казанское Поволжье) свидѣтельствуетъ о принадлежности этого мотива древней редакціи сказки объ Ильѣ. Правда, эти слѣпые силачи не представлены обладателями отыскиваемыхъ предметовъ, да и въ самарской сказкѣ одноглазый великанъ не выставляется такимъ обладателемъ, но его сестра, повидимому, хранительница инсигній (она хочетъ съѣсть Борму за то, что онъ овладѣлъ ими); поэтому эпизодъ можетъ быть понятъ, какъ похищеніе ихъ у великана.

Илья спрашиваетъ у Соловья, гдѣ у него хранятся сокровища. Это намекъ на то, что Илья ѣхалъ за какимъ-то сокровищемъ, вѣроятно, въ чужеземное царство и наѣзжалъ на Соловья, сторожа этого царства, который никого туда не пропускалъ. Соловей отвѣчаетъ Ильѣ, что его сокровища находятся въ селѣ Кутузовѣ—имя, которое, съ одной стороны, напоминаетъ рядомъ въ былинѣ стоящій Кидошъ, съ другой Ктезифонъ, Котизифонъ, гдѣ будто бы лежали тѣла трехъ отроковъ Ананіи, Азаріи и Мисаила, найденныя послами царя Алевуя въ Вавилонѣ.

Илья привозитъ Соловья ко двору Владиміра; Владиміръ проситъ, чтобы Соловей свистнулъ; отъ свиста Соловья всѣ попадали; свистъ былъ проявленіемъ силы Соловья. Такая тема иногда включается въ разсказъ о привозѣ святыни. Я помѣстилъ выше (стр. 504 и 538) монгольскій разсказъ о доставленіи въ чахарскую землю святыни (хадакъ съ изображеніемъ бога Махагала), которая явилась на мѣстѣ, гдѣ теперь стоитъ храмъ Ма-

[illegible] и далѣе не пошла *). Появленіе этого не-[illegible] образа сопровождалось явленіемъ бога, которое [illegible] присутствовавшаго при событіи до такой [illegible] оторопѣлъ. Въ алтайской сказкѣ Тойбонъ-ханъ [illegible] Ирень-Шайна сначала привести шамана Толучака. [illegible] шаманку Канкере; Ирень-Шайнъ исполняетъ ханское [illegible] какъ только привезенный Толучакъ закамлалъ. [illegible] отъ испуга обмерла, ханъ испугался и просилъ отвезти [illegible] поскорѣе назадъ; еще болѣе страху навела шаманка; [illegible] начала камлать при въѣздѣ въ первые улусы, какъ [illegible] уже перепугался и послалъ девять пословъ просить прекратить камланье и отослать шаманку домой (Очерки с.-з. [illegible] IV. 428). Эта алтайская сказка, монгольская легенда и русская былина все это разныя варіаціи одной и той же темы о приносѣ святыни или вѣщаго существа и о проявленіи страшной божеской силы; силу эту проявляетъ или приносимое существо или его доставитель.

Когда Илья привезъ Соловья въ Кіевъ, дочь Владиміра коснулась рукой до перстня на рукѣ Соловья. Соловей оторвалъ у ней палецъ. Это можетъ быть отголосокъ указаннаго выше разсказа объ отрубленномъ пальцѣ у «живого бога» и о пальцѣ Бормы, который прилипъ къ этому топорику и который Борма долженъ былъ отсѣчь.

На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ можно думать, что былины и сказки объ Ильѣ содержали въ себѣ разсказъ о приносѣ реликвій или палладіума, «сокровища», какъ оно должно быть называлось въ былинѣ. Это сокровище хранилось въ мѣстности, имя которой въ искаженномъ видѣ дало русскую форму Кутузово (можетъ быть Кидошъ); эта мѣстность соотвѣтствуетъ Вавилону самарской сказки и книжной повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ. На дорогѣ туда стоялъ сторожемъ Соловей. Въ городѣ, гдѣ хранилось «сокровище», хозяйничалъ одноглазый великанъ Пилигримище. Можетъ быть эти два персонажа смѣшивались; Пилигримъ могъ представляться сторожемъ дороги (въ одной смолен-

*) Въ списокъ случаевъ пріостановки съ священною ношей слѣдуетъ занести и Христофора, который грузнетъ по срединѣ рѣки подъ тяжестью святого младенца.

ской сказкѣ Палугримъ сидитъ, какъ Соловей, на деревѣ на границѣ царства); въ свою очередь Соловей могъ занимать мѣсто Пилигримища; ему выбитъ стрѣлою глазъ, подобно тому, какъ Борма выжигаетъ глазъ одноглазому великану, какъ Гэсэръ вышибаетъ стрѣлою глазъ Мангысу. Въ былинѣ старой записи Соловей представленъ единственнымъ обладателемъ села Кутузова и хранящихся въ немъ «сокровищъ».

Съ Ильей Муромцемъ смѣшивается иногда Святогоръ. Въ одномъ эпизодѣ конь подъ Святогоромъ останавливается и нейдетъ далѣе, подобно тому, какъ конь нейдетъ подъ Абатаемъ (ему тяжело идти, потому что кромѣ Абатая онъ везетъ еще бога), какъ въ русской легендѣ конь нейдетъ подъ Андреемъ Боголюбскимъ, везущимъ Владимірскую икону Божіей Матери. Конь Святогора не можетъ идти потому, что въ карманѣ у Святогора сидитъ Илья Муромецъ; тутъ Илья какъ будто на мѣстѣ святыни. Передъ тѣмъ, какъ очутиться въ карманѣ Святогора, Илья Муромецъ сидѣлъ на деревѣ, въ положеніи, въ какомъ обыкновенно представляется Соловей. Если можно будетъ скабрезный поводъ, по которому Илья попалъ въ карманъ Святогора, устранить изъ былины, объяснивъ его воздѣйствіемъ какого-то посторонняго сюжета, то былина можетъ быть истолкована въ смыслѣ поѣздки Святогора по святыню или по вѣщее существо, подъ которымъ подразумѣвался Илья Муромецъ, сидящій на деревѣ.

Одинъ эпизодъ изъ былины о Святогорѣ А. Н. Веселовскій сближалъ со сказкой о спящей красавицѣ въ рецензіяхъ на книги г. Жданова: Къ литер. ист. русск. былев. поэзіи (въ Ж. М. Н. Пр., ч. CCXXI, отд. 2, стр. 373) и г-жи Kremnitz, Rumänische Märchen, (въ томъ же журналѣ, 1883 г., ч. CCXXV, отд. 2, стр. 226—228). Святогоръ наѣзжаетъ на дѣвицу въ струпьяхъ, бьетъ ее мечомъ и, уѣзжая, оставляетъ 500 р. денегъ. Въ сказкѣ заѣзжій молодецъ проводитъ ночь со спящею дѣвицей и, уѣзжая, оставляетъ знаки своего посѣщенія. Въ Смоленскомъ сборникѣ г. Добровольскаго этотъ молодецъ явился подъ именемъ Игра (Смол. Сб., Спб., 1891. стр. 455); онъ ѣдетъ въ царство муромскаго царя, къ его дочери царевнѣ Иринѣ, на дорогѣ встрѣчаетъ Палугрима, сидящаго на деревѣ на границѣ царства; Палугримъ даетъ ему коня.

Игръ въ былинѣ, какъ оказывается, представленъ въ лицѣ Святогора, Ирина невѣстой Святогора, но нѣтъ въ былинѣ Палугрима, сидящаго на деревѣ и дающаго коня; вмѣсто него, сидящій на деревѣ Илья Муромецъ, вступающій въ любовныя сношенія съ женой Святогора. Повидимому эпизоды о Палугримѣ и Ильѣ Муромцѣ—эпизоды-замѣстители.

Въ другой смоленской сказкѣ опять сходный образъ; «дивный старикъ» сидитъ на столбѣ (Смоленск. сборн., стр. 472); въ вологодскомъ варіантѣ этой сказки «дивій мужъ», сидящій на деревѣ (Иваницкій въ Труд. Этн. Отд. Общ. Люб. еств., антр. и этн., т. XI, М. 1890, стр. 175); въ верхоянской сказкѣ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 3, стр. 268) не мѣстѣ «дивнаго старика» Пилигримъ.

Фигура, сидящая на деревѣ, встрѣчается въ монгольскомъ фольклорѣ. Въ сборникѣ «Шиддикöръ» человѣкъ, бывшій причиной смерти семи волхвовъ, долженъ искупить свой грѣхъ доставленіемъ Шиддикöра, т.-е. какого-то «святого трупа», сидящаго на деревѣ; грѣшникъ отправляется за нимъ и несетъ его на своемъ загривкѣ (Этногр. сборн., Спб., 1864, т. VI, стр. 11); въ тибетской сказкѣ, которую я записалъ въ Тарсандо вмѣсто Шиддикöра стоитъ Ронгчжу, который тоже сидитъ на деревѣ; отъ приноса Ронгчжу въ Лассу ожидается благоденствіе для этого города. Въ тибетской легендѣ Шантивармaнъ идетъ за богомъ Авалокитешварой; богъ согласился явиться на родинѣ Шантивармана, но вслѣдствіе несоблюденія послѣднимъ воли бога богъ не дошелъ до мѣста, а явился на дорогѣ сидящимъ на деревѣ (В. Васильевъ, Буддизмъ, III, Дараната, Исторія буддизма въ Тибетѣ, стр. 147 и 160). Эти примѣры показываютъ, что образъ сидящаго на деревѣ бога былъ очень распространенъ, и что онъ самъ иногда и былъ цѣлью хожденія или поѣздки *).

Въ поэмѣ ломбардскаго цикла Ортнитъ находитъ Ольбериха если не на деревѣ, то у дерева; какъ Палугримъ относится покровитель-

*) Ундуръ-гэгенъ, стоящій, повидимому, въ монгольскомъ преданіи на мѣстѣ Авалокитешвары (см. выше стр. 538) явился не на деревѣ, а на облакѣ; сандыка Абатай нашелъ на вершинѣ горы; гора замѣстила дерево. Очевидно реальное ядро сказанія было связано съ представленіемъ о какомъ-то высокомъ положеніи.

ственно къ Игру, какъ «дивный старикъ» (такой же карликъ, какъ и Палугримъ) даетъ царевичу подарки, такъ Альберихъ покровительствуетъ и даетъ подарки Ортниту. Въ этой же поэмѣ дѣйствуетъ и Илья русскій. Альберихъ то же самое, что Ольберихъ Нибелунговъ, Оберонъ французскаго романа; это такой же сверхестественный карликъ, какъ и Пилигримъ. Альберихъ въ ломбардской поэмѣ названъ отцомъ Ортнита. Не стоитъ ли и Палугримъ въ родственныхъ отношеніяхъ къ Игру? Въ дюрбютской былинѣ волкъ, сторожъ царства Тотурхая, приходится братомъ Иринъ-Сайна, ѣдущаго въ царство Тотурхая сватать невѣсту.

Въ верхоянской сказкѣ (Худяковъ, Верхоянскій сборникъ, Иркутскъ, стр. 268) Пилигримъ не сидитъ на деревѣ, а заточенъ въ столбѣ; освобожденный, онъ носитъ на себѣ царевича и помогаетъ ему одержать побѣду надъ чужеземнымъ войскомъ; онъ даетъ ему въ три пріема пить напитокъ, дающій ему силу, подобно тому, какъ старцы въ нѣсколько пріемовъ поили такимъ же напиткомъ Илью-сидня. Сила, которою Пилигримъ одарилъ царевича, дала ему возможность поразить непріятельское войско и спасти царевну отъ непріятнаго жениха, который хотѣлъ силой взять ее себѣ въ жены. Эту побѣду хотѣлъ было присвоить его бывшій слуга, но царевичъ обличаетъ коварнаго слугу. Такой же эпизодъ вставленъ въ малорусскую сказку объ Ильѣ, напечатанную г. Эварницкимъ (Елисаветгр. Вѣстникъ, 1889, № 99 и Эварницій, Очерки по ист. Запорожск. казак., 1889, стр. 169—172). Илью-сидня два старика поятъ квасомъ; онъ становится сильнымъ, освобождаетъ царевну отъ змѣя, но бондарь присвоиваетъ подвигъ себѣ; Илья обличаетъ бондаря и женится на царевнѣ. В. Ѳ. Миллеръ думаетъ, что этотъ эпизодъ вставленъ въ сказку объ Ильѣ изъ другихъ сказокъ (Очерки р. н. сл., стр. 380); дѣйствительно онъ встрѣчается только въ одномъ варіантѣ г. Эварницкаго, но связь, которая открывается съ одной стороны между Святогоромъ, часто являющимся рядомъ съ Ильей Муромцемъ и съ другой между Игромъ, дѣйствующимъ подъ покровительствомъ Пилигрима, даетъ основаніе смотрѣть на эти черты не какъ на случайную вставку, а какъ на черты, обусловленныя родственнымъ отношеніемъ, существующимъ между сказками объ Ильѣ Муромцѣ и верхоян-

ской сказкой о Пилигримѣ. Царевичъ, который въ верхоянской сказкѣ получаетъ силу отъ напитка, это Илья Муромецъ; Пилигримъ, дающій напитокъ, стоитъ на мѣстѣ трехъ старцевъ сказокъ объ Ильѣ.

Взаимныя отношенія между приведенными данными представляются въ такомъ видѣ. Русская былина объ Ильѣ происходитъ не отъ той сказки объ Ильѣ-сиднѣ, варіанты которой были разсмотрѣны гг. Веселовскимъ и Миллеромъ и схема которой состоитъ изъ такихъ частей: 1) Илья-сидень; исцѣленіе его; три старца и пиво, 2) корчеванье лѣса и иногда запруженье рѣки, 3) Соловей, 4) бой съ змѣемъ и освобожденіе обреченной ему дѣвицы, а отъ какой-то другой сказки, которая по своему содержанію стояла близко къ сказкѣ о Бормѣ-ярыжкѣ. Это былъ разсказъ о приносѣ благотворныхъ предметовъ, которые понимались такъ же, какъ семь атрибутовъ власти надъ вселенной. Предметы эти хранились у женщины, дочери одноглазаго великана. Самарская сказка даетъ двухъ женщинъ, но можетъ быть это излишество противъ другихъ редакцій—была всего одна женщина, которая удержала при себѣ героя сказки посредствомъ волшебнаго напитка *).

Эту-то сказку и передаетъ былина съ нѣкоторыми пропусками и замѣной именъ. Борма въ былинѣ является подъ именемъ Ильи Муромца; какъ въ сказкѣ о Бормѣ нѣтъ разсказа о тридцатилѣтнемъ сидѣньѣ сиднемъ, объ исцѣленіи пивомъ, о трехъ странникахъ или старцахъ, и о корчеваньи лѣса, такъ нѣтъ этихъ частей и въ былинѣ **). Мѣсто вавилонскихъ драго-

*) Въ повѣсти о Гэсэрѣ, какъ и въ сказкѣ о Бормѣ, двѣ женщины, одна хранительница эрдени, живущая на небѣ женщина Мандзанъ-Гёрмё; другая Алма-Моргонъ, окармливающая Гэсэра забыдущей ѣдой и этимъ средствомъ удерживающая его при себѣ. Первая отвѣчаетъ царь-дѣвицѣ самарской сказки и царь-дѣвицѣ варіанта Барсова. Послѣдняя относится къ Бормѣ съ добрымъ расположеніемъ. Это приближаетъ ее къ женщинѣ Мандзанъ-Гёрмё, которая выставляется бабушкой Гэсэра, иногда выручающей его изъ бѣды.

**) Впрочемъ, въ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ, есть какіе-то намеки на одинаковыя подробности съ сказкой объ Ильѣ. Три посла, идущіе въ Вавилонъ, можетъ быть, эквивалентны пилигримамъ или старцамъ, ищущимъ Илью; они пьютъ вино изъ рога у гробовъ трехъ отроковъ, но какую пользу они получили отъ этого питья, редакція не объяснила.

ѣнностей, вывозимыхъ Бормой, въ сказкѣ, послужившей осно-
ой былинѣ, занимали «сокровища», хранившіяся въ селѣ Ку-
узовѣ. Охраняло эти сокровища сверхъ естественное существо,
дноглазый великанъ. Въ нѣкоторыхъ варіантахъ, приходится
редполагать, этотъ великанъ носилъ имя Пилигримъ, Билогри-
ище и т. п. Въ сказкахъ объ Ильѣ ему соотвѣтствуетъ Соло-
ей-разбойникъ; это же имя и въ былинѣ; вѣроятно въ томъ
аріантѣ сказки о Бормѣ, которая дала матеріалъ былинѣ, ве-
иканъ не назывался Пилигримомъ, а Соловьемъ. Женщина, съ
оторою Борма живетъ двадцать лѣтъ, какъ въ плѣну, въ бы-
инѣ замѣнена царевной, которая держитъ въ плѣну своихъ лю-
овниковъ, сорокъ царевичей и сорокъ королевичей. Въ сказкѣ
Бормѣ, какъ уже сказано, двѣ женщины; и былина знаетъ
вѣ; она отличаетъ эту царевну отъ дочери Соловья Пельки,
оторую Илья находитъ въ селахъ Кутузовыхъ.

Въ варіантахъ такой же добыватель благотворныхъ предметовъ
азывался Игромъ или Святогоромъ; въ сказкѣ объ Игрѣ имя
илигримъ придано персонажу, который сидитъ на деревѣ и
абжаетъ Игра конемъ. Эта сказка, какъ и сказка о Бормѣ и
овѣсть о Вавилонскомъ царствѣ, содержитъ въ себѣ большіе
амеки на монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ. Три брата Играевичи,
очередно отправляющіеся объѣзжать царство, соотвѣтствуютъ
емъ царевичамъ Гэсэріады, по порученію отца пытающимся
полнить ту же задачу; какъ въ Гэсэріадѣ удается это только од-
ому младшему, такъ и въ русской сказкѣ удается это только
гру, младшему изъ трехъ Играевичей. Небожительницѣ, хра-
щей эрдени, въ русской сказкѣ отвѣчаетъ Ирина; Игръ поль-
ется ея сномъ, подобно тому, какъ Гэсэръ воспользовался
омъ небожительницы. Къ этимъ сопоставленіямъ я еще вер-
усь въ главѣ о Калевалѣ.

Если былина дѣйствительно ведетъ свое начало отъ одной
ъ версій сказки о Бормѣ, то второй членъ имени Илья Му-
мецъ можетъ быть не что иное, какъ Борма (Бурьма). Сдѣ-
анныя до сего времени записи даютъ такіе варіанты этого
лена: Муром-ецъ, Мурамъ, Муринъ, Муров-ецъ, Мурав-линъ.
Обыкновенно этотъ членъ объясняется географическимъ име-
емъ; въ немъ видятъ имя или сѣвернаго города Мурома или
жнаго Мурова, но связь географическаго имени съ былиной

можетъ быть истолкована такимъ образомъ: этимъ именемъ назывался какой-то почитаемый предметъ; легенды или повѣрія объ этомъ предметѣ пріурочились къ нѣкоторымъ мѣстностямъ, которыя по этому предмету и получили свои названія; такимъ родомъ былина нисколько не обязана именемъ какому-нибудь городу. а и города и былина получили имя изъ культа, изъ народныхъ вѣрованій. Сказки о Бормѣ, или Бурьмѣ, записаны въ Бѣлоруссіи и въ среднемъ Поволжьѣ; на окраинахъ этой области находятся и географическія имена Муромъ и Муровъ.

Въ ст. «Восточн. основы русск. был. эпоса» (Вѣст. Европы, 1896, апрѣль, 615—621) я сближалъ Илью съ Балъ-Дорчжи тибетскихъ легендъ; Илья, убивающій насильника Идолище, это Балъ-Дорчжи, убивающій насильника Ландарму, царя съ бычьими рогами. Исполняетъ свое предпріятіе Балъ-Дорчжи такимъ образомъ: онъ переодѣвается въ монашеское платье (собственно надѣваетъ мантію, въ какой монахи пляшутъ во время религіозныхъ танцевъ), подъ платьемъ (собственно въ широкомъ рукавѣ мантіи) прячетъ лукъ и стрѣлу, попадаетъ въ дворецъ Ландармы, пляшетъ передъ нимъ, выхватываетъ лукъ, пускаетъ въ царя стрѣлу и убиваетъ его. Затѣмъ онъ верхомъ на лошади убѣгаетъ и прячется въ пещерѣ; здѣсь онъ садится въ положеніе, которое придается буддійскимъ статуямъ боговъ, и сидитъ неподвижно; погоня гонится за нимъ, находитъ пещеру, но, заглянувъ въ нее, принимаетъ цареубійцу за каменную статую и прекращаетъ преслѣдованіе.

Идолище—насильникъ, какъ и Ландарма, хотя его нечестие очерчено и иначе; ему не приписывается презрѣнія къ религіознымъ святынямъ; онъ только ведетъ себя нахально въ домѣ князя Владиміра. Ближе по обрисовкѣ къ Ландармѣ Калинъ-царь, который собирается церкви Божіи на дымъ пустить. Илья является въ княжескія палаты, выхватываетъ изъ-подъ мышки шляпу земли греческой и ею наноситъ смертельный ударъ Идолищу. Загадочная шляпа, иногда колпакъ земли греческой, вѣроятно, стоятъ на мѣстѣ какого-нибудь оружія; оно у Ильи подъ мышкой, то-есть до времени спрятано, какъ у Балъ-Дорчжи. Можно понимать выраженіе и въ прямомъ смыслѣ, но въ пользу замѣны шляпы оружіемъ говоритъ сопоставленіе съ этимъ эпизодомъ одной сербской пѣсни о Маркѣ Кралевичѣ, ко-

горая описываетъ, какъ онъ, переодѣтый калугеромъ, т. е. монахомъ, является въ домъ воеводы Михна Костуранина, пляшетъ передъ нимъ «по-калугерски» (что, мнѣ кажется, только и можетъ быть, умѣстно при сопоставленіи съ Балъ-Дорчжи, пляшущимъ передъ Ландармой), выхватываетъ спрятанную подъ полой саблю и отрубаетъ воеводѣ голову (Халанскій, Южно-славянскія сказанія о кралевичѣ Маркѣ, Варшава, 1895, III, стр. 615).

Тѣ же штрихи замѣчаются въ версіи разсказа о смерти Аттилы. О смерти гуннскаго царя разсказывается двояко—или его убиваетъ женщина или мужчина. Такъ и въ восточныхъ разсказахъ о нечестивомъ царѣ—или женщина, мстящая за смерть своего мужа или просто возмущенная нечестіемъ царя (жена Шидургу, Оккинь-тэнгри) или мужчина (Балъ-Дорчжи). Въ версіи, которую можно сопоставить съ русской былиной, конецъ Аттилы разсказанъ такъ. Подъ стѣнами Аквилеи и Падуи Аттила находитъ себѣ соперника въ лицѣ падуанскаго царя, которому даются имена Aegidius *), Gilius, Giano. Соперники бьются въ поединкахъ; верхъ одерживаетъ Аттила, хотя не вслѣдствіе собственной физической силы, а при помощи своихъ воиновъ. Giano укрѣпился въ Римини. Аттила прокрадывается тайкомъ въ городъ, одѣтый въ костюмъ французскаго паломника и имѣя отравленный ножъ подъ гуней; онъ хочетъ высмотрѣть городъ и убить Giano, удерживается отъ венгерской рѣчи и говоритъ только по-французски; Giano онъ находитъ играющимъ въ шахматы съ Asmont'омъ; удачный ходъ, сдѣланный однимъ изъ игроковъ, вызвалъ у Аттилы фразу, которую по забывчивости онъ сказалъ по-венгерски; это выдало его; кромѣ того, Giano узналъ его по отрѣзанному *ухо*, которое Giano отрубилъ ему во время битвы подъ Падуей. Giano заставилъ Аттилу сознаться, съ какимъ намѣреніемъ онъ пришелъ, и отрубилъ ему голову (Веселовскій, Изъ исторіи повѣсти и романа, вып. II, Спб. 1888, стр. 327).

Въ другомъ варіантѣ дѣло происходитъ также въ Римини (подъ аркой della Madonna del Giglio); тутъ солдаты играютъ въ шахматы; Аттила провѣщился песьимъ голосомъ; это выда-

---

*) То же имя дается въ латинскомъ текстѣ французскому святому St. Gilles (см. выше стр. 625).

ло его и одинъ изъ игравшихъ убилъ Аттилу шахматной доской на высокомъ окнѣ палаццо, которое принадлежало Помпею di Giulio Cesare (Весел., l. c., 324).

Тутъ все тѣ же подробности: маскировка злого умысла, костюмъ пилигрима (вмѣсто костюма монаха), спрятанное въ платьѣ оружіе, но роль дѣйствующихъ лицъ перепутана; надо бы Аттилу поставить на мѣсто Giano, а этого послѣдняго изобразить одѣвающимся въ костюмъ паломника и проникающимъ въ городскія ворота съ спрятаннымъ ножомъ.

Аттилѣ итальянское преданіе давало собачьи уши, собачьи клыки, иногда даже собачью голову, иногда же вмѣсто собачьихъ ушей рога; эта иконографія сближаетъ его съ Ландармой, которому тангуты и монголы приписываютъ бычьи рога; онъ ихъ прячетъ подъ головнымъ уборомъ, а тѣхъ юношей или дѣвицъ, которые по очереди призываются во дворецъ брить его голову, онъ велитъ казнить; эта тема о царѣ Мидасѣ распространена въ Монголіи и отдѣльно отъ Ландармы; въ монгольскихъ преданіяхъ это царь съ ослиными ушами, Ельджигенъ-чикты-ханъ. Рога съ ослиными ушами чередуются и въ преданіи иссыкульскихъ киргизъ о Джани-бекъ-ханѣ, иссыкульскомъ Мидасѣ.

Ландарма это воплощеніе злого начала, это Ерликъ, котораго изображаютъ на иконахъ съ бычьей головой, царь ада, который насылаетъ смерть на людей. Ландарма тоже производитъ смерть на землѣ, но люди терпятъ, не подозрѣвая темнаго происхожденія узурпатора. Его выдали бы рога (или уши), но всѣ свидѣтели этого тератологическаго признака умираютъ, не сдѣлавъ обличенія. Одна дѣвица или одинъ юноша, наконецъ, случайно избѣгаетъ казни и оповѣщаетъ народъ объ адскихъ признакахъ царя. Рога или уши, придаваемые Аттилѣ, показываютъ, что ему давалась та же демоническая миссія, какъ и Ландармѣ. Flagellum Dei, бичъ Божій за грѣхи,—это прозвище, которое приличнѣе всего идетъ къ Ерлику, свирѣпому богу, который, однако, по толкованію ламъ, есть стражъ ученія Будды. Ландарма прячетъ свои рога; но, наконецъ, онъ узнанъ и убитъ. Аттила старается быть не узнаннымъ, но нечаянно провѣщался «песьимъ голосомъ», т. е. разоблачилъ свое адское происхожденіе.

По поводу шахматовъ припоминается обрядъ, совершаемый жегодно въ городѣ Лассѣ: ламы, изъ которыхъ одинъ одѣтъ далай-ламой, т. е. высшимъ представителемъ истиннаго ученія, и сиитъ на каѳедрѣ, другой, вѣроятно, замаскированъ противниомъ этого ученія, состязаются въ игрѣ въ кости, которая сегда чудесно кончается побѣдой далай-ламы (см. выше, стр. 55). Вѣроятно, обрядъ изображаетъ ту самую побѣду свѣта адъ тьмой, которая эпически представлена въ легендѣ о торкествѣ Балъ-Дорчжи надъ Ландармой.

Балъ-Дорчжи, совершивъ казнь надъ Ландармой, забѣгаетъ ъ пещеру, садится тамъ и принимаетъ неподвижное положеніе. Іаломники указываютъ и теперь и пещеру и статую, въ котоую обратился Балъ-Дорчжи *); слѣдовательно, Балъ-Дорчжи заѣжалъ въ пещеру и окаменѣлъ. Объ Ильѣ Муромцѣ былина азсказываетъ, или что онъ забѣжалъ въ горы и окаменѣлъ, ли что онъ забѣжалъ въ пещеру, гдѣ и показываютъ его моци. Въ тангутской легендѣ это слито: Балъ-Дорчжи обратился ь «раншюнъ», въ самозданную статую, не изсѣченную рукой еловѣческой; «раншюнъ» убійцы Ландармы это окаменѣвшее обственное его тѣло, такъ сказать, «каменныя мощи». Русская ылина тѣмъ, однако, не соотвѣтствуетъ тангутской легендѣ, что біеніе насильника Идолища и окаменѣніе убійцы разсказаны ь разныхъ былинахъ и окаменѣніе не поставлено въ причинную связь съ убійствомъ царя. Сходно также и въ пѣснѣ о аркѣ Кралевичѣ; тѣло его по его собственному завѣщанію пенесено въ монастырь Хиландарь на Св. Горѣ и похоронено на мой серединѣ Хиландарской церкви (Халанскій, l. c., 723) **). аланскій дѣлаетъ примѣчаніе: Съ погребеніемъ Марка Краленча въ Хиландарскомъ монастырѣ, конечно, сходно окаменѣніе льи Муромца въ Кіевской соборной церкви (Ор. Миллеръ, Илья уромецъ, 798).

*) См. въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 249 и 308.

**) Умирая, Марко разломалъ свою саблю на 4 части, копье на 7 чаей, а перначъ (топузъ) бросилъ въ море или въ Дунай; по народно- повѣрію Марко не умеръ, а спитъ въ пещерѣ; сабля его воткнута . камень, конь его понемногу ѣстъ мохъ. Когда конь кончитъ кормъ, гда сабля, теперь понемногу выступающая изъ камня, выйдетъ совершенно, тогда и Марко проснется и снова появится на бѣломъ свѣтѣ Халанскій, 726).

Дорчжи, второй членъ парнаго Балъ-Дорчжи, означаетъ одно храмовое орудіе, которымъ ламы отгоняютъ нечистыя силы во время богослуженія. Тибетскому *дорчжи* въ монгольскомъ соотвѣтствуетъ *очиръ* съ санскритскаго *ваджра*, что также означаетъ громовую стрѣлу. Тангутскіе заклинатели бросаютъ

Металлическое пурьву изъ коллекціи барона Штернбурга въ Пекинѣ.

Верхняя половина того же самого пурьву съ боку.

Другое металлическое пурьву изъ той же коллекціи.

очиры въ грозового дракона, чтобы заставить его измѣнить направленіе и удалиться изъ страны со своими тучами. Орудіе это состоитъ изъ стержня, на обоихъ концахъ котораго изображены вѣнчики цвѣтка лотоса. Болѣе подходитъ къ значенію громовой стрѣлы другое орудіе, похожее на очиръ, которое называется *пурьву* или *пурьбу* (purbu); это тоже стержень, но на одномъ

концѣ его изображена голова бога Тамдина съ вѣнцомъ изъ 5 человѣческихъ череповъ, на другомъ трехгранный наконечникъ стрѣлы *). Орудіе это употребляется при чтеніи заклинаній; человѣкъ, который держитъ въ рукахъ пурьву, при чтеніи заклинаній получаетъ такое нервное возбужденіе, что руки его начинаютъ дрожать, а потомъ дрожь распространяется и на все его тѣло. Посредствомъ сеансовъ съ пурьву получаются разныя откровенія, наставленія для излѣченія болѣзни, указанія, гдѣ искать потерянное или украденное **) и проч. Происхожденіе пурьву, повидимому, шаманское. Богъ Тамдинъ въ ламайствѣ почитается покровителемъ шамановъ или заклинателей. Орудіе могло выработаться изъ шаманскихъ жезловъ или костылей, которые и теперь еще въ употребленіи у бурятскихъ шамановъ. Эти деревянные костыли замѣняютъ бубенъ у тѣхъ бурятскихъ шамановъ, которые его не имѣютъ; каждый шаманъ имѣетъ два такихъ жезла. Кудинскіе буряты называютъ ихъ *хэсэ*, т.-е. имеемъ, которымъ другіе буряты называютъ бубенъ; балаганскіе буряты зовутъ ихъ *морни-хорьбо* или *моринъ-харьбо*, «конскія

*) Въ коллекціи кн. Э. Э. Ухтомскаго въ С.-Петербургѣ есть сложное металлическое пурьву. Два очира, положенные крестъ не крестъ, образуютъ горизонтальный крестъ; на пересѣченіи очировъ утверждена голова бога (Тамдина?) въ діадемѣ изъ пяти человѣческихъ череповъ; на ней другая въ такой же точно діадэмѣ; на этой человѣческій черепъ; на темени черепа полу-очиръ (вѣнчикъ лотоса). Къ одному изъ очировъ креста подвѣшена цѣпь, къ которой прикрѣплено пять металлическихъ фигуръ: пурьву, хонхо (колокольчикъ), дже-гукъ (сѣкира), очиръ; пятая фигура въ родѣ бутона или плода. Стержень, который находится подъ крестомъ изъ очировъ, вставляется въ гнѣздо въ боваловидномъ постаментѣ; съуженіе въ серединѣ постамента приспособлено для держанія орудія въ рукѣ.

**) Во время моего дѣтства, проведеннаго на югѣ Тобольской губ., помню, дѣти, желая открыть виноватаго, вызвавъ у него признаніе, становились въ кругъ; кто-нибудь становился въ серединѣ съ лучинкой между ладонями рукъ; держа ее вертикально и шоркая ладонь о ладонь, онъ заставлялъ ее вращаться, при чемъ приговаривалъ; „клюшка, клюшка! кто масло съѣлъ?“ У лучинки верхній конецъ долженъ быть загнутъ горизонтально (потому она и „клюшка“; клюкой въ Сибири зовутъ кочергу). Дѣти увѣряли, что на кого укажетъ загнутый конецъ клюшки, когда прекратятъ вращеніе, тотъ и виноватъ, а если онъ и не признается, его легко узнать; онъ непремѣнно откуситъ себѣ кончикъ языка. Поэтому въ заключеніе гаданія у всѣхъ осматривали языки.

трости», или, по другому переводу, «лошади харьбо». (Хангаловъ, «Перв. бурятск. шаманъ Моргонъ-хара» въ Извѣст. Вѣст. спб. Отд Геогр. Общ., т. XI, №№ 1—2, Ирк., 1880, стр. 88); у аларскихъ бурятъ мною записано *харьбо* или *харьбы* (Очерки с.-з. Монг., IV, 54 и 688); агинскіе буряты пишутъ *сорьби*, произносятъ *хорьби* *); о. Нила (Буддизмъ, 354) *сорьби* или *шалдей*. Кромѣ бурятъ такіе шаманскіе костыли указываются у черневыхъ татаръ въ Кузнецкомъ округѣ Томск. губ. и у инородцевъ Туруханскаго края. О. Нилъ говоритъ, что эти костыли толкуются, какъ кони, на которыхъ ѣздитъ шаманъ; такое же толкованіе даютъ костылямъ и шаманы черневыхъ татаръ. Жезлы дѣлаются иногда желѣзные, иногда деревянные; величина ихъ болѣе аршина; пурьву бываютъ длиной отъ четверти аршина до полуаршина. Харьбо имѣютъ на верхнемъ концѣ изображеніе конской головы. Одна или три конскихъ головы изображаются и въ пламенеподобномъ нимбѣ бога Тамдина, голова котораго (иногда трехлицая) находится на верхнемъ концѣ пурьву.

Металлическое пурьву изъ коллекціи И. И. Гомбоева въ Пекинѣ.

Другое металлическое пурьву изъ коллекціи г. Гомбоева.

Постаментъ для него.

Изображенію конской головы ламы даютъ теперь толкованіе, конечно, искусственное и не проливающее свѣтъ на дѣйствительную исторію ору-

*) У осѣдлыхъ монголовъ на Желтой рѣкѣ въ провинціи Ганьсу *хурьби* значитъ „пращъ“.

дія. Прежде богъ Тамдинъ былъ злой и губительный для людей. Богъ Махагала (грозная, «докшитская» форма бога Арья-Бало), чтобы сдѣлать Тамдина благопріятнымъ людямъ, принялъ видъ лошади и вошелъ внутрь Тамдина; съ этой поры Тамдинъ сталъ воплощеніемъ бога Махагала (т.-е. Арья-Бало); голова коневиднаго Махагала вышла изъ темени Тамдина *). Трехгранное остріе орудія также имѣетъ свое истолкованіе: съ цѣлью поражать враговъ человѣчества, этотъ ламайскій «триглавъ» обратилъ нижнюю часть своего тѣла въ копье и имъ прокалываетъ свои жертвы **). Встрѣчаются бронзовыя статуэтки бога, у котораго трехгранное копье, замѣнившее нижнюю половину тѣла, своимъ остріемъ вонзилось въ тѣло человѣка, распростертаго на землѣ.

Фибула изъ раскопокъ въ южной Россіи.

Изъ легендъ о богѣ Тамдинѣ мнѣ извѣстенъ только одинъ отрывокъ. По порученію одного святого, богъ подъ видомъ слуги сопровождаетъ одного купца; дорогой купецъ убѣждается въ вѣщемъ характерѣ слуги и проситъ его проявиться въ настоящемъ божескомъ видѣ; слуга показывается въ видѣ бога Тамдина; видъ этотъ устрашаетъ купца (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 241). Это варіантъ легенды о томъ, какъ появилась въ южной Монголіи святыня, отпечатокъ бога Махагала на шелковомъ лоскутѣ. Тутъ также слуга, данный святымъ человѣкомъ (далай-ламой) въ провожатые возвращавшемуся на родину ламѣ монголу Балдану, также лама замѣчаетъ вѣщую натуру у слуги и проситъ его проявиться, и богъ также является въ страшномъ образѣ; этотъ образъ отпечатался на лоскутѣ, составляющемъ теперь мѣстную святыню. Въ легендѣ о Тамдинѣ такого конца нѣтъ, но это можетъ быть слѣдуетъ объяснить неполнотой записи. Она, вѣроятно, также имѣла видъ разсказа о доставленіи въ страну изображенія бога Тамдина или

*) Богъ Тамдинъ (Дамдинъ) по-китайски Ма-мянь, „Лошадиное лицо"; въ китайскомъ словарѣ о. Палладія сказано, что этотъ богъ (инд. Хаягрива) есть превращеніе бодисатвы Гуань-инь (Словарь, стр. 381).

**) См. рисунокъ на ятр. 540.

разсказа о приносѣ пурьву, которое всегда бываетъ снабжено изображеніемъ этого бога. Лама, которому явился Махагала, назывался Балданъ; такъ произносится у калмыковъ первый членъ парнаго Балынъ-сенге, хитраго обманщика монгольскихъ сказокъ; выше уже было указано на отношенія этого имени къ Балъ-Дорчжи; я думаю, что Балынъ-сенге (по-калмыцки Балданъ-сенге) и Балъ-Дорчжи одинъ и тотъ же персонажъ, и если подъ ламою Балданомъ скрывается онъ же, то на ламайской почвѣ, какъ и на русской относительно Ильи Муромца, одному и тому же лицу приписывались и убіеніе нечестиваго насильника, и приносъ въ край какого-то ужаснаго существа.

Имена въ сказаніяхъ иногда переносятся съ предмета, приносимаго героемъ сказанія, на самого приносителя. Такъ, напримѣръ, Абатай приноситъ Эрдени-цзу (чаще говорится «живого бога»), а въ урянхайской сказкѣ «живого бога» приноситъ Эртене-мергенъ *). Могла быть подобная перестановка имени и въ тибетской легендѣ,—имя пурьву могло войти въ составъ имени героя легенды, подобно тому, какъ дорчжи входитъ въ составъ имени Балъ-дорчжи; впрочемъ, легендъ съ такимъ именемъ я не могу указать. И наоборотъ, можно допустить, что имя Борма русской сказки было нарицательнымъ и означало тотъ предметъ, который онъ приносилъ изъ пустыннаго Вавилона.

Въ древней Руси было почитаніе бога Перуна, но имя это пріуроченнымъ является только въ Кіевѣ и Новгородѣ; и тутъ, и тамъ были изображенія этого бога; не былъ ли онъ извѣстенъ въ центральной полосѣ Россіи подъ другимъ именемъ, болѣе близкимъ къ формѣ Борма или Бурьма? Въ Кіевѣ имя Перунъ, повидимому, иногда произносилось близко къ формѣ Борма. Мѣ-

---

*) Въ индѣйскомъ сказаніи Mâtariçvan возвратилъ похищеннаго съ земли и заключеннаго въ пещеру Agni и вручилъ древнѣйшему роду жрецовъ Bhrgu; иногда самъ Agni называется Mâtariçvan'омъ. Въ другихъ мѣстахъ индѣйскихъ сказаній говорится, что сами Bhrgu выслѣдили Agni, нашли его въ пещерѣ и принесли людямъ (Kuhn, Herabkunft d. Feuers, S. 5); Кунъ думаетъ, что именемъ Bhrgu назывался самъ огонь. Объ Angiras, другомъ родѣ древнихъ жрецовъ, говорили, что они нашли скрывающагося въ пещерѣ Agni; и самъ Agni часто назывался Angiras (ibid., S. 7).

сто, гдѣ стоялъ идолъ Перунъ, впослѣдствіи называлось Беремище; такое окончаніе не въ томъ родѣ, какъ въ словѣ огнище, мѣсто, гдѣ былъ разложенъ огонь; Беремище скорѣе въ родѣ именъ Пилигримище, Аполлонище; Беремищемъ назывался самъ богъ, на что указываютъ новгородскою лѣтописью сохраненныя слова Пидблянина, шестомъ оттолкнувшаго истуканъ Перуна отъ берега: «Перунище! до сыти еси ѣлъ и пилъ, а нынѣ прочь плови»...

Лѣтописное извѣстіе о новгородскомъ Перунѣ указываетъ на память о какой-то палицѣ бога; плывя по Волхову, богъ «верже палицу свою на мостъ, ею же безумніи убивающеся, утѣху творятъ бѣсомъ» (П. С. Р. Л. IV, 207). Тутъ, очевидно, намекъ на какіе-то языческіе обряды, совершаемые при посредствѣ Перуновой палицы, и на какіе-то мучительныя ощущенія, которыя вызывала въ людяхъ эта палица.

Одинъ изъ эпизодовъ объ Ильѣ разсказываетъ, какъ онъ былъ въ немилости у князя, но во время нашествія татаръ князю пришлось помириться съ нимъ и Илья выручилъ. Эпизодъ этотъ уже г. Стасовымъ сопоставленъ съ преданіемъ южносибирскихъ тюрковъ о Шуно. Судьба обоихъ и Шуно, и Ильи похожа также на Акиря, который попадаетъ невинно въ тюрьму; египетскій царь задаетъ загадки, которыя можетъ отгадать только Акирь (кара-калмакъ задаетъ загадки, которыя можетъ отгадать только Шуно); Акирь выпущенъ изъ тюрьмы и выручаетъ своего царя. На это сходство Ильи съ Акиремъ указано г. Халанскимъ (Юго-слав. ск. о крал. Маркѣ, III, 511). Я къ этому списку именъ прибавлю еще одно имя. У киргизъ мѣсто Акиря занималъ, кажется, Джиренше; одна изъ загадокъ египетскаго царя пріурочена къ этому киргизскому мудрецу. Сказки о Джиренше распространены не только у киргизъ, но и съ именемъ Ерень, вмѣсто Джиренше, также у алтайцевъ.

Имя Ерень, какъ собственное, и какъ нарицательное распространено и у алтайцевъ и у урянхайцевъ (сойотовъ), живущихъ въ вершинахъ Енисея. По преданію алтайцевъ, Ерень былъ могущественный шаманъ съ бубномъ и маньякомъ (шаманскимъ плащомъ) (Очерки с.-з. Монг., IV, 95). По показанію одного шамана на р. Чуѣ онъ призывалъ въ своихъ священныхъ пѣсняхъ трехъ духовъ, изъ которыхъ одинъ былъ Ерень

(ibid., 62). Урянхайцы въ вершинахъ Енисея приносятъ бѣлых лошадей въ честь Ереня (ibid., 80); они говорятъ, что Ерен прежде былъ *куртъ*, «червь», что на его голову упала молнія и онъ сталъ шаманомъ (ibid., 95). Кажется, это имя въ качествѣ нарицательнаго прилагается и къ современнымъ шаманамъ; по одному показанію *еренемъ* называется шаманъ, который имѣетъ маньякъ; да и самый маньякъ урянхайскіе шаманы называютъ *еренемъ* (тамъ же). Подобно тому, какъ у алтайцевъ именемъ «маньякъ» называются сокращенные плащи, напримѣръ, одни только оплечья съ воротникомъ, такъ вѣроятно и у урянхайцевъ подобныя оплечья, все-таки увѣшанныя, какъ настоящій маньякъ, жгутами—змѣями, называются «еренями». По всей вѣроятности *ерень* въ древности означало у урянхайцевъ миѳическаго змѣя въ родѣ монгольскаго «абыргана».

Въ ст. «Акирь повѣсти и Акирь легенды» (Этн. Обозр., кн. XXV, стр. 115 и 116) я высказалъ догадку о тожествѣ киргизско-алтайскаго Джиренше-Ереня съ монгольскимъ богатыремъ Иринъ-Сайномъ. Пѣсни и сказки объ Иринъ-Сайнѣ *) разсказываются по всему сѣверу Монголіи. Самая большая сказка объ Иринъ-Сейнѣ записана у дюрбютовъ. Въ ней можно выдѣлить четыре эпизода: 1) выборъ и ловля коня; 2) наѣздъ враждебнаго богатыря и угонъ табуновъ; 3) поѣздка къ мангысамъ для возвращенія уведенныхъ въ плѣнъ родителей, и 4) поѣздка въ царство царя Тотурхая за невѣстой. Сказка имѣетъ отношенія къ русскимъ сказкамъ и былинамъ объ Ильѣ Муромцѣ; русскому богатырю будетъ соотвѣтствовать самъ Иринъ-Сайнъ.

Мангысами или монгусами въ монгольскихъ сказкахъ называются многоголовыя ненасытныя чудовища, пожирающія людей. Въ якутскомъ слово *могусъ*, образованное изъ *монгусъ* чрезъ

*) Та же форма, повидимому, въ якутскомъ парномъ имени одного сказочнаго богатыря: Эрендахъ-Бурендахъ. Губной инициалъ приставляется къ подобнымъ формамъ и у монголовъ, какъ показываютъ образцы: Эріенъ-мэріенъ, Эріелакчи-мэріелакчи (см. Этногр. Обозр., кн. XVII, стр. 165). Инициалъ *м* изъ монгольскаго въ тюркскій переходитъ въ видѣ *б*, какъ показываютъ, наприм., географическія имена сѣверной Монголіи: Буренъ-голъ, Беконь-берень или Беконь-брень, въ которыхъ буренъ, берень, брень, конечно, не что иное, какъ монгольское *мурень*, „рѣка". Окончаніе *дахъ* вѣроятно притяжательная частица; съ отбросомъ ея получится парное Эренъ-Бурэнъ.

опущеніе носового *н*, означаетъ просто обжору. Въ киргизскихъ сказкахъ часто описывается обжорливое чудовище, которое еще въ люлькѣ поѣдаетъ весь скотъ своихъ родителей и т. п.; оно называется *джал-маусъ;* второй членъ, конечно, монгольское мангусъ съ опущеннымъ носовымъ звукомъ (у таранчей та же фигура называется *джал-монгусъ*, т.-е. носовой звукъ еще сохранился). Въ виду такого значенія слова мангысъ поѣздку Иринъ-Сайна къ мангысамъ можно приравнять къ поѣздкѣ Ильи Муромца къ царю Прожору или къ царю Обжорѣ, о которой разсказывается въ бѣлорусскихъ сказкахъ у Романова (№ 44 въ вып. III, стр. 259—262) и Добровольскаго (Смоленскій сборникъ, стр. 401); подобно тому, какъ Илья убиваетъ царя Прожора, Иринъ-Сайнъ убиваетъ мангыса; поѣздка Иринъ-Сайна мотивирована желаніемъ освободить изъ плѣна родителей; Илья Муромецъ подобной задачи не имѣетъ, но едва ли его поѣздка имѣла единственную цѣль убить враждебнаго царя; по всей вѣроятности и онъ имѣлъ еще какую-нибудь другую цѣль. И дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ варіантахъ Илья освобождаетъ царевну, обреченную змѣю. Этотъ эпизодъ о поѣздкѣ къ мангысу съ присоединеніемъ разсказа о выборѣ коня и составилъ русскую сказку объ Ильѣ Муромцѣ; противъ русской сказки въ дюрбютской недостаетъ сидѣнья сиднемъ, пива или вина, дающаго силу, и корчеванья лѣса.

На пути къ Тотурхаю Иринъ-Сайнъ встрѣчаетъ Арслана, своего брата, сторожащаго границу Тотурхаева царства, и, не зная, что это его братъ, вступаетъ съ нимъ въ поединокъ. Это мѣсто дюрбютской сказки можно сопоставить съ былиной о боѣ Ильи Муромца съ сыномъ, Борисомъ королевичемъ *).

Наѣздъ враждебнаго богатыря я сравнивалъ въ другомъ мѣстѣ съ наѣздомъ трехъ царей въ Гэсэріадѣ. И тамъ (въ дюрбютской сказкѣ), и тутъ (въ повѣсти о Гэсэрѣ) угонъ лошадей, и

*) Этотъ эпизодъ обыкновенно сближается съ сказкой объ Ерусланѣ Лазаревичѣ, но сказка, кажется, не вліяла на былину; сказка пришла въ Русь, повидимому, позднѣе, когда былина объ Ильѣ уже была. Въ былинѣ нѣтъ именъ, которыя бы напоминали сказку; исключеніе составятъ только имя Борисъ (сынъ Ильи) и прозвище Ильи „крестьянскимъ сыномъ", если признать эти формы за навѣянныя первой половиной имени Ерусланъ.

тамъ и тутъ одна лошадь избѣгаетъ угона; въ обѣихъ сказкахъ есть разсказъ о молодомъ богатырѣ смертельно раненомъ, ѣздящемъ по полю съ пикою въ тѣлѣ, умирающемъ отъ утомленія и жажды, и обращающемся съ жалобами къ звѣрямъ.

Изъ русскихъ былинъ подобный эпизодъ содержитъ былина о наѣздѣ Калина-царя; молодой богатырь, изнывающій въ бою, называется въ ней Ермакомъ. Русская былина не ограничивается матеріаломъ дюрбютской сказки; въ ней есть дополненія, какъ будто взятыя изъ Гэсэріады, изъ описанія наѣзда трехъ царей; такъ, наприм., Илья Муромецъ, наѣзжающій въ поле послѣ освобожденія изъ заточенія—какъ будто подражаніе Каламэмбыру, который вступаетъ въ бой съ непріятелемъ, освободившись изъ заточенія въ желѣзномъ домѣ. Репертуаръ объ Ильѣ какъ будто основанъ на сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ, но только другой редакціи, въ которой эпизоды, общіе съ Гэсэріадой, были разсказаны съ тою же полнотой, какъ въ Гэсэріадѣ.

Заточенія въ тюрьму въ Иринъ-Сайнѣ нѣтъ, но оно есть въ сказкѣ объ Еренѣ или Джиренше-шешенѣ. Правда, исторія Ереня или Джиренше другая, но одинъ киргизскій разсказъ, какъ сказано выше, сближается съ Акиремъ, исторію котораго г. Халанскій кладетъ въ основу былины о заточенномъ Ильѣ. Можетъ быть разсказъ объ Еренѣ, заточенномъ и выпущенномъ, когда царь очутился въ затруднительномъ положеніи, стоялъ въ дюрбютскомъ сводѣ эпизодовъ объ Иринъ-Сайнѣ и потому попалъ въ былину объ Ильѣ.

Образа, вполнѣ подобнаго нашему Соловью разбойнику, нѣтъ ни въ сказкѣ объ Иринъ-Сайнѣ, ни въ повѣсти о Гэсэрѣ, но сходная тема найдется, если въ Соловьѣ признать пограничнаго сторожа какого-то царства, въ родѣ Сокола, сторожа царства царя Прожора въ бѣлорусской сказкѣ объ Ильѣ у Романова. Соловью, какъ пограничному сторожу, убивающему враговъ на дальнемъ разстояніи, будетъ отвѣчать старуха колдунья преданія о Шуно и о Тасъ-хара, которая убивала людей на разстояніи 99 ночей ходу. Персонажъ, подобный этой колдуньѣ, есть и въ Гэсэріадѣ: это колдунья, которая воскрешаетъ убитыхъ, окропляя ихъ водой; можетъ быть въ варіантахъ она имѣла очертаніе, болѣе приближающееся къ преданіямъ о Шуно и

Тасъ-хара (которые могутъ быть признаны за отголоски Гэсэріады), можетъ быть даже ближе къ нашему Соловью. Колдунья эта является въ разсказѣ о наѣздѣ трехъ царей, т.-е. въ эпизодѣ, который изъ Гэсэріады вошелъ въ составъ сказки объ Иринъ-Сайнѣ, т.-е. въ комплексъ эпизодовъ, параллельный комплексу сюжетовъ объ Ильѣ Муромцѣ. Колдунью иногда убиваютъ, попадая стрѣлою въ ея глаза, подобно тому, какъ и Илья поражаетъ Соловья стрѣлою въ глазъ *).

Приведенные случаи показываютъ, что образъ пограничнаго сторожа, сторожевого казака, существуетъ и въ восточномъ фольклорѣ и что онъ появляется въ сюжетахъ, представляющихъ параллели къ сказкамъ и былинамъ объ Ильѣ Муромцѣ. Отсюда слѣдуетъ, что догадки о какомъ-то Ильѣ, уроженцѣ изъ города Мурома, отличавшемся на сторожевой казацкой службѣ и заслужившемъ пѣсенную память, совершенно излишни. Пограничный сторожъ, являющійся въ ордынскомъ сказаніи обставленнымъ сходными темами и подробностями, свидѣтельствуетъ, что это не позднѣйшее созданіе русскаго творчества, а образъ древній и международный.

Борма самарской сказки приноситъ изъ пустыннаго города 1) *скипетръ*, 2) державу, 3) *корону* и 4) книжку; Иванъ Трунщиковъ, замѣстившій Борму въ вологодскомъ варіантѣ,—*корону;* Ярыжка въ могилевскомъ веріантѣ – *корону;* Дикій Бурьма въ варіантѣ изъ Климовецкаго уѣзда 1) *костыль*, 2) панахвиду (?)' 3) *корону;* въ варіантѣ Барсова 1) *скипетръ*, 2) царскіе *жезлы*, 3) *корону*, 4) *порфиру* и кромѣ того еще коверъ-самолетъ. Число предметовъ колеблется; вологодскій и могилевскій варіанты, упоминающіе только одну корону, можно счесть за неполные; въ варіантѣ Климовецкаго уѣзда три предмета и это можетъ быть то число, которое стояло въ неиспорченной редакціи; въ самарскомъ четыре, но въ числѣ предметовъ стоятъ держава и книжка, которыя только въ одномъ этомъ варіантѣ находятся; безъ нихъ же только два предмета: скипетръ и ко-

*) Въ бурятской Гэсэріадѣ описывается противникъ Гэсэра—Долманъ; это чудовище, лежащее на днѣ моря и длиннымъ языкомъ слизывающее скотъ и людей, которые бродятъ по берегамъ моря; на серединѣ его спины есть глазъ, единственное уязвимое на немъ мѣсто Въ этотъ глазъ и поражаетъ его Гэсэръ.

рона. Въ варіантѣ Барсова пять предметовъ, но коверъ-самолетъ былъ полученъ неожиданно и собственно не былъ цѣлью поѣздки; кромѣ того царскіе жезлы какъ будто повтореніе скипетра, а потому число предметовъ и въ этомъ варіантѣ сводится къ тремъ. Изъ перечисляемыхъ предметовъ положеніе нѣкоторыхъ въ сказкѣ шатко; они въ варіантахъ замѣщаются другими предметами; прочнѣе всего удерживается корона: она находится во всѣхъ пяти варіантахъ; затѣмъ скипетръ въ двухъ— въ самарскомъ и въ варіантѣ Барсова (у послѣдняго кромѣ того еще жезлы); въ варіантѣ изъ Климовецкаго уѣзда костыль может быть замѣна скипетра или жезла *). Остальные предметы— держава, книжка, панахвида (?) и порфира, встрѣчаются только по разу; если выбирать изъ нихъ для выполненія тройственнаго числа, то, кажется, предпочтеніе слѣдуетъ отдать порфирѣ, потому что тогда получится составъ (скипетръ, корона и порфира), наиболѣе подходящій къ полному царскому наряду.

Такъ какъ въ другихъ сказкахъ, именно въ сказкахъ о трех подаркахъ, также въ числѣ подарковъ являются костыль и шапка, то напрашивается вопросъ, не смѣнило ли царское облаченіе в русской сказкѣ какое-то другое облаченіе? не подразумѣвались первоначально подъ принесенными откуда-то издалека предметами части шаманскаго облаченія и шаманскіе атрибуты, т. е. шаманская шапка или шаманскій металлическій вѣнецъ (вмѣсто короны), шаманскій жезлъ харьбо (вмѣсто скипетра) и наконецъ шаманскій плащъ (вмѣсто порфиры) **)? Можетъ быть эти сказки

*) Костыль или палка и въ другихъ сказкахъ часто является однимъ изъ трехъ предметовъ. Въ болгарской легендѣ три проповѣдника получаютъ отъ пророка *костыль, чалму* (взамѣнъ короны?) и чернильницу (см. выше стр. 530). Въ Шиддикöрѣ будущій отецъ Гэсэра получаетъ три подарка: 1) *палку*, 2) эріэнъ-мэріэлакчи (Гомбоевъ переводитъ кошку) и 3) суку. Въ малорусской сказкѣ у Гринченка (Земскій сборн. Черниг. губ., 1896 г., № 6, іюнь, стр. 253) три подарка: 1) *костыль*, 2) кошыкъ и 3) *шапка*-невидимка.

**) Шаманскій плащъ (по-алтайски *маньякъ*, по-сойотски *ерсмь*, по-монгольски *ороой*) бываетъ увѣшанъ пришитыми къ нему изображеніями змѣй и другихъ формъ; среди этихъ украшеній слѣдуетъ особенно отмѣтить тѣ, которыя находятся подъ воротникомъ сзади; тутъ часто встрѣчаются пришитые металлическіе кружки, такъ называемые по-монгольски *толи;* на самомъ воротникѣ иногда нашиваются изъ ма-

не что иное, какъ описаніе того, какъ шаманъ пріобрѣлъ знаки своего званія. Трость или палка въ сказкахъ иногда носитъ на себѣ человѣка, какъ нашъ коверъ-самолетъ; это совпадетъ съ представленіями о шаманскихъ жезлахъ, харьбо или сорьби, которые почитаются за лошадей, употребляемыхъ для поѣздокъ въ міръ духовъ. Едва ли значеніе этихъ шаманскихъ вещей не было родственно съ значеніемъ царскихъ инсигній; подобныя отношенія могли облегчить преобразованіе сказки о Бормѣ въ настоящій ея видъ. Обрядъ ставленія въ шаманы сходенъ съ обрядомъ возведенія въ ханы: шамана поднимаютъ на войлокѣ течно такъ же, какъ это дѣлаютъ съ ханами.

И. Н. Ждановъ выяснилъ отношенія русскаго сказанія о приносѣ знаковъ царскаго достоинства изъ Цареграда въ Москву. Греческіе цари получали свой царскій вѣнецъ изъ пустыннаго Вавилона, Москва получила Мономахову шапку и св. бармы изъ Цареграда. Бармами называли оплечье или ожерелье, которое надѣвалось во время царскаго вѣнчанія. Онѣ были шитыя изъ глазета или металлическія, золотыя или серебряныя. Въ Оружейной палатѣ въ Москвѣ до находки золотыхъ бармъ въ Рязани хранились только шитыя (матерчатыя) бармы и однѣ бармы металлическія, сдѣланныя въ 1665 г. въ Цареградѣ по заказу московскаго правительства, слѣдовательно бармы позднѣйшей работы. Впослѣдствіи въ 1822 г. были найдены золотыя бармы

теріи сшитыя куклы, изображающія семь небесныхъ дѣвъ. Если современный «цамъ« (религіозные танцы) вышелъ изъ пляски шамановъ и если облаченіе пляшущихъ буддійскихъ монаховъ есть наслѣдіе шаманскаго обряда, то древнее облаченіе шамановъ, отъ которыхъ цамъ унаслѣдованъ, отличался отъ костюма нынѣшнихъ шамановъ. Облаченіе танцующихъ въ цамѣ состоитъ изъ шелковой мантіи, *руй-чжанъ*, съ широкими рукавами, пелерины, *дотъекъ* по-тибетски, *талабчи* (крылья) по-монгольски, лежащей на плечахъ и четокъ, *тукъ чжинъ*; нити, съ нанизанными на нихъ четками, образуютъ крупныя петли; тамъ гдѣ нити перекрещиваются, укрѣплены изображенія или колокольчика или *хорло*, „колеса вѣры"; верхняя петля надѣвается на шею, какъ ожерелье; остальныя нити ложатся на мантію какъ спереди, такъ и сзади и висятъ ниже пояса. При нѣкоторыхъ богослуженіяхъ вмѣсто колокольчиковъ и хорло въ соединительныхъ узлахъ вставляются изображенія пурьву и *дже-чукъ*, сѣкиры. Такія четки, наброшенныя поверхъ мантіи, можно видѣть на фигурѣ бога Арья-Бало, изображеннаго на стр. 419.

въ Старой Рязани, онѣ описаны Оленинымъ (Рязанскія русскія древности, Спб., 1831 г.); позже гр. Уваровымъ были описаны другія бармы, найденныя имъ въ землѣ у дер. Исады, около Суздаля (Гр. А. Уваровъ, «Суздальское оплечье», въ Древностяхъ, изд. Московск. Археол. Общ., М., 1885, т. V, в, 1, стр. 1). Металлическія бармы состоятъ изъ нѣсколькихъ запоновъ или медальоновъ, соединенныхъ цѣпью (рязанскія—изъ семи, суздальскія изъ шести). Нѣкоторые запоны были украшены изображеніями святыхъ, большая же часть запоновъ имѣли на себѣ изображеніе только креста. Откуда взялось имя «бармы» и что оно первоначально значило, неизвѣстно (Кондаковъ, Русскіе клады, Спб., 1896, т. I, стр. 159) *). Въ областныхъ словаряхъ находятся только указанія на употребленіе этого слова въ Смоленской губ., гдѣ оно подъ формой *барма* значитъ риза священника, и въ Рязанской *барама*—оплечье архіерейской ризы (въ Кіевск. а Черниг. губ. *брамы*—деревянныя ворота).

Появленіе имени Бормы въ сказкѣ можетъ быть объяснено двояко: или это отголосокъ термина «бармы»; народная сказка о приносѣ трехъ диковинокъ подъ вліяніемъ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ и сказаніи о доставленіи въ Москву из Цареграда знаковъ царскаго достоинства обратилась въ разсказ о приносѣ короны, скипетра и св. бармъ, при чемъ имя «бармы» перенесено на посла, который эти знаки доставилъ; дѣло сводится къ тому, что невѣжественные сказочники не знали, что такое бармы, и приткнули это слово въ сказкѣ не на мѣстѣ; значитъ въ сказкѣ на мѣстѣ Бормы стояло какое-то другое имя и замѣна совершилась въ позднѣйшее время подъ вліяніемъ письменности. Или надо представить дѣло иначе. Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ никакого вліянія на сказку не имѣла, кромѣ того, что нѣкоторые грамотные разсказчики иногда припоминали изъ повѣсти имя города Вавилона или царя Навуходоносора, но это были личныя дополненія, которыя за сказкой не укрѣплялись. Все же существенное въ сказкѣ, весь остовъ ея принадлежитъ древности; и опустошенный городъ, и обложной змѣй, окружавшій его, и посолъ, поднимающійся по лѣстницѣ,—все это существовало въ сказкѣ независимо отъ славян-

*) Византійскіе греки называли подобныя оплечья *маньяками*.

ской повѣсти. И если на мѣстѣ царскихъ инсигній стояло что-нибудь другое, то все-таки тутъ могли быть не простыя диковинки, а части какого-то служебнаго костюма. Отъ той же редакціи, отъ которой вышла сказка, получила начало и славянская повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ; сказка и повѣсть жили потомъ рядомъ, параллельно. Варіанты сказки. повидимому, распадались на два типа: въ однихъ послы были въ числѣ трехъ безъ перевѣса одного надъ другимъ; въ другихъ одинъ изъ компаніи товарищей выдавался за главнаго; повѣсть происходитъ отъ перваго типа, сказка о Бормѣ отъ второго. Можетъ быть въ той же древней редакціи стояло уже и имя Бормы. И если есть связь между этимъ именемъ и терминомъ «бармы», то она не новая, а древняя; можетъ быть мы имѣемъ тутъ нѣчто параллельное тому, что выше (стр. 720) указано для тюрко-монгольскаго термина «ерень»; еренемъ называется, какъ мы видѣли, и облаченіе шамана и самъ шаманъ; въ преданіяхъ это имя могло обратиться въ собственное. наприм.. оно могло стать именемъ перваго, могущественнѣйшаго шамана; въ Иринъ-Сайнѣ монгольскихъ и тюркскихъ сказокъ мы можетъ быть и имѣемъ этого великаго шамана. Подобно тому, какъ на востокѣ имя ерень-Иринъ означало иногда человѣка, иногда его атрибутъ, и на западѣ имени «борма» могло придаваться такое же различное значеніе. Указанныя выше совпаденія, во-первыхъ, сказки о Бормѣ съ былиной объ Ильѣ-Муромцѣ, во-вторыхъ этой былины съ тюрко-монгольскими сказками объ Иринъ-Сайнѣ какъ будто намекаютъ, что синонимія между терминами «борма» и «ерень» была полная; въ какихъ значеніяхъ являлось на востокѣ слово ерень, съ тѣми же значеніями употреблялось и «борма» на западѣ.

Глава XXIX.

Калевала.

Comparetti о Калевалѣ.—Марьятта и ея потерянное дитя.—Дара и ея потерянный сынъ Ойо.—Ерень-чиченъ и мудрый ежъ.—Вейнемейненъ и шаманъ Бохоли.—Лемминкейненъ и Ханъ-Гужиръ.—Охота за оленемъ (Лемминкейненъ и Тункъ-похъ).—Озирисовскій миѳъ въ Калевалѣ и Гэсэріадѣ.—Бурятское повѣріе о воскрешающей силѣ дочерей Эсеге Малана.—Куллерво.—Джельбегенъ и мѣсяцъ.—Лемминкейненъ и Clemens, папа римскій.—Сампо и эрдени, добываемыя Гэсэромъ.—Сампо и Плеяды.—Ильмаринненъ и кузнецы въ Гэсэріадѣ.—Суттунгово вино.—Сампо и статуя бога Гомбо-гуру.—Шиддикôръ и Рогчжу.—Майдари и покаянный трудъ.—Джанбай, отыскивающій Идыгея.—Анпу, доставляющій аписа народу фараона.—Рогатый Джанибекъ.—Сронцзанъ-Гамбо и Иринъ-Сайнъ.—Шяпба, тангутское имя бога (Майдари).—Сампо и Сумбыръ (Полярная звѣзда?).—Вейнемейненъ и Юкагайненъ.—Отношеніе карельскаго эпоса къ русскому.

Компаретти въ своемъ трактатѣ о Калевалѣ (Domenico Comparetti, Der Kalewala oder tradionelle Poesie der Finnen, Halle. 1892) высказываетъ слѣдующія положенія. Во-первыхъ, изъ финской семьи народовъ только у кареловъ, финновъ и эстовъ найдены эпосъ и до извѣстной степени развитая миѳологія; у лапландцевъ, мордвы, черемисъ, вотяковъ и пермяковъ нѣтъ ничего подобнаго *). Это обстоятельство приводитъ его къ заключенію, что финны не принесли эпосъ съ собой изъ Азіи; въ противномъ случаѣ эпосъ нашелся бы и у другихъ финскихъ народностей; финны и карелы создали его уже на европейской почвѣ. Второе положеніе—замѣчаются какія-то связи финскаго эпоса съ сѣвернымъ; смерть Лемминкейнена напоминаетъ смерть Бальдура; нисхожденіе Вейнемейнена въ подземный міръ имѣетъ параллель въ подобномъ же нисхожденіи Одина; Ильмаринненъ напоминаетъ Волундра или Мимира, Туонела, Luonnotaret и Сампо напоминаютъ Niflheim, норны и Grottemill. Въ виду этихъ сходствъ Компаретти признаетъ воздѣйствіе сѣверной миѳологіи и сѣвернаго эпоса на финскій, но онъ настаиваетъ,—третье положеніе,—что финны не переводили и даже не подражали скандинавамъ, а только получили отъ своихъ западныхъ сосѣдей

*) У остяковъ и вогуличей начинаютъ въ послѣднее время открывать эпосъ (Мункаччи и Патканов).

первый толчокъ къ творчеству, которое затѣмъ развивалось независимо и оригинально, черпая матеріалъ въ финскихъ основахъ. Отсюда замѣчательная особенность финскаго эпоса—герои его не витязи, не рыцари, не богатыри, а волхвы, шаманы (Zauberer). Они выходятъ на поединокъ не съ мечомъ, не съ лукомъ и стрѣлами, а съ гуслями, и сражаются не военнымъ оружіемъ, а заклинаніями. Отсюда у Компаретти выводъ—Калевала есть оригинальный продуктъ финскаго творчества, развившійся подъ воздѣйствіемъ главнымъ образомъ скандинавскаго эпоса, отчасти подъ вліяніемъ русскимъ и литовскимъ; къ этому онъ еще присоединяетъ предположеніе, что финскій эпосъ явился не очень рано, въ IX—XI ст., и въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ и теперь живутъ финны и карелы.

Я хочу высказать нѣсколько соображеній въ пользу того, что финскій эпосъ болѣе международный и болѣе древній, чѣмъ думаетъ г. Компаретти.

Калевала состоитъ изъ нѣсколькихъ неравныхъ эпизодовъ: 1) похожденія братьевъ Вейнемейнена и Ильмариннена; 2) смерть Лемминкейнена; 3) похожденія Куллерво; 4) исторія Марьятты.

Я начну съ эпизодовъ, не имѣющихъ отношенія къ повѣсти о братьяхъ Вейнемейненѣ и Ильмаринненѣ.

Марьятта, тщательно оберегавшая свою дѣвственность, гуляя однажды по полю, проглотила ягоду брусники и зачала; родители изгоняютъ ее изъ дому; Марьятта проситъ убѣжища у Роутуса (Ирода); злая жена Роутуса не даетъ ей теплаго мѣста и отсылаетъ ее въ хлѣвъ, находящійся въ лѣсу. Здѣсь Марьятта родила ребенка, но онъ тотчасъ же исчезъ куда-то. Марьятта идетъ искать его. Она спрашиваетъ у звѣзды, у мѣсяца и у солнца, не видали ли они ея сына. Звѣзда жалуется, что она обречена блистать на небѣ въ морозную пору года, мѣсяцъ,—что онъ обреченъ ходить по небу ночью, а не днемъ; солнце указало, гдѣ ея сынъ. Мать находитъ сына увязшимъ въ болотѣ.

Сходное содержаніе находится въ эпической части греческаго заговора противъ похитителя новорожденныхъ дѣтей. Злой духъ Гилу похищаетъ у Мелентіи дитя, какъ только оно родится; она собирается родить третьяго; строитъ башню, входитъ въ нее, запирается и родитъ; въ это время пріѣзжаетъ ея братъ Сисиній (варіанты: Сисинъ, Сисонъ, Сисеній, Сасаній, Созонъ или

Созонтъ и др.) и проситъ впустить его въ башню; она впускаетъ; злой духъ, обратившись въ ячменное зерно, прильнувшее къ обуви Сисинія, проникъ въ башню и похитилъ ребенка. Сисиній отправляется искать потерявшееся дитя. Онъ спрашиваетъ у деревьевъ, не видѣли ли они Гилу. Купина не говоритъ, маслина указала на море; Сисиній благословляетъ маслину и, по ея указанію, идетъ къ морю, закидываетъ удицу, ловитъ Гилу и заставляетъ его отрыгнуть сглотанныхъ дѣтей; Гилу сначала упрямится, говоритъ, что это такъ же невозможно, какъ Сисинію невозможно отрыгнуть материнское молоко; но Сисиній отрыгаетъ молоко и Гилу отдаетъ дѣтей [А. Н. Веселовскій, Разысканія въ обл. дух. стиха VI—X, Спб., 1883, прилож. къ XLV т. Запис. Имп. Ак. Наукъ, № 1, и Сборн. Отд. русск. языка и словесности Имп. Акад. Наук., т. XXXII, стр. 40—52; Матв. Соколовъ, Матеріалы и замѣтки по старинной русск. литературѣ, в. 1, М., 1888, стр. 26; Новый матеріалъ для объясненія амулетовъ, назыв. змѣевиками въ Древностяхъ (Труды славянск. комиссіи Имп. Моск. археол. общ., т. I, М., 1895, стр. 134)].

Въ русскихъ заговорахъ имя Сисинія является безъ этого сюжета; онъ призывается въ нихъ, какъ лицо, приводящее въ страхъ двѣнадцать злыхъ дочерей Ирода. Греческіе заговоры, найденные и въ славянскихъ письменныхъ памятникахъ, произносятся въ случаяхъ женскихъ болѣзней, которыя называются въ славянскихъ памятникахъ дна (дьна), донникъ, золотникъ и т. п.; русскіе народные, соединяющіе имя Сисинія съ дочерями Ирода,—отъ лихорадки. Въ качествѣ филактерія отъ болѣзней, противъ которыхъ направленъ заговоръ, люди носили на себѣ медальоны, находимые теперь и въ почвѣ Россіи и извѣстные археологамъ подъ именемъ змѣевиковъ. На такихъ медальонахъ, найденныхъ въ предѣлахъ древней Византійской имперіи, въ надписяхъ встрѣчается имя Сисиніосъ. По мнѣнію г. Соколова, вѣрованія эти и обрядность ведутъ начало изъ Египта и изъ Халдеи (Новый матеріалъ, стр. 174, 175). Во всякомъ случаѣ сюжетъ, содержащійся въ византійскомъ заговорѣ и въ рунѣ Калевалы вращался, въ окрестностяхъ Чернаго моря *).

*) Есть ли отголоски этихъ повѣрій на Кавказѣ, мнѣ неизвѣстно, но обращеніе къ деревьямъ записано на Кавказѣ. Сосрыко гонится за

Это заставляетъ думать, что если не вся Калевала, то, по крайней мѣрѣ, эпизодъ о Марьяттѣ непремѣнно пришелъ въ Карелію отъ береговъ Чернаго моря.

Тема о ребенкѣ, похищенномъ немедленно послѣ рожденія, извѣстна и Монголіи, хотя и безъ подробности о вопрошаемыхъ деревьяхъ или свѣтилахъ. Она находится въ буддійской легендѣ о богинѣ, которая въ одномъ варіантѣ называется Цаганъ-дара (бѣлая дара), въ другомъ Ногонъ-дара (зеленая дара). Легенда такого содержанія. Женщина, которая въ текстѣ легенды названа Бадма-хатунъ, живетъ съ десятилѣтняго возраста до семидесяти лѣтъ въ монастырѣ. проводя время въ молитвѣ; она просила бога, «чтобы онъ ниспослалъ на нее одно изъ трехъ именъ хурула». Она родила сына; повидимому, объ этомъ она и молилась, и молитва ея была услышана. Неупоминаніе въ легендѣ о мужѣ этой женщины и помѣщеніе ея въ монастырь заставляютъ думать, что зачатіе было такое же чудесное. какъ и у Марьятты. На третій день по рожденіи ребенокъ исчезъ. Мать отправляется искать потерявшагося сына. Она спрашиваетъ у тэнгировъ (небожителей), не видали ли они ея сына, потомъ у бога Сайнъ-Гальбинъ-Мингынъ-бурхына. И тэнгиры, и богъ сказали, что не видѣли его. Тогда она обращается къ Цзурхайчи-бакши (къ ворожеѣ) и проситъ его погадать. Цзурхайчи три раза бросаетъ кости и у него выпадаетъ въ первый разъ: Сайнъ-Гальбинъ-бурхынъ, во второй: 365 золотыхъ бомбу (бомбу—ваза, кувшинъ), въ третій выпало: твой сынъ у Сайнъ-Гальбинъ-Мингынъ-бурхына заложенъ въ 365 золотыхъ бомбу. Женщина идетъ наняться въ служанки къ Сайнъ-Гальбину. Въ это время сынъ ея самъ расторгаетъ вазы, въ которыя онъ былъ заключенъ, и бросается въ объятія матери (Очерки с.-з. Монг., IV, 310—319.)

Разсказъ этотъ не сказка, не свѣтскій разсказъ, а культовая

Балсаговымъ колесомъ и бросаетъ въ него ольховыми деревьями: ольха не можетъ задержать колеса; она, ударяясь о колесо, разсыпается золою; Сосрыко бросаетъ въ колесо дерево березу, береза оплела колесо и остановила его; кончается эпизодъ тѣмъ, что Балсагово колесо отрѣзало у Сосрыко ноги; онъ умираетъ и благословляетъ волка, сову, ворона и ласточку за ихъ состраданіе къ нему (Сборн. свѣд. о кавк. горцахъ, в. V, отд. II, Шанаевъ, „Осетинск. народн. сказанія", стр. 9; Вс. Миллеръ, „Осет. этюды", I, 25).

легенда. Разсказчикъ говорилъ мнѣ, будто она поется; самъ я не слышалъ ея въ пѣніи. Если это правда, то это что-то въ родѣ нашихъ «духовныхъ стиховъ». Герой ея, терявшійся въ младенчествѣ, въ варіантѣ, записанномъ мною среди дюрбютскаго племени. названъ Аю-бодисатта.

Въ южной Монголіи я купилъ рукописный сборникъ, въ которомъ была помѣщена та же легенда прозой съ значительными пропусками; мать героя названа Ногонъ-дара, сынъ ея Ойоноинъ.

Нисхожденіе Аю-бодисатты въ адъ и освобожденіе грѣшниковъ, а также появляющійся въ разсказѣ богъ, обратившійся въ летучаго коня,—темы, которыя въ санскритской книгѣ Карандавьюха пріурочены къ богу Арья-Бала (Авалокитешвара).—заставляютъ и въ Аю-бодисаттѣ видѣть того же Арья-Бало. Это совпадетъ и съ тѣмъ, что мать Аю-бодисатты называется или Цаганъ-дарой или Ногонъ-дарой; эти два женскихъ божества очень часто являются рядомъ съ Арья-Бало и въ изобразительномъ искусствѣ и въ преданіяхъ; о происхожденіи ихъ легенда говоритъ, что одна изъ нихъ родилась изъ луча праваго глаза бога Арья-Бало, другая—изъ луча лѣваго глаза *). Наконецъ, есть указаніе, что и въ самомъ народномъ преданіи сохранилась память о томъ, что имя Аю или Ойо принадлежало богу Арья-Бало. Я записалъ сказку объ Аю-Чикты у дюрбютовъ въ сѣверо-западной Монголіи (Очерки с.-з. Монг., IV, 283—285). а Бергманъ ту же сказку съ именемъ Ойо-Чикиту записалъ у калмыковъ на Волгѣ (Bergmann, Streifereien unt. d. Kalmüken, Riga, 1805, Th. IV, S. 17—150); Бергманъ говоритъ, что калмыки принимаютъ этого Ойо (Ойо-Чикиту) за воплощеніе бога Арья-Бало. Эти совпаденія позволяютъ видѣть въ дюрбютскомъ Аю-бодисаттѣ бога Арья-Бало и его же видѣть и въ сынѣ финской Марьятты.

Сюжетъ о потерянномъ новорожденномъ обязанъ своимъ воз-

*) Въ моихъ „Очеркахъ с.-з. Монг.", IV, 297, вмѣсто лучей двѣ слезы. Мотивъ о двухъ слезахъ записанъ на Кавказѣ. По сванетской легендѣ о сотвореніи міра, послѣ того, какъ Богъ осушилъ землю, изъ праваго его глаза скатилась слеза и стала Михаиломъ архангеломъ, изъ слезы лѣваго глаза сталъ Гавріилъ архангелъ (Сборн. матер. для опис. мѣстн. и племенъ Кавказа, вып. X, стр. 245).

никновеніемъ шаманскимъ повѣріямъ о причинѣ смерти дѣтей. Смертность дѣтей объясняется похищеніями злого духа (у монголовъ *читкура*). Чтобы отвратить смерть ребенка, принимаются мѣры, сообразныя съ такимъ повѣріемъ: ребенка прячутъ подъ опрокинутый котелъ, притворно воруютъ, даютъ ребенку собачью кличку, все это, чтобы обмануть читкура и увѣрить его, что ребенокъ не существуетъ, или обращаются къ могуществу шамана, который имѣетъ власть надъ темными силами. У бурятъ существуетъ обычай, основанный на этой вѣрѣ; семья избираетъ изъ среды шамановъ одного въ свои «найджи» (найджи—«другъ»); когда ребенокъ въ семьѣ захвораетъ, зовутъ найджи и онъ беретъ ребенка на свое попеченіе, няньчится съ нимъ, словомъ, какъ будто замѣняетъ мать.

Выше (стр. 720) мною была высказана догадка, что въ Алтаѣ и Саянахъ существуетъ терминъ «ерень» для обозначенія шамана*), и что можетъ быть эта форма является въ монгольскихъ былинахъ и сказкахъ подъ видомъ Иринъ-Сайнъ, которому также приписывается нисхожденіе въ адъ, какъ Авалакитешварѣ и Аю-бодисаттѣ.

Яснѣе въ смыслѣ шамана выступаетъ въ алтайскихъ и киргизскихъ сказкахъ Ерень-чиченъ или Джиренше-шешенъ. Это мудрый человѣкъ (чиченъ, шешенъ «мудрецъ»), который отыскиваетъ умную жену для своего сына **); въ той же сказкѣ является иногда и Яра-чиченъ въ качествѣ третьяго лица но вѣроятно имя это версія имени Ерень-чиченъ (Очерки с. З. Монг., IV, 362; у Radloff'a, Proben, I, 197 вмѣсто Яра-чиченъ стоитъ Алтынъ-чиченъ). По алтайскому повѣрію Яра-чиченъ первый показалъ смерть людямъ и первый установилъ бракъ * *); до него дѣвицы не выходили замужъ, а люди плодились, какъ животныя, а также не знали смерти. Ульгень (высшее божество

*) По-бурятки *заринъ* „шаманъ".

**) Ерень-чиченъ въ своемъ иносказательномъ посланіи даетъ этой женщинѣ псевдонимъ Керсу-пилу (мудрый оселокъ); *пилу* можетъ быть умышленно исковерканное *бало* или *пало*, второй членъ имени Арья-Бало (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 342; Вербицкій, Словарь алт. нар., 85).

***) По Ипатьевскому списку Несторовой лѣтописи законъ „женамъ за единъ мужъ посягати" установилъ Сварогъ, отецъ Дажь-бога т.-е. солнца (Потебня въ Чтен. въ Общ. ист. и древн. росс., 1865, кн. 2, апрѣль-іюнь, стр. 15).

алтайцевъ), предвидя, что если люди не будутъ умирать, имъ станетъ тѣсно на землѣ, послалъ Яра-чичена возвѣстить людямъ о смерти. Когда Яра-чиченъ вошелъ въ первый домъ, наполненный людьми, дѣвицы, увидѣвъ его смѣшную фигуру, расхохотались. Осердившись на нихъ, Яра-чиченъ высказалъ имъ опредѣленіе впредь проводить свой вѣкъ на чужбинѣ. Затѣмъ онъ назначилъ каждому животному свой вѣкъ и саблей отрубилъ одному человѣку голову; это была первая смерть на землѣ *) (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, М., 1893, стр. 98). Этотъ первый уставщикъ жизненныхъ порядковъ на землѣ извѣстенъ и бурятамъ; здѣсь онъ называется Заря-Адзарга **), при чемъ подразумѣвается, что это ежъ (цзара по монгольски, заря по бурятски „ежъ") ***). Бурятское преданіе приписываетъ Зарѣ-Адзаргѣ открытіе огня, укрощеніе животныхъ и установленіе брака у людей; до Зари дѣвица, вступающая въ половой союзъ, оставалась въ домѣ родителей; Заря установилъ обычай отвозить невѣсту въ домъ жениха. Эсэгэ-Маланъ (высшее божество бурятъ - шаманистовъ) не можетъ женить своего сына; сколько разъ ни отвозилъ онъ его въ домъ тестя, сынъ убѣгалъ домой; тогда Эсэгэ - Маланъ обратился за совѣтомъ къ ежу, но лишь только ежъ вошелъ въ народное собраніе, дѣвицы расхохотались надъ его смѣшной фигурой; тогда-то разсердившійся ежъ и далъ совѣтъ отвозить дѣвицъ въ домъ жениха ****) (Извѣст. Вост.-Сиб. Отд. Геогр.

---

*) Преданіе о тѣлѣ, обезглавленномъ и продолжающемъ стоять или идти, разсказываютъ о Пай-джянъ-джюнѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 264) и о шаманѣ Даинъ-Тарханѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 291); въ одномъ варіантѣ (вар. *a*) рядомъ съ послѣднимъ стоитъ другой шаманъ Газыръ-гамъ (ib., 290).

**) Второй членъ Адзарга ср. съ именемъ алтайскаго древняго шамана Газыръ-гама, который о себѣ объявилъ: «я буду знать человѣческую смерть» (Очерки, l. c., 290).

***) По киргизски *джиренъ* одинъ видъ Astragalus'a, своими длинными иглами и шарообразной формой куста, напоминающій ежа. Киргизы говорятъ, что кусты этого „джирена" служили дровами во время Джиренше-шешена.

****) Киргизы терминъ шешенъ прибавляютъ къ имени ежа (керпешешенъ); вѣроятно и въ киргизскихъ легендахъ это животное являлось мудрецомъ. Мнѣ извѣстна только одна киргизская легенда о ежѣ, записанная мною; сюжетъ ея не тотъ, что у бурятской. На землѣ появился Джалмаусъ, который поѣдалъ много скота и людей. Народное

Общ., т. XIV, № 1—2, стр. 21, 22 и Записки того же Отдѣла ю этн., т. I, в. 1. стр. 130). Въ бурятскихъ преданіяхъ Заря ивляется какъ будто покровителемъ сына Эсэгэ - Малана *). Если мы поставимъ на мѣстѣ Заря Ерень-чичена или Джирен-ше-шешена, то получимъ мотивъ покровительства мальчику соединеннымъ съ терминомъ шешенъ (вар. цеценъ, сысынъ, сѣ-ванъ). Если моя догадка вѣрна, что подъ Есугаемъ, отцомъ Чингисъ-хана скрывается бурятскій Эсэгэ-Маланъ, то подъ Дай-ѣчанемъ, который указываетъ Есугаю невѣсту для Чингиса, можетъ быть слѣдуетъ признать Еренъ-чичена, отыскивающаго невѣсту для своего сына, а иногда и для ханскаго сына. Можетъ быть подъ вліяніемъ тѣхъ же мотивовъ явилось преданіе, что когда въ семьѣ Тушету - хана родился Ундуръ - гэгенъ, то Эцэнъ-ханъ (въ бурятск. произношеніи Сысынъ-ханъ) принялъ его подъ свое особое покровительство (Позднѣевъ, Ургинскіе бутухты, стр. 6). Сравненіе карельской пѣсни, съ одной стороны, съ эпическимъ заговоромъ о Мелентіи, потерявшей ребенка, и Сисиніи, съ другой, съ монгольской легендой объ Ойо-бодисатвѣ (Авалокитешварѣ) возбуждаетъ вопросъ, откуда заимствовали карелы сюжетъ для своей пѣсни—изъ Византіи ли, чрезъ посредство южной Россіи или съ востока, что также могло совершиться чрезъ посредство южной Россіи? легенда объ Ойо-

---

обраніе обратилось къ ежу съ просьбой о защитѣ. Ежъ отправился ъ Джалмаусу; чудовище проглотило ежа, но животное, ощетинившись, сѣло въ горлѣ Джалмауса (Очерки с.-з. Монг., II, 146). Это напоминаетъ Чжоро, т.-е. Гэсэръ-хана до его преображенія на горѣ, который, проглоченный, засѣлъ въ горлѣ чудовищной собаки Арасу (Танг.-тиб. страина Китая, II, 6).

*) Въ ритуальныхъ бурятскихъ фразахъ встрѣчается имя Йоренъ повидимому, какъ имя жены Эсэгэ-Малана (Ecege, ecege Malan-tengri, ke, eke Jören - tengri, т.-е. отецъ, отецъ Маланъ - тенгри, мать, мать оренъ-тенгри; Castren, Versuch e. burjat. Spr., 236). Въ другой подобной фразѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 264) Юрюнь хатынъ еджи „государыня мать Юрюнь" поставлена рядомъ не съ Маланомъ-тенгри, а съ Шуха-ноиномъ; въ „Матеріалахъ о шаманствѣ" Агапитова и Хангалова (Изв. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., XIV, № 1—2, 1883 г., стр. 11) вмѣсте нея стоитъ Шеше хатунъ иби, „государыня мать Шеше". Если и изъ двухъ именъ составимъ парное, то получимъ Юрюнь - шеше, близкое къ Ерень-чиченъ, но не мужское, а женское. Объ отношеніяхъ формъ Маланъ, Балынъ, Молонтей см. выше, стр. 283.

бодисаттѣ могла придти сначала въ южную Россію и отсюда распространиться на югъ отъ Чернаго моря и на сѣверъ.

Въ дюрбютской легендѣ нѣтъ деревьевъ и свѣтилъ, къ которымъ обращены вопросы несчастной матери. Мотивъ этотъ однако есть въ монгольскомъ фольклорѣ, но онъ включенъ въ другую легенду, именно въ легенду о Бурханѣ - бакши и напиткѣ безсмертія. Богъ Бурханъ - бакши приготовилъ арасанъ т. - е. напитокъ, дающій безсмертіе; въ моментъ, когда онъ отлучился, злой Арахи вошелъ въ его покой, выпилъ напитокъ и убѣжалъ; Бурханъ-бакши отправляется искать похищенное, на пути онъ спрашиваетъ мѣсяцъ и солнце, не видѣли ли они похитителя; солнце уклонилось, а мѣсяцъ сказалъ, гдѣ богъ можетъ настигнуть противника *). Едва ли можно монгольскіе образцы признать обломками занесеннаго на востокъ и разсыпавшагося сказанія о Мелентіи и Сисиніѣ; они стоятъ въ такой связи съ другими монгольскими сказаніями и вѣрованіями, что скорѣе похожи на рудименты, изъ которыхъ сложилось сказаніе о Мелентіи, чѣмъ на его обломки. Бо̀льшая близость карельской пѣсни къ Сисиніевской молитвѣ обусловливается только присутствіемъ вопросовъ къ деревьямъ и свѣтиламъ; но можно предположить, что эти вопросы были и въ монгольской легендѣ. Они могли стоять именно въ томъ мѣстѣ, гдѣ мать обращается къ тэнгирамъ, къ Сайнъ-Гальбину и къ Цзурхайчи. Можетъ быть, подъ тремя приведенными формами—тэнгиръ, Сайнъ-Гальбинъ и Цзурхайчи—скрываются три свѣтила: солнце, луна и какое-нибудь еще созвѣздіе или звѣзда **).

Карандавьюха (Kârandavyûha) по сравненію съ дюрбютской легендой представляется далеко не полной, какъ въ подробно-

*) Въ одномъ варіантѣ эпическаго заговора вмѣсто Гилу стоитъ Варахъ.

**) Монголо-бурятское слово тэнгиръ переводится или „небо“ или „небожитель“. Не разумѣлось ли прежде подъ этимъ словомъ „созвѣздіе“ или „звѣзда“? Буряты, наприм., звѣзду Венеру зовутъ Солбонъ-саганъ-тэнгэри (Изв. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XIV, № 1—2, стр. 6). Дюрбютская легенда можетъ быть хочетъ сказать, что мать обращалась съ вопросомъ вообще къ звѣздамъ. Цзурхайчи ср. съ зурге; въ бурятской легендѣ о Большой Медвѣдицѣ семь товарищей приглашены стрѣлять въ *алтынъ зурге*, «золотой дискъ», который висѣлъ между небомъ и землею (Очерки с.-з. Монг., IV, 202).

стяхъ. такъ и въ цѣлыхъ эпизодахъ, версіей. Оба памятника какъ будто ведутъ свое начало отъ одного источника, но дюрбютская легенда сохранила болѣе эпизодовъ и подробностей, чѣмъ Карандавьюха. которая представляется исковерканнымъ обломкомъ источника. Но ея особенность, состоящая въ слитіи образа летучаго коня съ Авалокитешварой, т.-е. съ богомъ, спускавшимся въ адъ, можетъ быть имѣла въ прежнихъ редакціяхъ такое же распространеніе, какъ и дюрбютская редакція, разъединившая летучаго коня и бога, которому приписывалась главная роль въ освобожденіи плѣнниковъ изъ ада.

Объ отношеніяхъ бога и коня въ дюрбютской редакціи можно подумать, что это сынъ и отецъ; Аю сынъ, Бурханъ - бакши отецъ, обратившійся въ коня, чтобы облагодѣтельствовать сына. Конь, въ видѣ котораго воплотился Бурханъ-бакши, самъ дается въ руки, когда его начинаютъ ловить; онъ позволяетъ сѣсть на себя одной небесной дѣвѣ, и отвозитъ ее къ Аю-бодисаттѣ, чтобы она сдѣлалась его женой; онъ возитъ Аю въ адъ. откуда Аю возвращается благополучно, благодаря вѣщей силѣ коня. Это покровительство коня мотивировано такимъ образомъ; однажды Аю-бодисатта и его мать нашли въ степи въ пыли и на солнопекѣ умиравшаго отъ жары и жажды ламу; они вымыли его тѣло, напоили его и отнесли подъ древесную тѣнь; этотъ-то облагодѣтельствованный лама и принялъ видъ коня, чтобы отблагодарить благодѣтелей. Если подъ видомъ дѣйствій бога и его матери изображены похороны и если подъ Бурханомъ-бакши подразумѣвается отецъ Аю-бодисатты, то въ легендѣ можно видѣть назиданіе, какая награда ожидаетъ за честное обращеніе съ тѣломъ умершаго отца. Кончается легенда такъ: однажды утромъ Аю-бодисатта вышелъ изъ своего дома, и не видитъ коня на пастбищѣ; онъ исчезъ; вмѣсто того онъ увидѣлъ въ воздухѣ Бурхана-бакши, окруженнаго святою свитой; Бурханъ-бакши, напомнивъ ему о ламѣ, которому онъ и его мать оказали милосердіе, признался, что это былъ онъ, и что потомъ подъ видомъ коня онъ постарался отплатить ему за милость; сказавъ это, онъ возлетѣлъ на небо. Если редакціи, построенныя на манеръ Карандавьюхи, кончались также. то возносился на небо, конечно, Авалокитешвара, т.-е. на небо поднимался тотъ самый богъ, о которомъ ранѣе легенда разска-

зывала, какъ о младенцѣ, потерявшемся тотчасъ послѣ рожденія.

У карельской легенды конецъ такой: Марьятта нашла своего ребенка и хочетъ крестить его; она призываетъ Wirocannas'a, но этотъ требуетъ, чтобы Вейнемейненъ одобрилъ ребенка; Вейнемейненъ отнесся къ ребенку столь же недружелюбно, какъ родители Марьятты и жена Руотуса, и по той же причинѣ, т.-е. какъ къ ребенку неизвѣстнаго отца. Младенецъ напоминаетъ Вейнемейнену его проступки и, между прочимъ, какъ онъ, спасая свою голову, не постыдился подвести подъ гибель своего брата Ильмариннена. Пристыженный Вейнемейненъ удаляется на морской берегъ, садится въ лодку, играетъ въ послѣдній разъ на кантеле и уплываетъ изъ страны. Люди будутъ ждать, когда онъ снова появится среди нихъ; онъ опять принесетъ въ страну Сампо, а вмѣстѣ съ нимъ и благоденствіе, и люди вновь услышатъ кантеле. Отъѣздъ Вейнемейнена за море какъ будто замѣнилъ здѣсь вознесеніе Бурхана-бакши на небо.

Если въ монгольской легендѣ приходится въ вознесшемся на небо подозрѣвать того самого младенца, который былъ похищаемъ и найденъ, то и здѣсь не тожественнъ ли Вейнемейненъ съ терявшимся ребенкомъ? Исторія сына Марьятты не есть ли другой разсказъ о рожденіи и дѣтствѣ Вейнемейнена, который могъ существовать рядомъ съ тѣмъ, который общепринятъ (разсказъ о многолѣтнемъ пребываніи въ утробѣ плавающей по морю матери)?

Карельская легенда отличается отъ дюрбютской тѣмъ, что удаляющійся персонажъ относится въ ней къ герою недружелюбно, тогда какъ въ дюрбютской это другъ героя. Это наводитъ на предположеніе о существованіи такого варіанта, въ которомъ недружелюбное отношеніе Вейнемейнена было выражено подробнѣе. Карельская легенда не говоритъ, кто похитилъ младенца и увязилъ его въ болотѣ; Вейнемейненъ, призванный къ ребенку, даетъ совѣтъ учинить надъ нимъ то же самое, что съ ребенкомъ уже было сдѣлано. Можетъ быть это мѣсто стояло въ другой редакціи раньше похищенія; можетъ быть Вейнемейненъ и былъ похититель младенца. Его судьба отчасти напоминаетъ исторію бурятскаго шамана Бохоли; Эсэгэ-Маланъ обрекаетъ шамана плясать на вершинѣ скалы; когда скала подъ

шаманомъ изотрется, снова шаманство достигнетъ прежняго могущества, то-есть снова шаманъ Бохоли вернется къ людямъ и снова избавитъ ихъ отъ смерти. Вейнемейненъ это Бохоли; онъ, подобно Бохоли, удаленъ отъ людей, но онъ вернется и съ нимъ вернется благоденствіе. Кара, на которую обреченъ шаманъ, послѣдовала за то, что шаманъ похитилъ у Эсэгэ-Малана одну находившуюся у него душу; можетъ быть и Вейнемейненъ, подобно Бохоли, совершилъ также похищеніе, за что и долженъ былъ удалиться изъ реальнаго міра. Вѣщій младенецъ, сынъ Марьятты, упрекаетъ Вейнемейнена въ томъ, что онъ не постыдился нѣкогда, спасая себя, подвести подъ гибель своего брата Ильмариннена; Похьола хочетъ удержать Вейнемейнена у себя, но Вейнемейнену жалко себя, онъ указываетъ на своего брата Ильмариннена. Это отсутствіе великодушія и нежеланіе пожертвовать собою напоминаетъ упрекъ, который дѣлаетъ Джаячи-ханъ шаману Джерканату въ алтайскомъ преданіи (Оч. с.-з. Монг., IV, 169); за то, что Джерканатъ не захотѣлъ остаться въ царствѣ Ерлика (т.-е. въ аду) вмѣсто сына хана, Джаячиханъ обратилъ шамана въ летучую мышь (т.-е. обрекъ его на удаленіе изъ свѣтлаго міра въ темный).

Хозяйка Похьолы посылаетъ Лемминкейнена въ три опасныя поѣздки: въ первую убить лося, принадлежащаго богу Hiisi, во вторую наложить узду на коня (т.-е. укротить коня), принадлежащаго Hiisi и выдыхающаго огонь, и, наконецъ, въ третью добыть лебедя, плавающаго въ царствѣ бога Tuoni, т.-е. въ царствѣ мертвыхъ. Первыя двѣ поѣздки Лемминкейненъ совершилъ съ успѣхомъ, третья кончилась неудачно; онъ погибъ.

Эта пѣсня о Лемминкейненѣ въ общемъ планѣ сходна съ бурятской сказкой о Ханъ-Гужирѣ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 61). Гули-ханъ посылаетъ Ханъ-Гужира въ три поѣздки: убить Наранъ-Гэрэла и вырѣзать масло изъ его печени, наложить намордникъ на собаку Гуниръ и сходить въ царство Эсэгэ-Малана (т.-е. на небо) и потребовать назадъ всѣ принесенныя ему прежде жертвы.

Здѣсь третья поѣздка не является роковою для богатыря, но чувствуется, что она должна бы кончиться для него такъ же, какъ и для Лемминкейнена, если бы онъ согласился исполнить ее. Гужиръ не поѣхалъ, нашелъ претензію хана чрезмѣрной и

убилъ его; такимъ образомъ, дѣло кончилось роковымъ образомъ, но не для богатыря, а для хана. Другая бурятская сказка Му-Монто прибавляетъ нѣсколько штриховъ къ этому сближенію. Царь Гондолъ посылаетъ Му-Монто въ царство мертвыхъ потребовать возвращенія бѣлаго коня, котораго Гондолъ далъ своему дѣду по его смерти, т.-е. принесъ въ жертву во время похоронъ; Му-Монто спустился въ царство мертвыхъ, получилъ отъ дѣда коня и наказъ, чтобы Гондолъ на этомъ конѣ самъ поѣхалъ въ царство мертвыхъ. Гондолъ испугался этого наказа; это былъ, вѣроятно, смертный приговоръ, но сказка не даетъ еще Гондолу умереть и продолжаетъ: Гондолъ приказываетъ Му-Монто ѣхать къ Эсэгэ-Маланъ-тенгри-бабаю и потребовать назадъ принесенные ему нѣкогда въ жертву бѣлаго барана и девять звѣриныхъ шкуръ. Му-Монто передалъ желаніе Гондола Эсэгэ-Малану и богъ ударилъ въ Гондола громомъ и молніей (Очерки с.-з. Монг., IV, 488). Тутъ, очевидно, редупликація; царство Эсэгэ-Малана и царство мертвыхъ это одно царство. И поѣздка Гужира къ Эсэгэ-Малану тоже была поѣздкою въ царство мертвыхъ.

Въ бурятской сказкѣ на мѣстѣ лося стоитъ Наранъ-Гэрэлъ, на мѣстѣ коня—собака Гуниръ. Ни тотъ, ни другой персонажъ не обладаютъ свойствомъ выбрасывать огонь, но это свойство можно предполагать у Наранъ-Гэрэла по сопоставленію его съ Наранъ-ханомъ въ одномъ сказаніи о Чингисъ-ханѣ и съ царемъ Огненный щитъ Пламенное копье въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ, о чемъ см. выше, стр. 307. Въ хронологическомъ порядкѣ это свойство должно бы находиться при собакѣ Гунирѣ, а не при Наранъ-Гэрэлѣ.

Для укрощенія собаки Гуниръ Гужиру потребовались желѣзный намордникъ и желѣзные путы; чтобы получить ихъ, Гужиръ долженъ былъ предварительно отправиться къ 99 небеснымъ кузнецамъ и они сковали ему эти вещи. Кузнецъ является и въ финской пѣснѣ, только при другомъ моментѣ, именно, когда мать Лемминкейнена предпринимаетъ отыскиваніе тѣла своего сына на днѣ адской рѣки, кузнецъ куетъ ей грабли.

Тотъ же планъ (три описанныя поѣздки) въ одной сойотской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 600—618); поѣздки совершаетъ Хэрэкъ-Кирвэсъ-Хэмрэ-мергенъ; приказываетъ поѣздки, т.-е. на

мѣстѣ Похьолы стоитъ Аролбай-Эго-ханъ, его отецъ. Въ первую поѣздку Хэрэкъ-Кирвэсъ убиваетъ желѣзнаго оленя (темиръ-сынъ), у котораго только два уязвимыхъ мѣста на тѣлѣ: одно во лбу, другое между стегнами *). Во вторую онъ убиваетъ трехголовое существо Убиртыхъ-Хормозда **) и дочь его дѣлаетъ своей женой; въ третьей онъ достаетъ восемь клыковъ чудовища Чекана; въ четвертой—мечъ Арболай-Эго-хана, потерянный имъ въ тайгѣ; въ пятой—сѣть, потерянную прадѣдомъ хана въ морѣ; наконецъ, шестую поѣздку Хэрэкъ-Кирвэсъ совершаетъ въ подземное царство Ерлика, т.-е. въ адъ. Вмѣсто трехъ поѣздокъ, здѣсь шесть; это удвоеніе, можетъ быть, происшедшее отъ сліянія двухъ однородныхъ сказокъ. И здѣсь послѣдняя поѣздка роковая, но не для исполнителя поѣздокъ, а для предписывающаго ихъ лица, стоящаго на мѣстѣ Похьолы. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, въ финской пѣснѣ и въ бурятской и сойотской сказкахъ, этотъ роковой исходъ связанъ съ поѣздкой въ царство мертвыхъ. Въ сойотской разсказъ объ этомъ царствѣ усложняется введеніемъ двухъ обычныхъ фигуръ, соотвѣтствующихъ классическимъ Сизифу и Танталу ***).

По поводу желѣзнаго оленя сойотской сказки мнѣ уже приходилось высказать предположеніе, что подъ этимъ именемъ можетъ быть скрывается Полярная звѣзда, которая на языкахъ Средней Азіи носитъ имена: «золотой колъ» въ монгольскомъ и калмыцкомъ или «желѣзный колъ» въ тюркскомъ языкѣ; по-

*) Хэрэкъ-Кирвэсъ находитъ въ тѣлѣ оленя всаженный ножъ Аролбай-Эго-хана, который когда-то пробовалъ убить оленя, но не могъ и только ножъ засадилъ. Этотъ ножъ напоминаетъ отчасти ножъ, который находитъ Гужиръ подъ тѣломъ богатыря Хухудоя по дорогѣ къ Наранъ-Гэрэлу (см. выше, стр. 75).

**) Убиртыхъ можетъ быть отъ монгольскаго *убюръ*, «рогъ»; *тыхъ* притяж. частица въ якутскомъ; *убиртай* монгол., *убиртыхъ* съ якутскимъ окончаніемъ будетъ значить „рогатый".

***) Въ роли Сизифа мальчикъ, около котораго вьючная лошадь и нѣсколько коровъ; пойдетъ мальчикъ за конемъ, коровы идутъ въ сторону, пойдетъ заворачивать коровъ, конь уйдетъ; далѣе двѣ кобылы, одна на хорошемъ корму—сухая, другая на тощемъ—сытая. Не вполнѣ соотвѣтствуетъ приведеннымъ сказкамъ бурятская сказка о Му-Монто, который также спускается въ адъ по порученію царя Гондола и тамъ находитъ домашнихъ животныхъ тощихъ, хотя стоящихъ въ травѣ по поясь, и жирныхъ, стоящихъ на голой скалѣ (Очерки, IV, 487).

тюркски послѣднее будетъ *темиръ-казыкъ*, по-монгольски *темуръ-хатысынъ* и по-калмыцки *темуръ-хасунъ*. Съ послѣднимъ парнымъ я сближалъ имя желѣзный Асынъ, которое встрѣчается въ тангутской Гэсэріадѣ; если Гэсэріада тюркскаго происхожденія (объ этомъ я высказался въ ст. Монг. сказаніе о Гэсэръ-ханѣ въ Вѣстникѣ Европы, 1890, сент., стр. 125), то въ тюркскомъ подлинникѣ на мѣстѣ желѣзнаго Асына стояло *темиръ-асынъ*, очень близкое къ вышеприведенному калмыцкому «темуръ-хасунъ». Желѣзный Асынъ имѣетъ все тѣло желѣзное, за исключеніемъ одного мѣста на горлѣ, что его сближаетъ съ желѣзнымъ оленемъ (темиръ-сынъ) сойотской сказки *). Съ желѣзнымъ Асыномъ вступаетъ въ поединокъ Кала-Мэмбыръ; столкновеніе кончается тѣмъ, что оба поединщика превращаются въ каменныя скалы, стоящія на морскомъ берегу. Объ окаменѣвшемъ Кала-Мэмбырѣ говорится, что онъ сторожитъ море, чтобъ оно не выходило изъ береговъ, что, мнѣ кажется, сближаетъ эту фигуру съ представленіями о Полярной звѣздѣ (см. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 126, 332). Неподвижное положеніе этой звѣзды среди другихъ движущихся звѣздъ подало поводъ смотрѣть на нее, какъ на основу правильнаго движенія звѣздъ, какъ на залогъ міроваго порядка; міръ движется правильно, пока Полярная звѣзда сохраняетъ свое положеніе; если пошатнуть ее, конецъ міровому порядку. Это единственная уязвимая точка неба; ее же, вѣроятно, разумѣютъ и сказки подъ образомъ единственно уязвимаго мѣста на лбу желѣзнаго оленя (темиръ-сынъ) или на горлѣ желѣзнаго Асына (темиръ-Асынъ).

---

*) Я могу теперь привести слѣдующіе случаи съ темой о желѣзномъ тѣлѣ, уязвимомъ только въ одной точкѣ: 1) желѣзный Асынъ въ тангутской Гэсэріадѣ; 2) Темиръ-бай въ киргизской сказкѣ о Козаѣ (у Радлова), и 3) темиръ-сынъ, „желѣзный олень“ въ сойотской сказкѣ; можетъ быть еще четвертый случай—Темиръ-боко (см. выше стр. 378 и 403). Во французской поэмѣ Couronnement du roi Louis описывается поединокъ Вильгельма, имѣвшаго прозвище Fiere brace, съ сарацинскимъ великаномъ Gorsout; передъ битвой частица мощей св. Петра была приложена ко всѣмъ частямъ тѣла Вильгельма, чтобы сдѣлать ихъ неуязвимыми, забыли только носъ; и сарацинъ отрубилъ ему носъ. Прозвище Вильгельма переводятъ „желѣзная рука“ (Bracchium ferri). Ордынскія параллели поддерживаютъ переводъ перваго члена fiere словомъ „желѣзо“.

Образъ самого оленя также приводитъ въ звѣздный міръ. Нѣкоторые инородцы Сибири, въ томъ числѣ остяки, представляютъ созвѣздіе Большую Медвѣдицу въ видѣ лося, и привязываютъ къ нему разсказъ объ охотѣ за лосемъ. Иногда лося видятъ только въ четырехъ звѣздахъ созвѣздія, образующихъ четвероугольникъ; въ остальныхъ же трехъ звѣздахъ видятъ трехъ охотниковъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 778); въ другихъ случаяхъ всѣ семь звѣздъ принимаются за животное, и охотника нужно искать внѣ созвѣздія; послѣднее толкованіе созвѣздію дается сказаніемъ иртышскихъ остяковъ (Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken, St.-Pb., 1897, S. 117); по этому сказанію за небеснымъ лосемъ гнался Тункъ-похъ, о которомъ остяки говорятъ, что онъ вмѣстѣ съ мѣсяцемъ родится и вмѣстѣ съ мѣсяцемъ умираетъ; они говорятъ, что русскіе его же разумѣютъ подъ именемъ папы римскаго, о которомъ дѣйствительно тоже разсказывается, что онъ вмѣстѣ съ мѣсяцемъ родится и умираетъ; по мнѣнію г. Патканова въ сказаніи о Тункъ-похѣ скрывается лунный миѳъ.

Когда накопится болѣе остяцкихъ варіантовъ о Тункъ-похѣ или вообще объ охотѣ за небеснымъ лосемъ, можетъ быть явится возможность отожествить съ остяцкимъ героемъ финскаго Лемминкейнена, который тоже охотится за оленемъ. Тункъ-похъ догналъ лося и отрубилъ ему двѣ заднія ноги, но лось вскочилъ и побѣжалъ далѣе; Тункъ-похъ снова погнался за лосемъ; временный успѣхъ охоты описывается и въ исторіи Лемминкейнена; онъ догоняетъ лося, ловитъ его, вяжетъ къ дереву, но лось порвалъ связи и убѣжалъ; Лемминкейненъ вновь гонится (Калевала, перев. Бѣльскаго, Спб., 1889, стр. 147—148) *).

---

*) Пѣсня о Лемминкейненѣ описываетъ, какъ мастеръ дѣлалъ для него лыжи; лыжи остяцкаго Тункъ-поха тоже были не простыя, сдѣланы были изъ священнаго дерева; во время охоты лыжа Лемминкейнена, воткнувшись въ землю, изломалась; такое же несчастіе случилось и съ Тункъ-похомъ. Въ монгольскихъ сказкахъ встрѣчается подробный разскахъ о ловлѣ коня; пастухъ Ахъ-сахалъ-адучи ловитъ коня для Иринъ-Сайна; онъ поймалъ его и привязалъ къ скалѣ, но конь, подобно лосю остяцкаго преданія, порвалъ связи и ушелъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 440).

Если Лемминкейненъ соотвѣтствуетъ лунѣ, и олень, за которымъ онъ охотится, Большой Медвѣдицѣ, то, оставаясь въ мірѣ звѣздъ, въ конѣ, мечущемъ огонь, можно признать лучистое солнце. Въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ Наранъ-Гэрэлъ, хотя по порядку отвѣчающій оленю, по своему имени будетъ отвѣчать солнцу (нара—«солнце»); на мѣстѣ же Большой Медвѣдицы придется собака Гуниръ, на которую Гужиръ накладываетъ намордникъ и путы. Такія черты вполнѣ совпадутъ съ нѣкоторыми представленіями объ этомъ созвѣздіи, которыя, повидимому, существовали въ народѣ, какъ, напримѣръ, съ представленіями о немъ, какъ о семи собакахъ на цѣпи (см. Очерки с.-з. Монг., IV, 736; см. также выше, стр. 413).

Гибель Лемминкейнена описывается такъ. Онъ изучилъ заклинанія о всѣхъ предметахъ, которые могутъ наносить вредъ человѣку, но не зналъ, какъ заклинать змѣю. Когда онъ подошелъ къ рѣкѣ Туонелѣ, тутъ его встрѣтилъ пастухъ и бросилъ въ него змѣю; ужаленный змѣей, Лемминкейненъ упалъ мертвый; пастухъ бросилъ его тѣло въ рѣку, гдѣ богъ подземнаго міра Tuoni своимъ мечомъ разсѣкъ тѣло Лемминкейнена на восемь частей и части разбросалъ по дну рѣки.

Смерть Лемминкейнена сближаютъ съ смертью Бальдура, который убитъ стрѣлой изъ омелы, единственнаго растенія, которое позабыла заклясть мать Бальдура. Этотъ мотивъ могъ войти въ Калевалу и не изъ скандинавскаго эпоса, а изъ какого-нибудь другого, если Калевала возникла не на сѣверѣ, какъ думаетъ Компаретти, а на югѣ Россіи, вблизи отъ района обитанія иранскаго племени. Та же черта соединена въ иранскомъ эпосѣ съ именемъ Исфендіара; онъ можетъ быть убитъ только стрѣлой изъ вяза, растущаго на Чинскомъ морѣ (см. выше, стр. 365). Мотивъ забвенія находится въ тибетской легендѣ о построеніи храма въ Лассѣ; окончивши постройку, призвали благословеніе боговъ на всѣхъ участниковъ въ постройкѣ, но забыли главнаго, сиваго быка, участіемъ котораго былъ обусловленъ благополучный конецъ предпріятія; быкъ возродился нечестивымъ царемъ Тибета и отмстилъ свою обиду истребленіемъ вѣры (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 199, 202).

Въ финской пѣснѣ змѣя единственный предметъ, который можетъ уязвить Лемминкейнена; эта змѣя какъ будто замѣняетъ

здѣсь представленіе объ единственномъ уязвимомъ мѣстѣ, которое мы находимъ связаннымъ съ желѣзнымъ Асыномъ тибетской Гэсэріады и съ желѣзнымъ оленемъ (темиръ-сынъ) тюркской сказки (Очерки с. з. Монг., IV, 605) и пр.

Въ бурятской сказкѣ о Ханъ-Гужирѣ эпизода, соотвѣтствующаго смерти на днѣ рѣчномъ Лемминкейнена, нѣтъ; въ сойотской Хэрэкъ-Кирвэсъ былъ брошенъ въ озеро Алтынъ-куль, но во время его дѣтства.

Мать Лемминкейнена отправляется искать своего сына. Она обращается съ разспросами о сынѣ къ деревьямъ, къ дорогамъ, къ мѣсяцу и солнцу. За исключеніемъ солнца, всѣ отказываются сказать ей, куда дѣвался ея сынъ; у нихъ своего горя довольно; деревья жалуются, что ихъ рубятъ, дороги,—что ихъ топчутъ; мѣсяцъ тоже не доволенъ: зимой ему приходится въ морозъ быть на стражѣ, а лѣтомъ онъ долженъ исчезать (Калевала, пер. Бѣльскаго, стр. 164—165). Тутъ, очевидно, ошибка; подобная фраза не примѣнима къ мѣсяцу, но она была бы на мѣстѣ относительно Плеядъ, которыя дѣйствительно видны на небѣ только зимой, а лѣтомъ исчезаютъ. Въ пѣснѣ о Марьяттѣ эта женщина, потерявъ свое дитя и разыскивая его, обращается съ вопросами къ звѣздѣ, мѣсяцу и солнцу. Вѣроятно и здѣсь, въ пѣснѣ о Лемминкейненѣ, было три свѣтила: Плеяды, мѣсяцъ и солнце; Плеяды пропущены, а ихъ характеристика неудачно перенесена на мѣсяцъ.

Узнавъ, что Лемминкейненъ брошенъ въ воду, его мать заказываетъ кузнецу сдѣлать грабли и отправляется ловить его тѣло. Прибывъ въ Туонелу, она предварительно усыпляетъ всѣхъ ея жителей и начинаетъ шарить граблями въ рѣкѣ. Выловивъ всѣ члены Лемминкейнена, разсѣченные и разбросанные богомъ Tuoni, она сложила тѣло и оживила его.

Мнѣ извѣстно два мѣста въ степномъ фольклорѣ, въ которыхъ содержится этотъ озирисовскій сюжетъ: 1) въ сказкѣ сойотовъ, записанной г. Адріановымъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 583—587); богатырь Хангавай (Хангамай) убитъ противникомъ Иръ-сары-мугэ, и брошенъ въ море; его тѣло сгнило и кости распались; его сестра Чечинъ-Кызъ, ея мужъ и два его брата отыскиваютъ его на днѣ морскомъ; братья ныряютъ въ морѣ, собираютъ всѣ части тѣла богатыря и складываютъ; богатырь

оживаетъ отъ ржанья его собственнаго коня *); 2) въ тангутской Гэсэріадѣ богатырь Кала-Мэмбыръ (братъ Гэсэра) упалъ въ море; тѣло его распалось, кости разнесены по дну морскому; мать Кала-Мэмбыра палочками, которыми ѣдятъ въ Китаѣ, собираетъ всѣ кости и части тѣла, складываетъ на берегу и хочетъ оживить сына, но онъ не хочетъ болѣе жить; хочетъ обратиться въ скалу, стоящую на морскомъ берегу и оберегающую землю отъ наводненья, и обращается въ камень (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 21).

Оживленіе тѣла въ финской сказкѣ происходитъ иначе. Мать Лемминкейнена произноситъ заклинаніе о жилахъ и въ нихъ начинаетъ течь кровь; нужно еще произнести заклинаніе о бальзамѣ и добыть бальзамъ; мать Лемминкейнена посылаетъ пчелу достать мазь. Пчела три раза летаетъ за бальзамомъ; въ первый разъ въ страну Метзолу (Metsola), гдѣ она собираетъ медъ для мази съ цвѣтовъ; потомъ летитъ за девять морей, на островъ къ девяти домамъ Туури, гдѣ живетъ Пальвойненъ; но добытая въ этихъ двухъ мѣстахъ мазь не дѣйствуетъ. Тогда пчела летитъ въ обиталище бога Юмалы, поднимается выше луны, Медвѣдицы и семи звѣздъ (Плеядъ?) и набираетъ приготовленную мазь въ погребахъ бога Юмалы. Мать Лемминкейнена мажетъ этой мазью тѣло сына, и Лемминкейненъ воскресаетъ съ обычною фразой: какъ я долго спалъ!

Представленія, изъ которыхъ сложился разсказъ объ оживленіи умершаго Лемминкейнена, выработались на почвѣ шаманскихъ вѣрованій, родственныхъ тѣмъ, которыя еще и теперь можно наблюдать въ Сибири и Монголіи среди шаманствующихъ племенъ. Бурятскія сказки, въ которыхъ, конечно, отразились шаманистскія идеи бурятъ, даръ воскресенія приписывается тремъ дочерямъ Эсэгэ-малана, царя неба и творца вселенной, занимающаго въ бурятской миѳологіи мѣсто финскаго Юмалы. Въ бурятской сказкѣ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 32—61) такъ описывается исторія воскресенія одного богатыря его сестрою. Дѣвица одѣвает-

*) Реставрація тѣла удается только послѣ троекратнаго нырянья братьевъ въ морѣ. Послѣ первыхъ оказалось, не хватаетъ суставовъ руки; начали нырять снова, нашли ихъ, но одного сустава все-таки не оказалось; его нашли только послѣ третьяго нырянья.

ся въ мужское платье, отправляется къ Эсэгэ-малану, и сватаетъ за себя его трехъ дочерей; сватовство удалось и лжежених везетъ своихъ невѣстъ къ трупу убитаго брата; въ дорогѣ дѣвицы оставлены и должны однѣ доѣхать до юрты; здѣсь онѣ находятъ тѣло убитаго богатыря и рѣшаются оживить его. Онѣ поочередно перескакиваютъ черезъ него, и какъ только перескочила третья, богатырь воскресъ.

Въ алтайской редакціи того же сюжета (Radloff, Proben, I, 12—28) вмѣсто трехъ дочерей Эсэгэ-малана дочь солнца (Куньхана) и дочь мѣсяца (Ай-хана). Есть этотъ сюжетъ и у якутовъ (Верхоянскій Сборникъ, въ Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 3, стр. 110—111); здѣсь также три воскрешающія дѣвицы, какъ и въ бурятской; это дочери солнца, луны и Плеядъ.

Намазыванія тѣла мазью въ приведенныхъ сибирскихъ сказкахъ нѣтъ; но мотивъ этотъ можетъ быть не былъ чуждъ сибирскому повѣрью; въ монгольской повѣсти Гэсэръ однимъ волшебникомъ обращенъ въ осла; возращаніе ему прежняго вида совершаетъ его жена или три сестры; жена обмываетъ тѣло осла и этимъ приводитъ его въ прежній видъ. Въ якутской сказкѣ сестра, выпросивъ у бога Юрюнь-Аи-тоена жидкость «сюлюгай», мажетъ ею своего умершаго брата и онъ оживаетъ (Извѣст. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XV, №№ 5—6, стр. 43).

Пчела также образъ не чуждый шаманскимъ преданіямъ сибирскихъ народностей. По якутскому повѣрію шаманъ, призванный, чтобы отыскать душу больного человѣка, обращается въ шмеля и летаетъ по свѣту, ищетъ ее въ тайгѣ и повсюду. По бурятскому преданію самый древній и самый вѣщій шаманъ Бохоли искалъ душу, покинувшую тѣло человѣка, въ тайгѣ, на днѣ морскомъ, въ аду, и не нашедши ее тамъ, обратился въ осу и полетѣлъ на небо; онъ нашелъ ее заточенною въ бутылкѣ у царя неба Эсэгэ-малана. Ловкимъ маневромъ шаманъ похищаетъ душу, сноситъ ее на землю, вставляетъ въ покинутое душою тѣло и оно оживаетъ (Изв. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XI, №№ 1—2, стр. 87 и 89); въ финской пѣснѣ похищеніе души изъ рукъ Эсэгэ-малана замѣнилось похищеніемъ мази изъ погребовъ Юмалы; пчела понята, какъ настоящее животное, а не какъ обращенный шаманъ.

Въ монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ вставленъ длинный разсказъ о дѣтствѣ и юности Гэсэра, который, сдается мнѣ, состоитъ изъ заимствованій изъ сказокъ о хитромъ обманщикѣ и изъ эпоса о летучей мыши, о чемъ я говорилъ уже въ XX главѣ; Гэсэръ изображается въ этой части повѣсти озорнымъ юношей, въ этомъ отдѣлѣ повѣсти онъ носитъ особое имя (Чжоро). Въ совпаденіе съ этимъ эпизодомъ Гэсэріады и Калевала содержитъ въ себѣ исторію озорного Куллерво.

Подобно тому, какъ Гэсэръ росъ мальчикомъ у своего дяди Чотона, который старался всячески извести племянника, и Куллерво воспитывается у злого дяди Unthamo, который также хочетъ его погубить; Унтамо бросаетъ его въ бочкѣ въ море, но Куллерво спокойно сидитъ на бочкѣ и удитъ рыбу; Унтамо бросаетъ его въ костеръ, но Куллерво невредимъ и играетъ горячими углями. Очевидно, Куллерво необыкновеннаго происхожденія. Компаретти говоритъ, что въ финскихъ сказкахъ рисуется юноша съ необычайно разрушительной силой, который родится изъ яица (Munapoika, «сынъ яица»); Компаретти видитъ въ немъ Куллерво. Такое же младенчество приписывало восточно-азіатское преданіе предку Чжумыну (О. Іакинѳъ, Свѣд. о народ. Средн. Азіи, II, 55, 98); онъ родился изъ яйца. Царь хочетъ избыть его; еще когда онъ былъ въ яйцѣ, его бросили собакамъ и свиньямъ, тѣ его не тронули; бросили яицо на дорогу; лошади обходили его; бросили яицо въ поле, птицы прикрыли его пухомъ. Сходно въ одномъ записанномъ мною варіантѣ описывается рожденіе Гэсэра (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 38). Женщина родила *гудзе*, по-монгол. „желудокъ“ (вмѣсто яйца); она разрѣзала гудзе копьецемъ отъ стрѣлы и вынула ребенка; это былъ Гесэръ. Когда Чотонъ узналъ о рожденіи Гэсэра, онъ бросилъ его въ колючій кустарникъ и закрылъ колючками, но Гэсэръ разворочалъ колючки и пришелъ къ матери *).

Чудо съ углями находится въ русской легендѣ о Кирикѣ. Богородица прячетъ Христа въ люльку, а чужого ребенка, лежавшаго въ ней, бросаетъ въ топящуюся печь. Брошенный въ печь ребенокъ (Кирикъ) найденъ живымъ; онъ игралъ горячими

*) Въ другомъ варіантѣ изъ гудзе родится не Гэсэръ, а мать Гэсэра (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 40).

углями, какъ Куллерво (Этногр. Сборн., изд. Геогр. Общ., т. VI, стр. 121). Въ легендѣ, записанной въ харьковской губ., ребенокъ, брошенный въ огонь, названъ Папарымомъ (Харьковск. Сборникъ, прибавл. къ харьк. календарю на 1888 г., изд. Касперова, ст. „Народныя представл. и вѣрованія"). Харьковское преданіе вѣроятно относится къ корсунской святынѣ, къ папѣ Клименту.

Интересно, что въ исторіи Куллерво сходятся двѣ темы: чудо съ углями и кровосмѣшеніе. Куллерво въ лѣсу встрѣтилъ дѣвицу, которая заблудилась; это была его сестра, но оба они узнали это только послѣ совершенія грѣха; дѣвица въ отчаяніи бросается въ воду, а Куллерво возвращается домой и убиваетъ своего дядю Унтамо. Изъ западныхъ легендъ о кровосмѣшеніи одна разсказана о папѣ Григоріи на камнѣ; такимъ родомъ оказывается, что въ то время какъ темы—чудо объ угляхъ и кровосмѣшеніе—въ финскомъ эпосѣ соединены на одномъ персонажѣ Куллерво, въ другихъ мѣстахъ Европы эти двѣ темы какъ будто объединялись терминомъ „папа". Въ малороссійской думѣ терминъ „попъ" мы находимъ въ имени Алексѣй Поповичъ; хотя кровосмѣшенія ему не приписывается, но онъ всетаки представленъ въ думѣ большимъ грѣшникомъ и притомъ преступникомъ противъ семейныхъ обрядовъ; онъ былъ брошенъ въ море, подобно Клименту, папѣ римскому.

Попъ является еще въ одной русской сказкѣ, въ которой есть одна сходная черта съ Куллерво. Затрудненія отъ непомѣрной силы, дѣлавшія Куллерво неудобнымъ въ обществѣ, описываются въ русской сказкѣ о Надзеѣ, Поповомъ внукѣ. Надзей родился отъ дочери попа сверхестественнымъ образомъ; мать его зачала, лизнувъ золу отъ сожженнаго человѣческаго черепа. Родившійся мальчикъ имѣлъ неимовѣрную силу, такъ что, исполняя порученія, всегда въ такой мѣрѣ пересаливалъ, что вмѣсто пользы приносилъ только вредъ. Одинъ случай о Надзеѣ разсказывается очень сходно съ карельской пѣсней; Надзея послали собрать пасущихся въ лѣсу коровъ и пригнать во дворъ; Надзей собралъ въ лѣсу не только коровъ, но и медвѣдей, принявши ихъ по невѣдѣнію за домашнихъ животныхъ, и пригналъ во дворъ попа. Куллерво поступаетъ немного иначе: онъ обращаетъ коровъ въ медвѣдей и загоняетъ ихъ въ дворъ своего дяди.

Харьковское преданіе соединено съ повѣріемъ, видящимъ Папарыма въ мѣсяцѣ. Это повѣріе. конечно, въ связи съ другимъ повѣріемъ, что папа римскій вмѣстѣ съ мѣсяцемъ родится, вмѣстѣ съ мѣсяцемъ умираетъ (см. Этн. Обозр., кн. XX, стр. 446). Въ ст. «Папа римскій», помѣщенной въ XX кн. Этн. Обозрѣнія, я привелъ томскій разсказъ, озаглавленный «О папѣ римскомъ», въ которомъ есть одна сходная черта съ преданіемъ о Кирикѣ; тутъ тоже вбѣжавшій въ домъ человѣкъ, который проситъ женщину отдать ему ребенка, какъ Богородица просила Улиту отдать Кирика, или можетъ быть вѣрнѣе, какъ Иродъ, который, по харьковской легендѣ, гнавшійся за Маріей, вошелъ въ тотъ же домъ, конечно, чтобы потребовать выдачи ребенка. Затѣмъ томскій отрывокъ разсказываетъ, что на домъ налетѣли вороны, и когда человѣкъ, просившій ребенка, вышелъ, они разорвали его (Этн. Сборн., изд. Геогр. Общ., VI, 1864, стр. 148—149). По алтайскому преданію, записанному о. В. Вербицкимъ. Мешперекъ вар. Машпаракъ, Тарданакъ), отъ котораго происходитъ весь родъ человѣческій, подвергся нападенію Чельбегеня; Машпаракъ залѣзъ на желѣзное дерево; Чельбегень старается срубить дерево; но въ это время налетѣли девять тучъ вороновъ, затмившія солнце, напали на Чельбегеня и убили его (Миссіонеръ, 1877, № 20; Вербицкій, Алтайскіе инородцы, М. 1893, стр. 157). Въ алтайскомъ преданіи Чельбегень на мѣстѣ того человѣка не названнаго по имени, который въ томскомъ отрывкѣ просилъ у женщины ребенка, и на мѣстѣ Ирода харьковскаго преданія. Алтайское повѣріе, какъ и харьковское, ставитъ сюжетъ этотъ въ связь съ мѣсяцемъ, потому что по другому варіанту Чельбегень, схвативъ мальчика, нырнулъ въ озеро; мѣсяцъ бросился за нимъ въ озеро, схватилъ его и вмѣстѣ съ нимъ поднялся на небо; по нѣкоторымъ варіантамъ Ельбегень (вмѣсто Чельбегеня) ушелъ въ узкую пещеру, доходящую до центра земли; солнце, посланное истребить его, не могло пройти въ узкую щель *); тогда мѣсяцъ отрубилъ себѣ полови-

*) Варіанты алтайскаго сказанія, въ которыхъ Чельбегень прячется не въ озеро, а въ узкую щель, вѣроятно возникли изъ наблюденій надъ образомъ жизни летучей мыши. Чельбегень, преслѣдующій Мешперека, это бобырганъ (летяга), преслѣдующій сына неба, а также змѣй Абырганъ, о которомъ было говорено выше (стр. 404). Монгольскія

у, проскользнулъ въ щель и вынесъ Ельбегеня на небо (Очерки с.-з. Монг., IV, 190, 774—775).

Мы имѣемъ три параллельныхъ разсказа: 1) Джельбегень бросился въ озеро съ кустомъ, на которомъ сидѣлъ мальчикъ и который онъ вырвалъ съ корнемъ; мѣсяцъ унесъ его на небо и теперь въ пятнахъ луны видятъ Джельбегеня съ кустомъ; 2) Климентъ брошенъ въ воду съ якоремъ на шеѣ; 3) Лемминкейненъ брошенъ въ рѣку Туони, разрубленный на части (по русскому повѣрію Богъ крошитъ мѣсяцъ). Всѣ три разсказа, повидимому принадлежатъ лунному миѳу *). Остяки своего охотника за лосемъ, Тункъ-поха, отожествляютъ съ «папой римскимъ», приписывая ему ростъ и ущербъ параллельный съ мѣсяцемъ; можно догадку, что Тункъ-похъ—лунный миѳъ, перенести на финскаго охотника за лосемъ, на Лемминкейнена; въ самомъ имени Лемминкейненъ, собственно въ его первой половинѣ Лемминъ, не скрывается ли корсунское Климентъ (Clemens), изъ котораго инициалъ *к* исчезъ по нелюбви финскаго языка къ скопленію согласныхъ? Пѣсня же о Куллерво можетъ быть такое же вступленіе въ пѣсню о Лемминкейненѣ, какъ исторія Чжоро—вступленіе въ монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ.

Джельбегень, Чельбегень, Тельбегень, Ельбегень, по алтійскому повѣрію, семиголовое обжорливое чудовище, поѣдающее коть и людей. Это имя записано у тюрковъ Алтая; извѣстно ли оно сойотамъ въ Саянахъ, мнѣ неизвѣстно. У киргизъ этотъ терминъ извѣстенъ въ формѣ *джалмаусъ;* вмѣстѣ съ распространеніемъ тюркскаго племени это слово дошло до сѣвернаго Кавказа, и здѣсь оно записано въ связи съ мѣсяцемъ; джалмаусъ—лукастое чудовище, которое поѣдаетъ мѣсяцъ, отчего происходитъ ущербъ,—повѣріе извѣстное и въ Алтаѣ (Московск. Вѣд., 882, № 219; Изв. Имп. Русск. Геогр. Общ., 1881, т. XVII, в. 4. стр. 249). Таранчинская форма въ Кульджѣ Джалмонгусъ га-

---

мена *ольби, олбою* относятся не къ летучей мыши, а къ летягѣ, которая также ночное и летающее животное.

*) Мешперекъ, уносимый Ельбегенемъ и мѣсяцъ, преслѣдующій Ельбегеня, можетъ быть одно и то же лицо. Ельбегень уноситъ (убиваетъ?) Мешперека (это полный ущербъ луны?), но Мешперекъ вновь появляется (новолуніе, наступающее послѣ трехдневнаго отсутствія луны) и отмщаетъ Ельбегеню.

зоблачаетъ отчасти этимологію термина; по крайней мѣрѣ обязываетъ расчленять его такимъ образомъ: Джал-монгусъ, Джалмаусъ, Джель-бегень; монгусъ это монгольское мангусъ или мангысъ (иногда съ приставкой спереди *хара*, «черный», рѣже *сары*, «желтый»), многоголовое обжорливое чудовище, бурятское мангытъ, въ сказкахъ татаръ Тобольск. губ. Мангушъ. Отъ свойства носового звука выпадать изъ мангусъ получаются формы маусъ или моосъ, и даже мосъ, которыя и встрѣчаются какъ вторые члены именъ въ сойотскихъ и алтайскихъ сказкахъ. Отсюда можетъ быть окончанія словъ: монгол. шул-мусъ, чортъ, злой духъ; алт. кур-мось, злые духи, которыхъ призываютъ шаманы; тюркск. ал-мусъ или ал-мысъ, клыкастая женщина людоѣдка, Тохто-мысъ или Тохто-мышъ, имя коварнаго царя въ тюркск. сказкѣ объ Идыге-пи. Алтайское *бегень*, соотвѣтствующее киргизскому *маусъ*, можетъ быть объяснено, во-1-хъ обмѣномъ губныхъ *б* и *м*, что часто встрѣчается при переходѣ монгольскихъ словъ въ тюркскія нарѣчія, напр. монг. *муренъ*, рѣка, у сойотовъ *буренъ*; во 2-хъ выпаденіемъ *н* изъ носового звука (вслѣдствіе чего также въ якутскомъ оказалась форма *моусъ*, «обжора»); возстановляя звуки, мы должны получить форму *менгень*. Подобныя измѣненія хорошо извѣстны оріенталистамъ и едва ли предложенныя объясненія встрѣтятъ со стороны ихъ возраженіе. Для объясненія окончанія алтайскаго термина оріенталисты можетъ быть одобрятъ слѣдующее соображеніе. Если въ формахъ мангысъ и мангытъ окончанія *с* и *т*—частицы множ. числа, то въ единственномъ можетъ быть предположена форма мангынъ въ родѣ того, какъ множественныя онготъ, сойотъ,—въ единственномъ даютъ онгонъ, сойонъ. Предположенная форма *мангынъ* отъ видоизмѣненій носового звука должна дать *магынъ* и *мынъ;* послѣднюю форму мы находимъ въ дюрбютскомъ и торгоутскомъ названіи тушканчика *ялмынъ* или *ялманъ* (Очерки с.-з. Монг., II, 141; Танг.-тиб. окр. Китая, II, 408), который повѣріемъ сѣверо-западной Монголіи ставится на ряду съ летягой въ ряды враговъ сына неба, вслѣдствіе чего монголы тушку его распяливаютъ на деревянномъ колышкѣ брюхомъ кверху, лапы врозь (Оч., IV, 234, вар. *г*), а также Долманъ или Дöлмö, (вслѣдствіе свойства звука *дж* распадаться на составныя *д* и *ж*), имя чудовища, которое, подобно алтайскому Джельбегеню, прячется на днѣ озера и

которое образовалось изъ половины тѣла другого чудовища, разрубленнаго пополамъ Ханъ-Тюрмасомъ (см. выше стр. 498).— очевидно такой же лунный миѳъ, какъ и алтайскій о Джельбегенѣ. Дёлмö такая же усѣченная форма, какъ въ бурятскомъ шолмо, употребляемое вмѣсто шулмусъ; подобное же усѣченіе дало *ольби*, монгольское названіе летяги (вар. ольбого, олбо, олбынъ; Очерки сз. Монг., II, 140; IV, 160), которая тоже врагъ сына неба, какъ и ялмынъ. Новый рядъ преобразованій можно предполагать отъ замѣны иниціала *дж* звукомъ *г* или *к* (въ родѣ того, какъ *джиланъ*, «змѣя», нѣкоторые тюрки произносятъ *гиланъ*, вмѣсто Джуджъ и Маджуджъ Гогъ и Магогъ); иниціалъ г долженъ дать формы *кал-мангусъ*, *кал-маусъ* и *кал-мосъ*; этимъ путемъ можно объяснить форму *кильмасъ* или *кильмесъ* въ парномъ Барса-Кильмесъ, которое является именемъ злого существа въ сказкѣ о Джиртушлюкѣ, содержащаго въ осадѣ змѣиное царство; сюжетъ сказки тотъ же, что у одного изъ эпизодовъ повѣсти о Гэсэрѣ, и Барса-Кильмесъ стоитъ на мѣстѣ морского чудовища Дёлмö или Долмана (см. выше, стр. 178). Иниціалъ *г* и окончаніе *нъ* вызвали форму Гальбинъ, которая въ дюрбютской легендѣ присвоена богу (Сайнъ-Гальбинъ-Мингынъ-бурханъ), похитившему и заточившему Аю-бодисатту; если мать бодисатты со своими разспросами о сынѣ отвѣчаетъ матери Лемминкейнена, то самъ Аю-бодисатта отвѣтитъ Лемминкейнену, а Гальбинъ—финскому богу Туони. Дюрбютскую легенду объ Аю-бодисаттѣ я уже сопоставлялъ съ алтайской сказкой объ Аранъ-тайджи (Radloff. Proben, I, 418; Вербицкій, Алтайскіе инородцы, стр. 154); Аранъ-тайджи похищенъ еще изъ утробы матери Чиланъ-монгусомъ и въ подземномъ царствѣ прибитъ къ столбу; Алтынъ-Моко отправляется освободить его, но Аранъ-тайджи самъ разрываетъ свои узы, какъ Аю-бодисатта; бросаетъ своего врага Чиланъ-монгуса къ небу и, не допуская до земли, разсѣкаетъ на семь частей (Туони разсѣкаетъ Лемминкейнена на восемь частей); затѣмъ Алтынъ-Моко подвергается нападенію богатырей Шойунъ-Таса и семиголоваго Чельбегеня Аранъ-тайджи освобождаетъ его; алтайская сказка даетъ имена: Пойунъ, Монгусъ, Чельбегень; дюрбютская легенда—Сайнъ, Мингинъ, Гальбинъ. Эти имена и судьба Аранъ-тайджи во время его дѣтства позволяютъ видѣть въ немъ одно лицо съ

Аю-бодисаттой. Что такое *джалъ* и *чель* въ парныхъ Джалмаусъ и Чель-бегень? Не въ связи ли они съ *чиланъ*, *джиланъ*, «змѣя» по-тюркски, которое дѣйствительно является въ алтайскомъ парномъ Чиланъ-монгусъ? Знатокамъ предоставляется судить, есть ли у этихъ формъ что-нибудь общее съ цзалъ въ имени коня Цзалъ-куйрукъ, за которымъ уходятъ всѣ табуны т.-е. съ которымъ связано счастіе и богатство, и съ дзолъ въ парномъ *дзолъ-дзаягачи*, онгонъ, оберегающій счастіе дома. Дзолъ по-монгольски «счастіе», «доля».

Самый главный эпизодъ въ Калевалѣ это разсказъ о братьяхъ Вейнемейненѣ и Ильмаринненѣ и о томъ, какъ они добываютъ Сампо. Ни внѣшній видъ Сампо, ни этимологія его неизвѣстны. По выраженію Компаретти внутреннее значеніе Сампо въ рунахъ довольно опредѣленное; это предметъ, приносящій благоденствіе странѣ, въ которой онъ находится; это свойство не зависитъ отъ формы; обломки Сампо дѣлаютъ жителей страны такъ же счастливыми, какъ и цѣлое. Но что такое это цѣлое, руны (т.-е. пѣсни) не поясняютъ. Въ нихъ говорится только, что въ Сампо находится три мельницы, изъ которыхъ одна мелетъ муку, другая соль, третья деньги, а иногда Сампо дается прозвище «пестрая крышка» (kirjo kansi). Сами пѣвцы также хорошо не знаютъ, что это такое; одни (и это чаще всего) говорятъ, что это мельница (ученые на этомъ основаніи сближаютъ Сампо съ Grottemil сѣверной миѳологіи), другіе, что это дѣвица, третьи—драгоцѣнное приданое (вѣно?).

Относительно этимологіи Компаретти говоритъ, что ее искали повсюду, даже въ Монголіи и Тибетѣ, и безуспѣшно, потому что искали слишкомъ далеко. Самъ онъ даетъ свою этимологію изъ финскаго корня *sam* и скандинавскаго *bo*, *bu*, но, кажется, не находитъ ее удовлетворительной. Этимологія неудачна вѣроятно потому, что Компаретти искалъ ее слишкомъ близко.

Въ рунахъ можно различить два разсказа о Сампо: 1) о томъ, какъ кузнецъ Ильмаринненъ смастерилъ или сковалъ Сампо для Похьолы и 2) какъ три товарища, Вейнемейненъ, Ильмаринненъ и Лемминкейненъ, похитили Сампо у Похьолы.

Хозяйка Похьолы требуетъ отъ Вейнемейнена, чтобы онъ сдѣлалъ Сампо; за это она дастъ ему свою дочь. Вейнемейненъ не можетъ этого сдѣлать, но знаетъ такого человѣка, который

сумѣетъ, — это Ильмаринненъ. Хозяйка Похьолы отпускаетъ Вейнемейнена домой подъ условіемъ, что онъ пришлетъ Ильмариннена. Вернувшись домой, Вейнемейненъ посылаетъ брата, но Ильмаринненъ не хочетъ ѣхать; онъ упрекаетъ Вейнемейнена въ томъ, что онъ хотѣлъ спасти свою голову, выдавши брата. Тогда Вейнемейненъ поетъ и отъ его вѣщаго пѣнія вырастаетъ большое дерево, вѣтви котораго поднимаются до неба, и потомъ приглашаетъ Ильмариннена посмотрѣть на дерево, влѣзть на него и посмотрѣть на бѣгающую по нему куницу съ золотою грудью. Ильмаринненъ влѣзъ на дерево. Въ это время вѣтеръ, поднявшійся по волшебству Вейнемейнена, сдунулъ Ильмариннена съ дерева и отнесъ въ Похьолу. Ильмаринненъ куетъ Сампо изъ двухъ костей ягненка и изъ зерна ячменя и получаетъ дочь Похьолы. Хозяйка Похьолы прячетъ Сампо.

Второй разсказъ. Вейнемейненъ, Ильмаринненъ и Лемминкейненъ (въ вар. Vesi-Liito, юный Laito) отправляются на кораблѣ въ Похьолу съ цѣлью похитить Сампо. Приблизившись къ Похьолѣ, Вейнемейненъ своими заклинательными пѣснями усыпляетъ Похьолу. Сампо спрятано въ пещерѣ за 9 замками и пустило въ землю корни на 9 локтей въ глубину. Вейнемейненъ обращается въ нитевиднаго червяка, проползаетъ въ скважины замковъ, смазываетъ ихъ масломъ и свинымъ саломъ (и отпираетъ?). Принимается за Сампо, но не можетъ его сдвинуть; тогда Liito Laito плугомъ выворачиваетъ корни Сампо, товарищи относятъ его на корабль и отправляются обратно. Въ это время муравей прыснулъ своею ѣдкою жидкостью на когти журавля, журавль закричалъ и Похьола проснулась. Хозяйка Похьолы пустилась въ погоню на кораблѣ со ста гребцами. Вейнемейненъ бросилъ кремень, который превратился въ скалу; корабль хозяйки Похьолы налетѣлъ на скалу и разбился, всѣ гребцы потонули. Хозяйка Похьолы обратилась въ орла, погналась далѣе, сѣла на мачту корабля Вейнемейнена и требуетъ Сампо назадъ. Вейнемейненъ предлагаетъ раздѣлить его, но хозяйка Похьолы не хочетъ дѣлить и угрожаетъ наслать на страну Вейнемейнена (стальной) градъ. Наступаетъ буря; Сампо падаетъ въ море, распадается на куски, которые разносятся по дну морскому *).

*) Морская среда, въ которой распадается Сампо, сближаетъ эту тему съ разсказами тангутской повѣсти о Кала-Мэмбырѣ, тѣло кото-

Вейнемейненъ собираетъ обломки Сампо, выброшенные бурей на морской берегъ. Съ того времени, какъ обломки Сампо были принесены въ Карелію, эта страна стала благоденствовать, а Лапландія (съ нею иногда отожествляется Похьола) сдѣлалась страною бѣдной и неспособной къ культурѣ.

Изучавшіе финскій эпосъ отмѣтили нѣкоторую нелогичность: Ильмаринненъ выковалъ Сампо для Похьолы, потомъ онъ же участвуетъ въ опасной поѣздкѣ для похищенія Сампо, какъ будто, разъ сдѣлавъ Сампо, онъ уже не могъ сковать его во второй разъ. Это можетъ быть объяснено независимостью этихъ двухъ разсказовъ въ прежнее время; только въ позднѣйшее время они были связаны вмѣстѣ, ранѣе же они составляли двѣ отдѣльныя версіи, въ которыхъ былъ изображенъ одинъ и тотъ же фактъ—снабженіе человѣческаго рода благодѣтельнымъ предметомъ; только одинъ руноcлагатель представилъ дѣло такъ, какъ будто предметъ былъ изготовленъ въ той же человѣческой средѣ; другой же, будто онъ готовый уже принесенъ изъ какого-то другого міра. Для перваго Похьола была страна, которую надо было облагодѣтельствовать чудеснымъ предметомъ, для второго—это страна, откуда его нужно достать. Синкре-

---

раго разваливается и разсыпается по дну морскому и тюркской сказки о томъ, какъ подобнымъ же образомъ было разнесено по морскому дну тѣло Хангавая (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 22; Очерки с.-з. Монг., IV, 583—587), но, по присутствію мотива похищенія и погони за похищеннымъ, миѳъ о Сампо ближе къ миѳу о Плеядахъ, которыя распадаются подъ расщепленнымъ копытомъ коровы и ускользаютъ. По алтайскому преданію Джитыганъ (Б. Медвѣдица) не могъ вытерпѣть, видя, какъ Мечинъ (Плеяды), подъ видомъ Куртъ-Чулмуса, поѣдаетъ людей и скотъ, и спустился на землю, чтобы убить его; но корова испортила дѣло, и Джитыгану удалось изъ семи шулмусовъ Мечина унести на небо только одного. И до сихъ поръ Плеяды гоняются за Джитыганомъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 194). Это версія приведеннаго выше алтайскаго миѳа о мѣсяцѣ; Плеяды, Мечинъ, Куртъ-Чулмусъ (куртъ—„червь") тутъ на мѣстѣ Джельбегеня, Джитыганъ на мѣстѣ луны (какъ будто иногда этимъ именемъ называлась луна). Если имя Идыге тюркской сказки стоитъ въ связи съ именемъ Джитыганъ, то бѣгство Идыге и погоня за нимъ Джанбая могутъ быть истолкованы, какъ миѳъ о Плеядахъ. Джанбай, я уже высказывалъ эту догадку, это имя Плеядъ; Идыге, вѣроятно, похитилъ одну изъ звѣздъ созвѣздія и бѣжалъ съ нею; Плеяды-Джанбай гонятся за нимъ.

тизмъ сдѣлалъ одну версію предшествующимъ эпизодомъ, другую послѣдующимъ.

Сходныя отношенія двухъ эпизодовъ можно указать въ Гэсэріадѣ. Въ царствѣ Гуменъ-хана остановилась жизнь; чтобы оживить помертвѣвшее царство, Гэсэръ долженъ достать четырнадцать эрдени. Правда, этимъ эрдени не приписывается того свойства, какимъ обладаетъ Сампо; присутствіе эрдени не создаетъ благоденствія въ странѣ прямымъ путемъ; они нужны для избавленія Гэсэра отъ смертей, на которыя обрекаетъ его Гуменъ-ханъ, но въ послѣднемъ результатѣ отъ пріобрѣтенія эрдени все-таки для царства Гуменъ-хана получается благоденствіе. Впрочемъ, кажется, въ другихъ случаяхъ ордынскаго фольклора подъ эрдени разумѣлось нѣчто болѣе похожее на Сампо (см. стр. 47), особенно подъ именемъ Эрдени-цзу.

Эрдени находятся на небѣ у женщины, которую бурятскій варіантъ выдаетъ за бабушку Гэсэра, а монгольскій—за мать. Чтобы добыть эрдени, Гэсэръ сначала готовитъ (изобрѣтаетъ) вино; вмѣсто посуды для вина онъ беретъ семь череповъ семи братьевъ кузнецовъ. *долонъ тарханъ*. Съ этимъ виномъ въ семи черепахъ Гэсэръ по лѣстницѣ поднимается на небо и подноситъ его своей бабушкѣ; она напивается и засыпаетъ; въ это время Гэсэръ взялъ ея ключи, отперъ ея ящики, похитилъ четырнадцать эрдени и сталъ спускаться по лѣстницѣ; владѣтельница эрдени проснулась и замѣтила покражу; въ сердцахъ она бросила семь череповъ, прыснула молокомъ изъ своихъ грудей, встряхнула лѣстницу, по которой спускался Гэсэръ, и сбросила его въ страну альвиновъ. Потомъ она пожалѣла его и возвратила изъ страны альвиновъ на землю и онъ, вооруженный четырнадцатью эрдени, отправился спасать царство Гуменъ-хана.

Храмовой ламайской утвари, такъ называемымъ *габаламъ*, т.-е. человѣческимъ черепамъ, обдѣланнымъ въ видѣ чашъ, въ которыя наливается жертвенная кровь, иногда приписывается благодѣтельное вліяніе. Не всѣ человѣческіе черепа годны для габалы; пригодность череповъ узнается по особымъ признакамъ; и не всякая габала имѣетъ чудесное свойство. Благоденствіе и богатство хошуна Ламэнъ-гэгена, разсказывали мнѣ, монголы приписываютъ тому, что въ резиденціи этого гэгена хранится габала, одаренная такимъ же свойствомъ, какъ и Сампо.

Опираясь на эти повѣрія, можно предполагать существованіе варіантовъ, въ которыхъ Гэсэръ обходился безъ эрдени; того, чего онъ достигалъ при помощи эрдени, въ другихъ варіантахъ онъ, можетъ быть, достигалъ съ помощью семи, обдѣланныхъ въ чаши, череповъ. Въ Гэсэріадѣ двойное изображеніе одного и того же факта.

Семь череповъ, брошенныхъ разсерженною бабушкой Гэсэра, обратились въ семь звѣздъ Большой Медвѣдицы. Это намекаетъ на то, что парное Долонъ-Тарханъ или Долонъ-Дарханъ— «семь кузнецовъ», было именемъ Большой Медвѣдицы, которая теперь у монголовъ называется Долонъ-Бурханъ—«семь боговъ»; у урянхайцевъ я записалъ, между прочимъ, имя этого созвѣздія Джиты-Урганъ *). Гэсэръ добываетъ четырнадцать эрдени; это очевидно, удвоеніе числа семь, такъ какъ при эрдени чаще встрѣчается число семь. Такъ, наприм., на жертвенникахъ въ ламайскихъ храмахъ ставятся фигуры, которыя называются эрдени; онѣ бываютъ всегда въ числѣ семи (долонъ-эрдени). Число намекаетъ, что подъ эрдени подразумѣвается такой же семичленный предметъ, какъ и подъ именемъ Долонъ-Тарханъ, и, вѣроятно, это та же Большая Медвѣдица.

Такъ какъ, однако, съ эрдени связанъ мотивъ похищенія, то это скорѣе Плеяды; въ легендахъ постоянно Б. Медвѣдица похищаетъ звѣзду у Плеядъ, а не наоборотъ; преданіе о горѣ Эрдени-ула, которая была раздроблена на куски, также совпа-

---

*) Уйгуры, кажется, называли созвѣздіе Еди-Еркянъ (Вамбери, въ Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch., B. XXI, H. IV, §. 646); ширегуры и теперь называютъ его долонъ-херьге; *к* и *г* въ этихъ формахъ, кажется, замѣнялись звуками *т* и *д*; въ Очеркахъ, IV, на стр. 916 я сближалъ Рашидъ-Эддиновскаго Джерке-Линъ-хума, предка тайджіутовъ, съ предкомъ одного монгольскаго племени, который назывался Эрте-Уланъ-хунъ-тайджи. Рашидъ-Эддинъ разсказываетъ о долинѣ Ергене-хонъ, въ которой одна скала была обложена кострами и такимъ образомъ расплавлена; другое преданіе говоритъ о горѣ, которая была также обложена огнемъ, расколота и увезена, и, повидимому, преданіе относится къ горѣ, которая теперь называется Ердени-ула (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 310). Эти указанія на смѣну Ерке и Ерте, Ергене и Ердени даютъ поводъ предполагать, что и Джеты-Урганъ, Еди-Еркянъ, „семь еркяновъ", переходили въ „семь Ердени", и это было имя Б. Медвѣдицы.

детъ съ миѳомъ о Плеядахъ; впрочемъ, есть разсказы и о разсѣченіи тѣла на семь частей, которыя обратились въ семь звѣздъ Б. Медвѣдицы (Очерки с.-з. Монг., IV, 198) *).

Если въ самомъ дѣлѣ долонъ-тарханъ и эрдени одинъ и тотъ же предметъ, если Гэсэріада въ эпизодѣ объ эрдени разсказываетъ о томъ же самомъ дѣйствіи, о которомъ уже разсказано въ эпизодѣ о долонъ-тарханахъ, то разсказъ о долонъ-тарханахъ будетъ отвѣчать разсказу Калевалы о томъ, какъ Ильмаринненъ сковалъ Сампо; какъ въ Калевалѣ изготовленіе благодѣтельнаго предмета приписывается герою эпоса, такъ и въ Гэсэріадѣ семь чашъ изготовляетъ самъ Гэсэръ. Во второмъ же эпизодѣ благодѣтельные предметы предполагаются готовыми; они хранятся спрятанными въ ящикахъ за замками у женщины-небожительницы, подобно тому, какъ Сампо хранится у хозяйки Похьолы за 9-ю замками. Чтобы добыть ихъ, ихъ нужно украсть. Гэсэръ при этомъ принимаетъ ту же мѣру, какъ и Вейнемейненъ: онъ предварительно усыпляетъ владѣтельницу эрдени.

Похьола въ Гэсэріадѣ замѣняется небомъ; Гэсэръ поднимается туда по лѣстницѣ. Въ Калевалѣ Ильмаринненъ, передъ тѣмъ, какъ попасть въ Похьолу, поднимается на вершину дерева. Онъ сброшенъ оттуда вѣтромъ, который сдѣлалъ своими заклинаніями Вейнемейненъ; сходный инцидентъ есть и въ Гэсэріадѣ; обладательница эрдени трясетъ лѣстницу и Гэсэръ, сброшенный съ нея, улетаетъ въ страну альвиновъ (или альбиновъ); здѣсь на мѣстѣ Похьолы уже не небо, а какая-то страна альвиновъ. Разница однако въ томъ, что этотъ инцидентъ отнесенъ въ другое мѣсто; въ Гэсэріадѣ онъ слѣдуетъ за похищеніемъ, въ Калевалѣ предшествуетъ похищенію.

Цѣлый рядъ сходныхъ чертъ устанавливаетъ какую-то связь между Калевалой и Гэсэріадой: и тутъ и тамъ добываніе благо-

---

*) Въ дополненіе къ сказанному выше на стр. 72 о смѣшеніи Б. Медвѣдицы съ Плеядами можно еще привести слѣдующія мѣста: Очерки с.-з. Монг., IV, 194, гдѣ имя Мечинъ примѣнено къ Бол. Медвѣдицѣ (отшибленная верхняя половина Цаганъ-Бурекея поднялась на небо и стала созвѣздіемъ Мечинъ-Окторго-долонъ-бурхынъ, т.-е. Б. Медвѣдицей). По записи г. Дубровы, Оріонъ по-бурятски называется Одо-мышинъ-сокъ-мышинъ (Танг. тиб. окр. Китая, II, 328).

дѣтельнаго предмета; предметъ этотъ хранится у женщины, женщина предварительно усыпляется; въ страну, гдѣ хранится этотъ предметъ, попадаютъ, влѣзая или по лѣстницѣ, или по дереву; вмѣсто прыснутой ѣдкой жидкости муравья, повидимому, прыснутое молоко хранительницы эрдени. Только въ Калевалѣ указано другое средство, посредствомъ котораго была усыплена Похьола; въ Гэсэріадѣ это приписано вину, въ Калевалѣ музыкѣ. Въ Гэсэріадѣ нѣтъ эпизода съ муравьемъ и кричащимъ журавлемъ. Эпизодъ о Сампо представляется версіей разсказа о Гэсэрѣ и эрдени; хозяйка Похьолы это небесная мать или бабушка Гэсэра; самъ Гэсэръ распался въ Калевалѣ на два персонажа: на Ильмариннена и Вейнемейнена.

Эпизодъ Гэсэріады о семи кузнецахъ и ихъ черепахъ можетъ быть принятъ за разсказъ объ изобрѣтеніи вина; вино, которое Гэсэръ сдѣлалъ для своей небесной бабушки, было можетъ быть первое вино на землѣ. Если это такъ, то и разсказъ Калевалы о добываніи Сампо долженъ быть истолкованъ, какъ разсказъ объ изобрѣтеніи вина, и вотъ, можетъ быть, поэтому въ Калевалѣ замѣчаются нѣкоторые намеки на сѣверный миѳъ объ изобрѣтеніи вина. Сутунгово вино хранится у женщины Гунляды, какъ Сампо у женщины хозяйки Похьолы; Одинъ на мѣстѣ Вейнемейнена; онъ хочетъ похитить вино; подобно ему, онъ обращается въ червяка и проползаетъ сквозь скважину, высверленную въ скалѣ; онъ раздѣляетъ ложе Гунляды; въ Калевалѣ этому мѣсту соотвѣтствуетъ Ильмаринненъ, раздѣляющій ложе дочери хозяйки Похьолы. Сутунгъ гонится за Одиномъ въ видѣ орла; хозяйка Похьолы, въ погонѣ за Вейнемейненомъ, принимаетъ тоже видъ орла *).

*) Сравнивая сѣверное сказаніе съ монгольскою повѣстью о Гэсэрѣ, можно сдѣлать такія покрытія: Квасеръ это Гэсэръ, дверги это тарханы (кузнецы); въ повѣсти Гэсэръ приготовляетъ вино и съ этою цѣлью утилизируетъ тѣла семи тархановъ (собственно ихъ головы); въ сѣверномъ преданіи дверги дѣлаютъ вино, для чего употребляютъ тѣло Квасера; въ повѣсти тарханы убиты по требованію Гэсэра, въ сѣверномъ преданіи Квасеръ убитъ двергами. Тѣ же семь тархановъ отразились далѣе въ девяти косцахъ Богкія; Одинъ подарилъ имъ брусокъ, изъ-за котораго они такъ перессорились, что въ дракѣ перерѣзали другъ друга отточенными косами. Въ повѣсти тарханы тоже сами накликали на себя смерть; когда народъ Гуменъ-хана совѣщался

Въ сѣверномъ миѳѣ, какъ и въ монгольской повѣсти и въ Калевалѣ, сначала идетъ разсказъ о томъ, какъ сдѣланъ добываемый предметъ, а потомъ разсказъ объ его похищеніи — логически необходимая послѣдовательность. Подобно тому, какъ въ монгольской повѣсти Гэсэръ отвѣчаетъ и Ильмариннену и Вейнемейнену, и здѣсь, въ сѣверномъ миѳѣ, Одинъ стоитъ на мѣстѣ обоихъ, но ему не приписывается, какъ Гэсэру и Ильмариннену, изготовленіе похищаемаго предмета; вино, которое въ сѣверномъ миѳѣ стоитъ на мѣстѣ карельскаго Сампо и монгольскихъ чашъ изъ человѣческихъ череповъ съ виномъ и эрдени, приготовили изъ тѣла Квасера цверги.

Улетающій отъ Сутунга Одинъ, чтобы облегчить себя въ бѣгствѣ, долженъ былъ проглоченное имъ вино *) отчасти отрыгнуть

какимъ средствомъ и кто можетъ излѣчить хана отъ неестественной привязанности къ тѣлу покойницы, одинъ изъ тархановъ указалъ, что это можетъ сдѣлать только Гэсэръ; его же и послали посломъ къ Гэсэру, который объявилъ ему, что онъ, Гэсэръ, можетъ это сдѣлать, но только подъ условіемъ, если ему будутъ доставлены головы семи братьевъ кузнецовъ. Я догадываюсь, что Одинъ это тотъ же Квасеръ; дверги убили Квасера, но онъ возродился подъ видомъ Одина и отмстилъ своимъ обидчикамъ, которыхъ нашелъ подъ видомъ девяти косцовъ. Перерѣзавшіеся въ спорѣ находятся въ чеченской сказкѣ. Ботокоширтга съ орхустойцами очутился въ жилищѣ людоѣдки (горбожъ или лэшибъ), у которой есть сыновья или при которой находится шестьдесятъ (60 вмѣсто шести) лэшибовъ. Чтобы спастись, Ботоко разсказываетъ сказку, вызывающую споръ между людоѣдами (см. выше стр. 491). Я думаю, что это отрывокъ изъ сказанія въ родѣ сказки о Бормѣ, который ѣздилъ похищать предметы и тоже попалъ къ людоѣдамъ. Кстати можно отмѣтить совмѣщеніе двухъ темъ въ одномъ и томъ же преданіи: дверги садятся на ворота и хотятъ спустить жерновъ на голову матери Сутунга, которая должна проходить подъ воротами; далѣе въ томъ же преданіи стоитъ полетъ Сутунга по воздуху за (похитителемъ) Одиномъ; въ еврейской легендѣ Іегешуа опускаетъ крышку ящика на шею своей матери; затѣмъ слѣдуетъ полетъ Іуды за Іегешуа по воздуху (см. выше стр. 494); въ тибетской легендѣ Пахала сидитъ на воротахъ и бьетъ ногой проходящихъ подъ воротами монаховъ; затѣмъ полетъ Арьянъ-Дивы за Пахалой по воздуху.

*) Сутунгово вино у Гунляды хранилось въ трехъ сосудахъ; за каждый выпитый сосудъ Одинъ долженъ былъ провести съ Гунлядой ночь. Вино Гэсэра было налито въ семь чашъ. Число три такъ же часто соединяется съ терминомъ эрдени, какъ и семь; монгол. *гурбанъ-эрдени* „три драгоцѣнности", китайск. *сань-бао*, тиб. *гончикъ-сумъ*—общеизвѣстный буддійскій терминъ.

ртомъ, отчасти извергнуть другимъ путемъ уже въ видѣ переваренной жидкости. Непремѣнное присутствіе этого мотива (въ Калевалѣ ѣдкая жидкость муравья, въ монгольской повѣсти молоко бабушки, которое она разлила по небу и изъ котораго образовался Млечный путь) можетъ быть объяснено тѣмъ, что всѣ эти разсказы принадлежатъ къ звѣздному эпосу, и на редакціи каждаго разсказа лежала задача истолковать происхожденіе Млечнаго пути; монгольская повѣсть открыто указываетъ на связь излитой жидкости съ небеснымъ явленіемъ; въ Калевалѣ и въ сѣверномъ миѳѣ это стало не ясно.

Этими отношеніями къ миѳу объ изобрѣтеніи вина можно объяснить одну мелкую подробность въ Калевалѣ. Ильмаринненъ дѣлаетъ Сампо изъ двухъ костей ягненка. Если это дудчатыя кости, то онѣ могли послужить для сооруженія трубы винокуреннаго снаряда, такъ называемой по-монгольски *цорго*, которая обыкновенно выдалбливается изъ кривого древеснаго сука.

Вино есть и въ славянской повѣсти о похищеніи тремя греческими послами сердоликовой крабицы изъ Вавилонскаго царства. Сердоликовая крабица находится въ пустынномъ Вавилонѣ, гдѣ похитители находятъ только гробницы трехъ отроковъ Ананіи, Азаріи и Мисаила; около гробницъ послы находятъ рогъ съ виномъ и пьютъ изъ него, что для хода повѣсти вовсе не нужно. Городъ оберегается змѣемъ, тѣло котораго облегаетъ городъ и служитъ ему вмѣсто городской стѣны. Похитители крабицы, перелазя съ добычей черезъ змѣя, задѣли ногой за его чешую; спавшій змѣй проснулся и засвистѣлъ; проснулись и остальные спавшіе въ городѣ змѣи и гады и погнались за похитителями.

Въ смоленскихъ сказкахъ объ Игрѣ вина нѣтъ; только въ одномъ варіантѣ упоминается живая и мертвая вода, которая, можетъ быть, замѣстила вино (Добровольскій, Смоленск. этн. сборникъ, стр. 501; ср. также другой варіантъ на стр. 455); Игръ заѣзжаетъ въ Царь-горыдъ (или въ городъ мурумскаго царя) и находитъ здѣсь Царь-дѣвицу (Ирину) спящею; онъ черпаетъ изъ колодезей живой и мертвой воды, живую воду подвязываетъ подъ одинъ пахъ, мертвую подъ другой и уѣзжаетъ; конь задѣваетъ ногой за струны, натянутыя кругомъ города;

раздавшійся звонъ разбудилъ Царь-дѣвицу; она гонится за нимъ и палитъ его огнемъ изъ щита, который имѣетъ въ рукахъ. Отъ посѣщенія Игра дѣвица зачинаетъ и родитъ.

Отличія смоленской сказки отъ Калевалы заключаются въ слѣдующемъ. Сонъ Ирины не приписывается воздѣйствію Игра; онъ находитъ ее уже спящею; зачатіе Ирины отъ Игра представлено какъ слѣдствіе насилія, а не какъ результатъ добровольнаго договора. Игръ пріѣзжаетъ не на кораблѣ, а верхомъ на конѣ. Вмѣсто кричащаго журавля въ смоленской сказкѣ струны.

Въ Калевалѣ крикъ журавля вызванъ болью, которую ему причинила жидкость муравья. Это насѣкомое упоминается въ русской былинѣ о Волхѣ; чтобы похитить Елену, онъ проникаетъ во дворецъ индѣйскаго царя въ вырѣзы, сдѣланные въ подворотнѣ, подъ видомъ муравья. Можетъ быть и Вейнемейненъ проникалъ къ Сампо чрезъ замочную скважину въ видѣ муравья, и когда возвращался, то нечаянно прыснулъ жидкостью на ноги журавля; это была такая же оплошность, какую сдѣлалъ конь Игра, задѣвшій за натянутыя струны, или греческіе ослы, запнувшіеся о чешую змѣя.

Въ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ послы греческаго царя не находятъ никакой женщины въ Вавилонѣ, то-есть въ повѣсти нѣтъ персонажа, отвѣчающаго хозяйкѣ Похьолы. Въ самарской сказкѣ (Садовниковъ, Сказки и преданія Самарск. края, Спб., 1884, стр. 22—27), на большое сходство которой съ повѣстью о Вавилонскомъ царствѣ указано И. Н. Ждановымъ (Русск. былевой эпосъ, Спб., 1895, стр. 1—4) *), Борма ярыжка идетъ съ товарищами въ Вавилонъ по скипетръ и державу находитъ внутри его Царь-дѣвицу, которая, хотя и не полнѣ, отвѣчаетъ хозяйкѣ Похьолы; Борма съ похищенными предметами удаляется на свой корабль и отплываетъ; Царь-дѣвица посылаетъ въ догонку за нимъ змѣй; въ одномъ варіантѣ это Змѣя Горыныча, который кольцомъ облегалъ городъ; змѣи снятся за нимъ и садятся на мачту и на снасти (въ Калева-

*) Г. Ждановъ въ своей книгѣ (стр. 1—12) обозрѣваетъ всѣ извѣстные варіанты этой сказки, записанные Садовниковымъ въ Самарской губ., Романовымъ въ Могилевской, Добровольскимъ въ Смоленской и Ваницкимъ въ Вологодской, а также варіантъ, записанный г. Барвымъ.

лѣ хозяйка Похьолы въ видѣ орла садится на мачту корабля Вейнемейнена); Борма зажигаетъ порохъ, разсыпанный по палубѣ; огонь опаливаетъ крылья змѣй (или они перерѣзались объ острыя, какъ бритва, снасти корабля Бормы, которыя были предусмотрительно сдѣланы такими) *).

Сномъ объяты были въ Вавилонѣ только змѣи, а Царь-дѣвица не представлена спящею, и гонятся только змѣи, а не Царь-дѣвица **); поэтому Царь-дѣвицу можно было бы принять не за хозяйку Похьолы, а за ея дочь, но Борма не дѣлитъ съ нею ложа, какъ Ильмаринненъ съ дочерью хозяйки Похьолы. Далѣе самарская сказка разсказываетъ, какъ Борма встрѣтилъ другую дѣвицу, сестру вавилонской Царь-дѣвицы, живетъ у нея и приживаетъ ребенка. Онъ убѣгаетъ отъ нея украдкой. Введеніе въ сказку этой второй дѣвицы позволяетъ сдѣлать такія сближенія: Царь-дѣвица въ городѣ это хозяйка Похьолы, змѣи—подданные хозяйки Похьолы, другая дѣвица—дочь хозяйки Похьолы.

Вина нѣтъ въ сказкахъ о Бормѣ; въ тѣхъ изъ нихъ, въ которыхъ съ первой же встрѣчи у Бормы и Царь-дѣвицы начинаются неласковыя отношенія, его и не могло быть. Но въ одномъ изъ могилевскихъ варіантовъ царица, во власти которой находятся костыль и корона, цѣль поѣздки Бормы ***), пируетъ съ нимъ, потомъ утомляется отъ пира и идетъ отдыхать; въ это время Борма похищаетъ вещи. Это напоминаетъ поведеніе Гэсэра на небѣ. Вѣроятно Борма подпоилъ царицу.

Одна подробность—корни, которые пустило Сампо въ скалу—не находитъ себѣ соотвѣтственнаго разсказа ни въ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ, ни въ самарской сказкѣ ****), ни въ

*) Перерѣзавшіеся о лезвія корабельныхъ снастей змѣи нѣсколько напоминаютъ девять косцовъ миѳа о Квасерѣ, которые въ дракѣ нечаянно перерѣзались объ отточенныя Одиномъ косы.

**) Впрочемъ въ могилевскомъ варіантѣ Василиска сама въ ступѣ гонится за Ярыжкой, укравшимъ корону.

***) Въ этомъ варіантѣ Борма названъ Знайдзёномъ, т.-е. найденышемъ. Не то ли же означаетъ имя Надзей въ сказкѣ, указанной выше (стр. 401) и записанной тоже въ Бѣлоруссіи.

****) Въ одномъ изъ варіантовъ о Бормѣ, именно въ могилевскомъ (Ждановъ, l. c., 7), корона, за которою отправляется Ярыжка, была проиграна царевичемъ какой-то Василискѣ дьявольской; Василиска за-

Гэсэріадѣ, ни въ сѣверномъ миѳѣ о Сутунговомъ винѣ. Сходный мотивъ въ монгольскомъ преданіи о монгольскомъ ханѣ Абатаѣ и о привезенной имъ святынѣ, статуѣ бога Гомбо-гуру (въ одномъ варіантѣ святыня эта названа Эрдени-цзу *). Абатай увозитъ святыню изъ Тибета; тибетцы гонятся за нимъ. Дорогой на перевалѣ черезъ хребетъ Абатай остановился, чтобы отдохнуть, поставилъ статую на землю и потомъ не могъ сдвинуть ее съ мѣста: она какъ бы приросла къ скалѣ. Абатай поступаетъ иначе, чѣмъ герой Калевалы; онъ отрубилъ верхнюю часть бога и увезъ въ Монголію (слѣдовательно и здѣсь, какъ въ Калевалѣ, привезена только часть похищеннаго предмета, а не цѣлый предметъ). Болѣе ясные намеки на мотивы Калевалы можно найти въ другомъ разсказѣ о той же статуѣ. Абатай построилъ для привезенной святыни храмъ или монастырь, который и теперь существуетъ въ Монголіи подъ именемъ Эрдени-цзу. Ханъ олетовъ Галданъ напалъ на монастырь Эрдени-цзу, вошелъ въ храмъ и началъ выковыривать драгоцѣнный камень (эрдени), который былъ вдѣланъ въ лобъ бога Гомбо **);

муровала корону въ печь; она чуть была видна; Ярыжка выдралъ ее и спряталъ за пазуху.

*) Гуру—нарицательное тибетское, значитъ „учитель".

**) Борма ярыжка въ смоленскомъ варіантѣ похищеніе свое дѣлаетъ въ храмѣ (Ждановъ, l. c., стр. 10); царица указываетъ ему, гдѣ найти корону. Такъ же и въ варіантѣ г. Барсова: похищеніе дѣлается въ храмѣ; находящаяся при немъ дѣвица, вышивающая коверъ Егорію Побѣдоносцу и Дмитрію Салынскому, сочувствуетъ ему. Въ монгольскомъ преданіи Абатаю при поискахъ его въ храмѣ далай-ламы „живого бога" Гомбо указанія дѣлаетъ также женщина, привратница храма; она поставлена, какъ мнѣ кажется, въ связь съ загадкой о винокуренномъ снарядѣ; именно, маскировка женщины, чтобы скрыть ея поведеніе отъ ворожей, описана, повидимому, въ видѣ такой загадки (см. Тат.-тибетск. окраина Китая, II, стр. 221). Г. Ждановъ сближаетъ коверъ, который данъ Бормѣ дѣвицей и на которомъ онъ уплываетъ съ другимъ ковромъ, вышитымъ двумя плѣнницами дѣвицами для невѣрнаго Мамая, который, прогнанный отъ Солуня св. Дмитріемъ, удаляется отъ города. Онъ даетъ дѣвицамъ приказаніе: „Вышейте вы мнѣ на коврѣ ликъ своего чудотворца Димитрія Солунскаго, коню моему на прикрасу, мнѣ, царю, на потѣху, предайте лицо его святое на поруганье" (Ждановъ, l. c., 19). Оттѣнокъ такого кощунства есть и въ монгольскомъ преданіи о Галданѣ; „дюрбюты" (т.-е. соплеменники Галдана), прибавлено къ преданію разсказчикомъ, „и теперь

въ это время каменныя собаки зарычали, Галданъ испугался и бѣжалъ. Олетъ Галданъ на мѣстѣ Vesi-Liito юнаго Laito, который плугомъ выкорчевалъ Сампо; каменныя собаки на мѣстѣ закричавшаго журавля. Галданъ убѣгаетъ на другую сторону рѣки Орхона; воды рѣки поднимаются (бушуютъ?) и товарищи Галдана тонутъ. Легенда не разсказываетъ, оставилъ ли онъ драгоцѣнность въ храмѣ или онъ уронилъ ее въ Орхонѣ, подобно Вейнемейнену, или благополучно унесъ съ собой *).

Русскій эпосъ по характеру героевъ распадается на двѣ группы; въ одной—герои витязи, богатыри, совершающіе поединки въ полѣ или дерущіеся съ оружіемъ въ рукахъ съ цѣлыми арміями; въ другой—описываются не поединки и битвы, а мирныя картины: пахота земли (Микула Селяниновичъ), торговая поѣздка въ море на кораблѣ (Садко), странничество въ Іерусалимъ для покаянія (Буслаевъ), искусство превращаться (Волхъ). Эта послѣдняя группа своимъ характеромъ приближается къ карельскому эпосу; это замѣчаніе дѣлаетъ и Компаретти; онъ думаетъ, что фигура Вейнемейнена срисована съ нашего гусляра Садка.

Былина о Буслаевѣ также заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя неясныя отношенія къ сюжету о добываніи святыни и вмѣстѣ съ тѣмъ и къ карельскому эпосу. Буслаевъ, Костя новоторженинъ и Потаня отправляются на кораблѣ; карельскіе герои также втроемъ на кораблѣ: Вейнемейненъ, Ильмаринненъ и Лемминкейненъ или Liito-Laito. Правда, цѣль поѣздки выставлена другая; новгородцы ѣдутъ въ Іерусалимъ на покаяніе, но одинъ инцидентъ напоминаетъ предыдущіе сюжеты; по дорогѣ въ Іерусалимъ лежитъ гора Сорочинская; Буслаевъ со своей дружиной долженъ былъ и впередъ перевалить чрезъ эту гору

поютъ пѣсню, когда напьются пьяны: „Изъ подстилки (олбокъ—подстилка подъ статуэтки, сверхъ которой нашивается коврикъ) Майтере сошьемъ потники (подъ сѣдла), изъ Махагаловыхъ подстилокъ сошьемъ тебеньки“ (Очерки с.-з. Монг., IV, 411). Вѣроятно это были хвастливыя рѣчи Галдана, когда онъ ѣхалъ впередъ въ Эрдени-цзу.

*) По разсказамъ монголовъ ежегодно совершается обычай, бросаютъ серебро въ рѣку Орхонъ; теперь это толкуется, какъ благодарность рѣкѣ за заступничество. Но не содержало ли въ себѣ преданіе разсказа о томъ, что Галданъ бросилъ эрдени въ рѣку и не заключается ли въ обрядѣ подражанія мотиву преданія?

и назадъ; на обратномъ пути онъ запнулся о камень, лежавшій на вершинѣ перевала, и убился. Сорочинская гора здѣсь вмѣсто змѣя, преграждающаго путь въ Вавилонъ или вмѣсто струнъ, которыми обтянутъ городъ царевны Ирины (городъ мурумскаго царя, Царь-городъ) или перевалъ (Бурханъ-боксинъ), который два раза пересѣкалъ Абатай. О пріобрѣтеніи какого-нибудь предмета нѣтъ ни слова; эта тема какъ будто опущена, забыта и былинѣ данъ несовмѣстимый съ опущенной темой конецъ.

Такое измѣненіе нельзя приписать покаянному мотиву, составляющему основу былины; мотивъ покаянія могъ совмѣщаться съ исторіей добыванія благодѣтельнаго предмета. Примѣры подобнаго совмѣщенія могутъ быть указаны.

Въ послѣднее путешествіе я записалъ въ городѣ Да-цзянь-лу (Тарсандо) на западной границѣ Тибета рядъ тибетскихъ сказокъ, которыя объединены вступительнымъ разсказомъ въ родѣ того, какъ это сдѣлано редакторомъ монгольскаго сборника сказокъ, извѣстнаго подъ именемъ Шиддикöръ. Этотъ вступительный разсказъ тибетскаго сборника почти того же содержанія, какъ и въ Шиддикöрѣ. Герой его долженъ принести какое-то Ронгчжу; это Ронгчжу, подобно Шиддикöру, сидитъ на деревѣ; человѣкъ снимаетъ его съ дерева и несетъ на загривкѣ точно также, какъ и въ монгольскомъ сборникѣ человѣкъ несетъ Шиддикöра; и такой же договоръ заключенъ между ними: дорогой Ронгчжу будетъ сказывать сказки, а несущій не долженъ прерывать разсказа выраженіемъ своего чувства или мнѣнія. Какъ только несущій нарушитъ условіе, Ронгчжу, подобно Шиддикöру, возвращается на свое дерево. Въ послѣдній разъ человѣкъ принесъ Ронгчжу въ Лассу, уже внесъ его въ свой домъ, и тутъ не вытерпѣлъ, прежде чѣмъ спустить Ронгчжу съ загривка, сказалъ что-то и Ронгчжу вновь удалился на свое мѣсто; бѣдный человѣкъ хотѣлъ схватить и удержать его, онъ ухватился за его волосы, но удержать не могъ; въ его рукахъ осталось только три волоса изъ головы Ронгчжу *). И вотъ

*) Возвращеніе на старое мѣсто постоянно разсказывается о дѣвахъ-лебедяхъ; мужъ идетъ искать улетѣвшую жену и возвращаетъ ее, но это дѣлается только разъ, а не повторяется многократно. По бурятскому преданію Хоридой, замѣтивъ намѣреніе жены улетѣть, схватилъ ее за ноги, но удержать не могъ. Поднявшись надъ домомъ

благодаря тому, что эти три волоса гдѣ-то теперь хранятся в городѣ Лассѣ, городъ процвѣтаетъ, т.-е. буддійское ученіе стоитъ въ немъ прочно. Въ этой сказкѣ приносъ благодѣтельнаго предмета соединенъ съ поведеніемъ человѣка, которое напоминаетъ покаянное труженничество другихъ сказаній, напримѣръ безплодное хожденіе по воду Раха-разбойника, отмаливающаго свой грѣхъ кровосмѣшенія, подниманіе камня на гору въ классическомъ миѳѣ о Сизифѣ и проч. И въ самомъ дѣлѣ, въ Шиддикорѣ это безконечно повторяющееся хожденіе мотивировано потребностью загладить совершонное преступленіе. Этотъ эпизодъ разсказанъ такъ. Человѣкъ похитилъ у семи волхвовъ ихъ вѣщее знаніе—умѣніе превращаться; онъ убѣгаетъ, они гонятся за нимъ; онъ обращается въ птичку, они въ семь ястребовъ; онъ спасается въ пещеру отшельника, проситъ спрятать его и обращается въ четки въ рукахъ отшельника; прилетаютъ волхвы, требуютъ выдачи бѣглеца; отшельникъ разсыпаетъ по полу четки, волхвы обращаются въ пѣтуховъ и склевываютъ зерна четокъ; тогда отшельникъ бросаетъ еще одно зерно, съ умысломъ удержанное; оно превращается въ человѣка, который палкой избиваетъ всѣхъ пѣтуховъ. Отшельникъ въ отчаяніи; онъ содѣйствовалъ убійству съ семью жертвами; чтобы поправить дѣло, избившій пѣтуховъ человѣкъ долженъ принести Шиддикора. Очевидно безконечное хожденіе по Шиддикоръ или Ронгчжу есть покаянный трудъ.

То же совмѣщеніе, кажется, было и въ chanson о хожденіи Карла Великаго въ Іерусалимъ; онъ идетъ паломникомъ съ своими двѣнадцатью пэрами въ Палестину поклониться гробу Господню и приноситъ оттуда въ монастырь Сенъ-Дени три реликвіи. Путешествіе въ Палестину не мотивировано желаніемъ искупить преступленіе, но этотъ мотивъ, кажется, былъ тутъ; въ романѣ Гюонъ-де-Бордо съ двѣнадцатью товарищами отправляется въ Іерусалимъ на поклоненіе гробу Господню, т.-е. повидимому, дѣлаетъ то же, что Карлъ, но предъ тѣмъ онъ совершилъ убійство, убилъ сына Карла Великаго.

въ видѣ лебедя, жена Хорндая произнесла молитву, призывающую благословеніе на оставляемыхъ ею одиннадцать ея сыновъ. Въ киргизской сказкѣ объ Идыге небесная дѣва не въ видѣ лебедя, а въ видѣ голубя.

Въ ламайскихъ легендахъ тема о кающемся разбойникѣ соединена съ именемъ бога Майдере.

Въ одномъ варіантѣ это раскаявшійся людоѣдъ; искренность его раскаянія выражается тѣмъ, что онъ вынимаетъ изъ груди свое сердце и отдаетъ страннику съ просьбой отнести его къ богу Бурхану-бакши, какъ свидѣтельство его раскаянія (Оч. с.-з. Монг., IV, 274, 260); въ другомъ варіантѣ грѣшникъ самъ отправляется странствовать; это мясникъ, сердце котораго, привыкшее къ мясничеству, пробудилось къ милосердію, онъ идетъ искать наставленія, какъ искупить прошлую черствость сердца, и находитъ отшельника; сила его покаянія измѣряется рѣшимостью исполнить повелѣніе отшельника, какъ бы оно ни было жестоко; онъ бросается со скалы въ пропасть (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 235). Въ обоихъ случаяхъ и людоѣдъ и мясникъ въ образѣ бога Майдари возносятся на небо. Третій разсказъ, записанный мною въ послѣднее путешествіе и еще нигдѣ не напечатанный, ближе къ сюжету о покаянномъ трудѣ; варіантъ его включенъ въ «Исторію буддизма» Даранаты. Лама хочетъ вызвать явленіе бога Майдари, съ этою цѣлью онъ трудится въ пещерѣ три года, но богъ не является; лама теряетъ терпѣніе, выходитъ изъ пещеры, но встрѣчаетъ человѣка, который оказывается терпѣливѣе его. Онъ возвращается въ пещеру и вновь не выдерживаетъ. Такимъ образомъ онъ три раза выходилъ изъ пещеры и три раза возвращался *). Наконецъ онъ окончательно отказался

*) „Алтанъ Тобчи“ разсказываетъ о Чингисѣ-ханѣ, что онъ прятался отъ тайджіутовъ въ „недоступномъ мѣстѣ“; по прошествіи трехъ сутокъ онъ выходитъ, но получаетъ указаніе свыше, возвращается въ свое убѣжище; пробывъ тамъ еще трое сутокъ, онъ вновь хотѣлъ выйти, но нашелъ входъ крѣпко заложеннымъ бѣлымъ камнемъ. „Тенгри, отецъ мой, запрещаетъ выходить мнѣ“, подумалъ Темучинъ (Чингисъ-ханъ) и еще пробылъ трое сутокъ. По истеченіи девяти сутокъ онъ вышелъ, но былъ схваченъ и закованъ таїджіутами (стр. 126). У Сананъ-Сэцэна сходно, но убѣжище названо „geräumige Hohle“ (S. 67). Въ киргизскомъ преданіи Шангысъ (т.-е. Чингисъ) прячется не отъ иноплеменниковъ, а отъ братьевъ, и два раза показывается ищущимъ его біямъ, но убѣгаетъ въ горы и только въ третій разъ отдается. Если легенда о Тамджинъ-ханѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 282), три года сидящемъ въ темной юртѣ и кающемся въ братоубійствѣ, относится къ Чингисъ-хану, то разсказъ о сидѣніи въ „недоступномъ

отъ своего предпріятія, но, возвращаясь въ среду людей, онъ увидѣлъ страдающую собаку и какъ только онъ проявилъ чувство жалости къ животному, предъ нимъ явился богъ Майдари.

Въ этихъ образцахъ раскаяніе грѣшника и настойчивое хожденіе на подвигъ не совмѣщаются въ одномъ разсказѣ, а разъединены, но эти двѣ темы могутъ быть скомбинированы при помощи имени бога Майдари. При сліяніи этихъ разсказовъ въ одинъ должна получиться такая схема: раскаявшійся грѣшникъ обращается къ авторитету отшельника, а тотъ налагаетъ на него подвигъ, который долженъ продолжаться до появленія признака прощенія (въ русской легендѣ о Рахѣ прорастаніе и процвѣтаніе поливаемой головни, въ ламайской—явленіе бога Майдари).

Въ разсказѣ Даранаты явившійся богъ приказалъ трудившемуся въ пещерѣ ламѣ нести его на загривкѣ—подробность, которая можетъ быть принята за намекъ на то, что въ разсказѣ была еще другая тема: приносъ святыни; Ронгчжу и Шиддикôръ, какъ видно изъ помѣщенныхъ выше разсказовъ, также были несены на загривкѣ *).

Южная Монголія также имѣетъ преданіе о приносѣ бога Гомбо или Махагала, но оно изложено иначе, чѣмъ халхаское преданіе объ Абатаѣ. Балдынъ-хларамба возвращается на родину; ему сопутствуетъ въ скрытомъ видѣ въ качествѣ слуги богъ Махагала. Дорогой богъ оставляетъ Балдына, но, удаляясь, показывается ему въ настоящемъ видѣ на вершинѣ горнаго перевала; его видъ отразился на шелковомъ платкѣ, который потомъ не могли сдвинуть съ мѣста (см. выше стр. 538). Въ основѣ этой легенды несомнѣнно лежитъ тотъ же самый фактъ,

мѣстѣ" или пещерѣ также можетъ быть истолкованъ, какъ покаянный подвигъ. Въ русской былинѣ три пріема выхода приписываются Дюку (Рыбн., I, 312).

*) Карлъ Великій несетъ іерусалимскія реликвіи также на себѣ, но не на загривкѣ, а подвѣшенными на груди (L. Gautier, Les epop. françaises, III, p. 284). Въ бурятской легендѣ братья Хортонъ и Хорсдой несутъ отрубленную голову своего отца Буртô, ставшую потомъ онгономъ племени Хангинъ, подвѣшенную на спинѣ (Записки Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 125). Абатай увозитъ голову далайламы въ надрѣзанной кочкѣ верблюда (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 221).

какъ и въ легендѣ объ Абатаѣ; перевалъ, на которомъ показался Махагала (Гомбо), вѣроятно, тотъ же самый, на которомъ Абатай оставилъ отрубленную «бокси» (нижнюю часть) бога Гомбо; но неподъемная «бокси» смѣнилась нерукотворнымъ изображеніемъ на шелковомъ лоскутѣ. Въ тангутской легендѣ о богѣ (Тамчинѣ), въ скрытомъ видѣ сопровождающемъ купца въ качествѣ слуги и также потомъ показывающемъ свое настоящее величіе (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 241), приноса святыни нѣтъ, но мотивъ о неподвижномъ предметѣ есть; дорогой путники видятъ человѣка, который трудится надъ выкапываніемъ камня изъ земли; это былъ напрасный трудъ, потому что камень этотъ былъ конецъ «чончона» земли. «Чончонъ»— деревянный стержень внутри глиняныхъ статуй. Какъ тѣло статуи прочно держится на «чончонѣ», такъ въ «чончонѣ» земли кроется залогъ прочнаго существованія планеты. «Чончонъ» тангутской легенды, изображеніе бога Гомбо на лоскутѣ южномонгольскаго преданія и неподъемная «бокси» бога Гомбо халхаскаго—все это эквиваленты. Сампо карельскаго эпоса, пустившій глубоко корни въ землю, это «чончонъ», другой конецъ котораго углубляется до нижней подошвы планеты, это неподъемная «бокси» бога Гомбо.

Садко, въ которомъ Компаретти находитъ сходство съ Вейнемейненомъ, служитъ морскому царю; онъ играетъ для него на гусляхъ. Въ другой своей статьѣ (Восточн. основы русск. был. эпоса, въ Вѣстникѣ Европы, 1896, май, стр. 77) я сближалъ имя Садко съ тюркскимъ именемъ Идыге. Въ сюжетѣ сказки объ Идыге сходства съ русской былиной нѣтъ, за исключеніемъ того, что Идыге тоже служитъ царю, именно царю Тохтомышу; родъ службы другой—Идыге охотится и доставляетъ дичь къ столу Тохтомыша. По роду службы Садко совпадаетъ не съ Идыге, а съ Давидомъ, играющимъ на гусляхъ для Саула. Въ статьѣ «Тюркская сказка объ Идыге» (Живая Старина, 1897, вып. IV, стр. 339) я высказалъ подозрѣніе, что въ другой редакціи на мѣстѣ Тохтомыша стоялъ Джанбай, который въ современной редакціи является визиремъ Тохтомыша; по моему мнѣнію разсказъ могъ имѣть такой видъ: Идыге служилъ у Джанбая (я догадываюсь, игралъ на гусляхъ, которые на тюркскихъ нарѣчіяхъ южной Сибири и по-калмыцки называются *ятаганъ*, *ятага*)

и бѣжалъ отъ него; Джанбай (Цанпай, Ченбай) гнался за нимъ. Въ той же статьѣ я сближалъ этотъ эпизодъ съ египетскимъ романомъ о двухъ братьяхъ: Анпу гонится за Битью. Въ концѣ, однако, братья представлены друзьями; Битью принимаетъ видъ быка, Анпу ѣдетъ на немъ въ царство фараона; народъ ликуетъ; передъ тѣмъ умеръ аписъ и царство было въ горѣ; въ быкѣ, на которомъ ѣхалъ Анпу, былъ узнанъ новый аписъ. Иначе сказать, Анпу доставилъ царству фараона аписа, который имѣетъ сходное значеніе съ эрдени, съ Сампо и т. п.; это предметъ, отъ присутствія котораго зависѣло благополучіе народа.

Исполненіе сходной задачи можно усмотрѣть и въ разсказѣ о Джанбаѣ и вотъ на какомъ основаніи. Во-первыхъ послѣдніе сдѣланныя записи киргизскихъ варіантовъ сказки объ Идыге даютъ поводъ думать, что Идыге иногда представлялся сыномъ Тохтомыша, въ младенчествѣ выброшеннымъ въ степь; во-вторыхъ, въ нѣкоторыхъ варіантахъ Джанбай, визирь Тохтомыша, слышитъ разсказы о мудрыхъ судахъ Идыге, самъ судится у него, т.-е. провѣряетъ слухи, докладываетъ о мальчикѣ царю Тохтомышу и совѣтуетъ взять его ко двору. При посредствѣ этихъ данныхъ исторія Идыге можетъ быть изложена въ такомъ видѣ: Идыге, сынъ Тохтомыша, младенцемъ выброшенъ въ степь; онъ подобранъ пастухомъ и выросъ вдали отъ двора; впослѣдствіи Тохтомышъ хочетъ возвратить его (подобно тому, какъ удаленнаго Чингисъ-хана пришлось его братьямъ отыскивать) и посылаетъ Джанбая искать сына, въ родѣ того, какъ у Давида въ славянскихъ сказаніяхъ сынъ Соломонъ былъ выброшенъ и выращенъ вдали отъ трона, а потомъ Давидъ посылаетъ своего вельможу отыскивать сына. Джанбай узнаетъ Идыге по его мудрымъ судамъ, подобно тому, какъ вельможа Давида узнаетъ Соломона. Объ Идыге, на отношенія котораго къ Чингисъ-хану мною указано выше, стр. 233, а также въ статьяхъ: По поводу новыхъ привлеченій къ былинѣ о Добрынѣ (Этн. Обозр., кн. XXII, стр. 60—61) и «Тюркская сказка объ Идыге» (Живая Старина, 1897, IV), могли существовать такія же народныя повѣрія, какъ и о Чингисѣ, т.-е. что съ его присутствіемъ было связано спокойствіе и благоденствіе народа; Джанбай на мѣстѣ братьевъ книжнаго сказанія о Чингисѣ, на мѣстѣ біевъ киргизскаго сказанія; подобно имъ, Джанбай прино-

силъ своему народу потерянное имъ счастіе, т.-е. исполнялъ ту же задачу, какъ и Анпу, доставившій въ царство фараона аписа.

Романъ о двухъ братьяхъ лежитъ, по моему мнѣнію, также и въ основѣ тибетской легенды о царѣ Сронцзанъ-Гамбо и о приносѣ въ Тибетъ святыни Джу-Рембучи (по-монг. Эрдени-цзу). Сронцзанъ-Гамбо это старшій братъ; Гари, его вельможа, ѣздившій за невѣстой, младшій; подобно тому, какъ Анпу подозрѣваетъ Битью въ связи съ своей женой, такъ Сронцзанъ-Гамбо подозрѣваетъ своего вельможу, что онъ хотѣлъ присвоить себѣ царевну невѣсту. Жизни младшаго брата въ долинѣ рѣки соотвѣтствуетъ ссылка Гари и такая же уединенная жизнь его въ долинѣ у колодезя; внезапному появленію рѣки отвѣчаетъ разливъ воды изъ колодезя; Битью превращается въ быка, и въ этомъ видѣ идетъ отмстить измѣнницѣ женѣ; въ тибетской легендѣ также является быкъ мститель: это царь Ландарма съ бычьими рогами на головѣ, съ тою только разницей, во-первыхъ, что этотъ персонажъ не отожествленъ съ вельможей Гари, во-вторыхъ, месть его мотивирована иначе; Ландарма мститъ за то, что неблагодарные тибетцы забыли его заслуги во время постройки храма, когда онъ служилъ имъ подъ видомъ быка.

Къ царю Ландармѣ тибетская легенда привязываетъ тему о царѣ Мидасѣ,—тему, очень распространенную въ Средней Азіи. Монголы знаютъ этого царя подъ именемъ Ельджигенъ-чиктухана (царя съ ослиными ушами), киргизы Арало-Балхашской плоскости—подъ именемъ Искендера, иссыкъ-кульскіе киргизы—подъ именемъ Джанибекъ-хана (Оч. с.-з. Монг. IV, 293—298; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 211, 293—295, 383). Послѣднее имя извѣстно и сѣвернымъ киргизамъ, но пока во всѣхъ случаяхъ, записанныхъ у сѣверныхъ киргизъ, объ ослиныхъ ушахъ или о бычьихъ рогахъ умалчивается. У Радлова имя Ёсъ-Джанибекъ только упоминается, какъ имя одного изъ братьевъ Чингисъ-хана (Radloff, Proben, III, 89); въ моихъ Очеркахъ с.-з. Монголіи (II, 158) помѣщено записанное у зайсанскихъ киргизъ преданіе, что Джиренше-шешенъ (герой киргизскихъ сказокъ о мудрой женѣ) былъ визиремъ при Асъ-Джанибекъ-ханѣ.

Бенфей, а также Кузьмичевскій, авторъ статьи «Шолудивый Буняка» въ «Кіевск. Старинѣ», 1887, октября, 253, держатся мнѣнія, что сюжетъ о царѣ съ ослиными ушами зашелъ въ Мон-

голію (онъ содержится въ XXII главѣ сборника «Шиддикöръ», въ Этнгр. Сбор., изд. Геогр. Общ., т. VI, стр. 94) изъ Греціи, но такое мнѣніе нельзя согласовать съ такими фактами, какъ, наприм., вѣрованіе монголовъ и тибетцевъ въ царя ада Ерлика, въ которомъ коренится несомнѣнно легенда о царѣ съ рогами или ослиными ушами. Царь Ландарма это, конечно, Ерликъ, которому монголо-тибетское повѣріе придаетъ бычью голову. Царь Ландарма періодически требуетъ человѣческихъ жертвъ подъ видомъ юношей и дѣвицъ, которые должны являться, чтобы брить его рогатую голову, послѣ чего ихъ предавали казни. Подъ видомъ Ландармы воплотилась сатанинская сила; легенда изображаетъ его нечестивымъ, противникомъ закона, гонителемъ правды и выводитъ одну героическую личность, которая должна убить нечестивца и спасти край. Изъ сравненія этого послѣдняго инцидента съ XXIII главой Шиддикöра и съ монгольской сказкой о Балынъ-Сенге (Оч. с.-з. Монг., IV, 239) еще болѣе вытекаетъ тожество нечестиваго царя съ Ерликомъ (см. объ этомъ въ моихъ статьяхъ: Дочь моря въ степн. фолькролѣ, Этн. Обозр., XII, 63—65; повѣсть о Басаргѣ, тамъ же, XVII, 165 — Греч. эпосъ и ордынск. фольклоръ, XXI, 51; Вост. осн. р. былины эпоса въ «Вѣстн. Европы», 1896, май, стр. 74).

Всѣ эти данныя говорятъ за то, что представленіе о царѣ с бычьими рогами или съ ослиными ушами и сюжетъ о царѣ Мидасѣ и его брадобреяхъ возникли самостоятельно на почвѣ монголо-тибетской миѳологіи. Этотъ средне-азіатскій Мидасъ былъ извѣстенъ тибетской легендѣ подъ именемъ Ландармы. монгольской подъ именемъ Ельджигенъ-Чикту, тюркской подъ именемъ Джанибекъ. Тюркская форма Джанбай вѣроятно версія имени Джанибекъ. Въ легендѣ это имя Джанибекъ - Джанбай переносилось съ персонажа на персонажъ; въ одномъ случаѣ, какъ въ сказкѣ объ Идыге, это отыскиватель потеряннаго народнаго палладіума, въ другомъ это нечестивый царь, царь узурпаторъ, и можетъ быть въ нѣкоторыхъ варіантахъ той же сказки имя Джанбай или Джанибекъ стояло на мѣстѣ Тохтомыша; наконецъ въ третьихъ это имя могло замѣнять имя Идыге, т.-е. оно переносилось на тотъ благодѣтельный предметъ или благодѣтельное существо, поиски котораго составляютъ центръ легенды (Эрдени-цзу или Джу-рембучи монголо-тибетской легенды).

Второй случай примѣненія той же формы т.-е. случай примѣненія ея къ нечестивому царю можно видѣть въ тибетской легендѣ, гдѣ царь, гонитель невиннаго Гари, имѣетъ въ своемъ сложномъ имени членъ Гамбо, созвучный съ формою Джанбай. Полное имя царя Сронцзанъ-Гамбо; первый членъ я принимаю за парное Сронъ-цзанъ; я уже въ другомъ мѣстѣ (Этногр. Обозр., кн. XXV, стр. 115) сближалъ это парное съ уйгурскимъ Юрунъ-тикинъ, съ книжнымъ легендарнымъ Така-джеранъ, Ѣкѣ-Черянь и народнымъ тюркскимъ Ерень-чеченъ или Джиренше-шешенъ. Послѣднее имя встрѣчается въ алтайскихъ и киргизскихъ сказкахъ; это мудрый человѣкъ (шешенъ— «мудрецъ»). который отыскиваетъ мудрую жену для своего глупаго сына. Если на мѣсто сына поставить царя, то миссія Джиренше-шешена будетъ та же, что миссія вельможи Гари въ тибетской легендѣ, только детали другія; игра въ остроуміе, посредствомъ которой желательная умная женщина найдена, сближаетъ этотъ инцидентъ съ сказаніями о томъ, какъ совѣтникъ царя Давида открываетъ затерянннаго мудраго Соломона. Изъ этого можно заключать, что Ерень-чиченъ или Джиренше-шешенъ стоялъ на мѣстѣ Гари и на мѣстѣ Джанбая. Въ тибетской легендѣ имя Гари сдвинуло это имя съ соотвѣтственнаго персонажа; какъ вакантное, оно было присоединено къ имени царя въ видѣ Сронъ-цзанъ *).

Третій предположенный случай, въ которомъ имя, подобное формамъ Джанбай или Гамбо, придавалось приносимому предмету или приносимой святынѣ, мы имѣемъ въ приведенной уже не разъ легендѣ объ Абатаѣ, принесшемъ святыню Гомбо-гуру. Мною уже было указано, что исторія Абатая не что иное, какъ монгольская версія тибетской о Сронцзанъ-Гамбо; Абатай, приносящій въ Монголію Гомбо-гуру или Эрдени-цзу это тотъ же Гари, приносящій въ Тибетъ Джу-рембучи или Эрдени-цзу. Имя Гомбо въ тибетской легендѣ перенеслось съ святыни на царя **).

---

*) Членъ Сронъ можетъ быть отвѣчаетъ первому члену въ парномъ имени: Ерень-чиченъ или Джиренше-шешенъ, а также въ парномъ Гринъ-Сайнъ; второй членъ цзанъ стоитъ на мѣстѣ шешенъ или сайнъ. Парное Абатай-Сайнъ было мною записано также и въ формахъ Абатай-Сай и Абатай-санъ (Очерки с.-з. Монг., IV, 336 и 340).

**) На стр. 615 и 616 приведены варіанты сказки о богатырѣ, разыскивающемъ свою потерянную жену или невѣсту; по моему мнѣнію,

Мною было указано также и на сходство преданія объ Абатаѣ съ легендой о Шантиварманѣ, помѣщенной въ книгѣ Даранаты (см. выше стр. 538). Шантиварманъ доставляетъ на свою родину бога Авалокитешвару или Арья-Бало, подобно тому, какъ Абатай доставляетъ Гомбо. На мѣстѣ Гомбо монгольскаго преданія у Даранаты стоитъ Арья-Бало, который очень часто и въ легендахъ и въ иконографіи является вмѣстѣ съ богинями Цаганъ-дарой и Ногонъ-дарой. Сронцзанъ-Гамбо, мужъ принцессъ китайской и непальской, отожествляемыхъ съ Ногонъ-дарой и Цаганъ-дарой, народнымъ повѣріемъ почитается за воплощеніе бога Арья-Бало. Ясно, что представленія о царѣ Сронцзанъ-Гамбо и богѣ Гомбогуру имѣютъ одно и то же фактическое основаніе.

Ламайская легенда знаетъ три главныхъ божества: Арья-Бало, Будду и Майдари. Арья-Бало, повидимому, былъ центральнымъ божествомъ культа, предшествовавшаго буддизму въ Средней Азіи; Будда отодвинулъ его на задній планъ, и нѣкоторыя легенды съ Арья-Бало перешли на Будду. Будда, какъ божество, чуждое центральной Азіи, принесенное въ нее въ позднѣйшую пору вмѣстѣ съ культомъ иноземнаго происхожденія, не можетъ насъ интересовать, такъ какъ легенды, о немъ усвоенныя, вторичныя, а не первоначальныя. Майдари, подобно Арья-Бало, внѣбуддійское божество и, подобно ему, былъ центральнымъ божествомъ культа, а потому здѣсь можно вновь найти легенду о приносѣ центральной святыни. И въ самомъ дѣлѣ, на стр. 545 я указалъ, что есть намеки на существованіе преданія о доставленіи Майдари. Можетъ быть тѣ же самыя исторіи, которыя теперь разсказываются о статуѣ Гомбо, о нерукотворномъ изображеніи Гомбо, о тибетской святынѣ Джу-рембучи, передавались и о богѣ Майдари.

Майдари по-тибетски называется Чжамба; такъ въ словарѣ Ешке; пишется вьямс-па; это собственно значитъ «любовь», «милосердіе», переводъ санскритскаго Майтрея, которое въ монгольскомъ измѣнилось въ Майдари, въ алтайскомъ въ Майтере. Въ провинціи Амдо, т. е. въ сѣверо-восточномъ Тибетѣ, это имя произносится Шянба или Шямба. Народное употребленіе,

---

этой женщинѣ давалось имя Эрдени; въ варіантѣ о Тунгъ-Каратты она названа Самбай.

какъ на это указываютъ приведенеыя легенды о Майдари, смѣшиваетъ это имя съ тангутскимъ словомъ *шямба*—«мясникъ»; у Ешке это слово подъ формой *шан-па* (стр. 577) переведено «убійца», «палачъ». Въ тангутской версіи повѣсти о Гэсэрѣ, записанной мною въ Амдо (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 7) *шянба* употреблено въ смыслѣ «людоѣдъ» *). Какъ будто имя Шянба придавалось и персонажу въ родѣ Джанибека или Джанбая и благотворному предмету въ родѣ Сампо. Какъ истолковать этотъ фактъ, тибетское ли Шянба занесено было въ Киргизскую степь и на берега Иссыкъ-куля вмѣстѣ съ культомъ этого бога и здѣсь превратилось въ тюркскія формы Джанбай и Джанибекъ, или тюркское или уйгурское Джанбай было усвоено тангутами для буддійскаго божества Майдари?

Сампо, упавшее въ море, расшиблось и разсѣялось по морскому дну; тамъ большею частью оно и осталось, и вѣчно будетъ храниться, какъ морское сокровище. Нѣкоторые обломки волны выкатили на берегъ; Вейнемейненъ подобралъ ихъ и отнесъ въ Карелію; вотъ почему Карелія стала богатой страной, а Лапландія (Похьола), лишившись Сампо, обѣднѣла, подобно тому, какъ съ уносомъ кумысной мутовки киргизскій народъ разбогатѣлъ, а монголы обѣднѣли или съ перемѣщеніемъ Эрдениолы, горы счастья, богатство Монголіи перешло въ Китай. Во время другого такого же бурнаго морского путешествія Вейнемейненъ уронилъ въ море кантеле. Онъ заказываетъ Ильмариннену сковать грабли и шаритъ ими дно морское, но кантеле не можетъ найти. Детали этого разсказа напоминаютъ эпизодъ о Лемминкейненѣ, разсѣченныя части тѣла котораго его мать собираетъ граблями, скованными Ильмаринненомъ. То же дѣйствіе описывается и въ повѣсти о Гэсэрѣ. Мать Кала-мэмбыра костяными палочками собираетъ кости и куски тѣла своего сына Кала-мэмбыра. Сампо разсыпалось по дну морскому въ родѣ того, какъ тѣло Кала-мэмбыра. но Вейнемейненъ собираетъ немногіе его обломки только по берегу, а граблями, которыя въ Калевалѣ стоятъ на мѣстѣ костяныхъ палочекъ, ищетъ на днѣ морскомъ не Сампо, а кантеле. Можетъ быть это путаница вслѣдствіе забвенія; была можетъ быть и такая редакція: Вей-

*) Людоѣды являются въ повѣсти въ числѣ семи.

немейненъ граблями шарилъ по дну морскому и собралъ нѣкоторые обломки Сампо. Кала-мэмбыръ, напоминающій своей судьбой Сампо, похожъ на Сампо и еще одной чертой. Собранный и сложенный на морскомъ берегу, онъ обратился въ скалу, которая и теперь стоитъ на берегу и сторожитъ море, чтобъ оно не вышло изъ береговъ. Въ основѣ миѳа лежитъ представленіе о какомъ-то предметѣ, неподвижно лежащемъ на одномъ мѣстѣ; это еще яснѣе выражено въ разсказѣ о Кала-мэмбырѣ, сидящемъ въ желѣзномъ домѣ и прикованномъ къ стѣнамъ его четырьмя цѣпями (Танг.-тиб. окр. Китая. II, 20). То же самое представленіе о неподвижно лежащемъ предметѣ, только безъ тѣхъ же подробностей, нельзя не примѣтить и въ миѳѣ о Сампо, именно въ разсказѣ о томъ, что оно пустило корни въ скалу. Въ разсказахъ о предметѣ, навѣки остановившемся на одномъ мѣстѣ или временно пріостановившемся, скрывается, вѣроятно, миѳъ о Полярной звѣздѣ. Въ этомъ смыслѣ я объясняю эпизодъ о статуѣ Гомбо, которую везъ Абатай и которая навѣки остановилась на вершинѣ перевала (см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 337).

Въ киргизской сказкѣ, заключающей въ себѣ отголоски повѣсти о Гэсэрѣ, на цѣпяхъ въ желѣзномъ домѣ стоитъ конь хана Джангбырше (Radloff, Proben, III, 112). Коня, стоящаго на цѣпи, киргизское повѣріе видитъ въ числѣ звѣздъ окружающихъ Полярную звѣзду (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 319); сама Полярная звѣзда по киргизскому повѣрію—желѣзный колъ, къ которому на желѣзной цѣпи прикованъ конь. По одному монгольскому повѣрію Полярная звѣзда—это маковка кумирни, которая стоитъ на вершинѣ міровой горы Сумбуръ олы; послѣднее повѣріе внушаетъ мысль, что Полярная звѣзда иногда называлась Сумбуръ или Сумбыръ.

Сходныя съ этимъ именемъ формы въ Гэсэровскихъ темахъ: Мэмбыръ, неподвижно лежащій въ видѣ камня, Джангбыр-ше, имѣющій прикованнаго коня. Земпыръ, богатырь, котораго Гэсэръ вбилъ въ землю. Самбуренъ-ханъ *), стоящій въ одномъ варіантѣ (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 39) на мѣстѣ трехъ хорскихъ царей, отнимающихъ жену у Гэсэра — все это можетъ быть

*) Звукъ б въ этомъ имени вставной; міровая гора называется также и Сумыръ; поэтому на мѣстѣ Самбуренъ-хана или царя Самбура

отзвуки имени Сумбыръ, которымъ называлась Полярная звѣзда *).

Вейнемейненъ, собравъ обломки Сампо, говоритъ, что они дадутъ хорошіе посѣвы. Хозяйка Похьолы угрожаетъ побить посѣвы желѣзнымъ или стальнымъ градомъ (Бѣльскій, Калевала, Спб., 1889 г., 515). Образъ подобной воинственной женщины не чуждъ востоку. Въ монгольской сказкѣ женщина, дочь Лусай-хана, владѣетъ краснымъ бобомъ, который, подброшенный въ воздухъ, падаетъ желѣзнымъ градомъ и убиваетъ ея враговъ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 156). Въ нѣсколько измѣненномъ видѣ этотъ талисманъ является въ монгольскомъ преданіи о развалинахъ одного города на Желтой рѣкѣ: царевна поражала осаждавшее городъ войско огнемъ, сыпавшимся изъ вращаемаго знамени (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 305). Въ другихъ монгольскихъ сказкахъ эти бобъ и знамя замѣняются ящикомъ, изъ котораго вылетаютъ ножи или выходятъ вооруженные люди; иногда они замѣняются войскомъ, сдѣланнымъ изъ наломаннаго тростника. Часто женщина, обладающая такимъ талисманомъ,

---

можно предположить царя Самура. Царь Самуръ упоминается въ грузинскомъ романѣ объ Амиранѣ (см. выше, стр. 435), именно въ эпизодѣ о красавицѣ Харашанѣ.

*) Самбуренъ-ханъ записанъ только одинъ разъ. Его мѣсто въ Гэсэріадѣ даетъ интересное опредѣленіе тому городу, въ которомъ заточена жена Гэсэра; когда Гэсэръ подъѣзжаетъ къ городу царей, увезшихъ его жену, онъ видитъ ее на городской стѣнѣ, слѣдовательно на стѣнѣ города Самбуренъ-хана. Въ русскомъ духовномъ стихѣ Егорій Храбрый, подъѣзжая къ городу враждебнаго царя, видитъ птицу, которая сидитъ на воротахъ Сиверскихъ; иногда держитъ въ когтяхъ Севръ рыбу (см. выше, стр. 203). Эти имена Сиверъ, Севръ едва ли слѣдуетъ принимать за новѣйшія обогащенія былинъ изъ памяти современныхъ пѣвцовъ; они ведутъ свое начало отъ какихъ-то древнихъ представленій; одного съ ними происхожденія и женщина Сиверьянишна; я уже говорилъ, что, сообразно съ этимъ, я думаю, что въ былинахъ старой записи чтеніе городъ Сибирь нужно предпочесть Себежу. Къ такому мнѣнію особенно склоняетъ „сибирскій царь", котораго тутъ находитъ Илья Муромецъ (Русск. был. стар. и нов. записи, М., 1894, стр. 1, 2, 4, 7). Царь въ былинахъ—власть всегда иностранная, враждебная, двигающая несмѣтными полчищами, болѣе могущественная, чѣмъ кіевскій князь. „Себежскій царь" неумѣстность; гораздо понятнѣе „сибирскій царь", конечно, не въ смыслѣ царя Кучумова царства, а въ смыслѣ древне эпическаго, какого-то неизвѣстнаго царя.

въ монгольскихъ сказкахъ называется русской царицей (Очерки с.-з. Монг., II, 174; IV, 279; Пржевальскій въ Извѣст. Имп. Русск. Геогр. Общ., т. XXI, 1885 г., в. 3, стр. 237). Въ бурятскомъ преданіи о Шуно какая-то царица, противница русской царицы, сидитъ на облакахъ и оттуда стрѣляетъ (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 135). Въ смоленской сказкѣ Царь-дѣвица, гонящаяся за Игромъ, поражаетъ его огнемъ изъ щита (Добровольскій, Смол. сборн., 504). Въ южной Россіи и на берегахъ Чернаго моря пораженіе нападающаго войска нерѣдко приписывалось Богородицѣ. Огненный дождь или пули находятся въ преданіяхъ 1) о Почаевской лаврѣ и 2) о Софійской звоницѣ (Кіевская Старина, 1889, т. XXIV, ст. Мирона: «Замѣчат. колядки», стр. 231—233).

Калевала начинается разсказомъ о рожденіи Вейнемейнена. Мать Вейнемейнена, Ильматаръ или Каве, вышла изъ своего убѣжища; вѣтры обвѣяли ее и она зачала; она плаваетъ въ морѣ 700 лѣтъ, но не можетъ родить. Наконецъ, Вейнемейненъ самъ прокладываетъ себѣ дорогу изъ утробы, подобно тому, какъ Сбудъ царевичъ русской сказки, плававшій по морю вмѣстѣ съ матерью въ бочкѣ, вышибъ ногами дно бочки и вышелъ на свободу (Этн. Обозр., кн. VIII, стр. 150). Такое же начало и у Чингисъ-хана; онъ плаваетъ въ утробѣ матери, заключенной въ ящикъ (Radloff, Proben. III, 82). Въ пѣснѣ изъ Архангельской губ. у Компаретти (стр. 70) рожденіе Вейнемейнена происходитъ иначе. Лаппалайненъ, т.-е. лапландецъ *), видитъ, въ морѣ что-то синѣетъ; онъ пускаетъ стрѣлу и попадаетъ **); Вейнемейненъ падаетъ въ море. Выстрѣлъ есть и въ преданіи о Чингисъ-ханѣ; братья Домдагулъ-сокуръ и Токтагулъ-мергенъ увидѣли съ берега, что въ морѣ что-то блеститъ золотое; они пускаютъ стрѣлу съ привязаннымъ къ ней шнуромъ; стрѣла втыкается въ плававшій въ морѣ золотой ящикъ; посредствомъ шнура братья притягиваютъ ящикъ, разбива-

*) Lappe не будетъ ли тюркское алыпъ, „великанъ"?

**) Лаппалайненъ стрѣляетъ три раза; въ первый разъ обвысилъ, во второй обнизилъ, въ третій попалъ. О трехъ выстрѣлахъ идетъ рѣчь въ преданіи о Шуно; онъ спрашиваетъ, стрѣлять ли ему въ голову противницы, или по серединѣ, или по ногамъ (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 49 и 136).

ютъ его и изъ ящика выходитъ беременная женщина (см. выше стр. 18).

За рожденіемъ Вейнемейнена или до него помѣщается разсказъ о сотвореніи міра, которое приписывается или самому Вейнемейнену или его матери. Тутъ является утка, но ныряньяся на дно морское нѣтъ. Она летаетъ надъ водной поверхностью, ищетъ мѣсто для гнѣзда, садится на высунувшееся изъ воды колѣно въ одномъ варіантѣ Вейнемейнена, въ другомъ его матери, строитъ гнѣздо, сноситъ 7 желѣзныхъ яицъ и паритъ *); отъ теплоты стало жарко, колѣно пошевелилось, яйца упали изъ гнѣзда въ воду и разбились; изъ нижней части яйца образовалась земля, изъ верхней части—небо; изъ желтка солнце, изъ разныхъ частей бѣлка—мѣсяцъ, звѣзды и тучи. Затѣмъ происходитъ сотвореніе мысовъ, береговъ, скалъ въ морѣ, ямъ въ морѣ для рыбъ, заливовъ; все это произошло отъ движенія рукъ, ногъ и другихъ частей плававшаго тѣла (Comparetti, l. c., p. 70). Въ пѣснѣ изъ Архангел. губ. у Компаретти это творитъ Вейнемейненъ; онъ создаетъ посредствомъ своихъ заклинаній бухты, въ которыхъ кишитъ рыба и шхеры, о которыя моряки разбиваютъ свои головы. Эта редакція ближе къ русской сказкѣ о царевичѣ, вышедшемъ изъ плававшей бочки. Царевичъ одаренъ особеннымъ даромъ осуществлять всякое желаніе, почему иногда и назывался Сбудъ-царевичъ. Онъ скажетъ: бочка, причалься! и бочка, въ которой онъ былъ заточенъ съ матерью, причаливаетъ къ берегу. Скажетъ: бочка, разсыпься! и бочка разваливается. Онъ пожелалъ, чтобы построился дворецъ, чтобъ выросъ садъ, и все это тотчасъ же осуществляется.

Можетъ быть изъ легенды о сотвореніи міра введенъ въ Калевалу разсказъ о дубѣ. Въ одномъ случаѣ Сампса Пеллервойненъ засѣваетъ созданную землю деревьями, березами, соснами, елями и пр., все растетъ хорошо, но дубъ не всходитъ. Тогда Вейнемейненъ самъ садитъ жолудь и у него вырастаетъ такой дубъ, что закрываетъ солнце и мѣсяцъ. Въ другомъ случаѣ Вейнемейненъ посредствомъ заклинаній вызываетъ ростъ дуба,

---

*) У Рашидъ - Эддина (Ист. Монгол., Введеніе въ Трудахъ Вост. Отд. Археолог. Общ., V, 154 птица Иро гнѣздится на спинѣ спящаго Инсеръ-Улука.

поднимающагося, по моему мнѣнію, тоже до неба, потому что онъ соотвѣтствуетъ лѣстницѣ Гэсэра на небо (см. выше стр. 759). Сампса Пеллервойненъ упоминается еще разъ по поводу дуба; Вейнемейненъ строитъ корабль, ему нужно дерево, но некому его срубить. Сампса Пеллервойненъ срубилъ для него дубъ. О дубѣ, который выросъ изъ жолудя, посаженнаго Вейнемейненомъ, также разсказано, какъ онъ былъ срубленъ. Имя Сампса изслѣдователи ставятъ съ одной стороны въ связь съ именемъ Сампо, съ другой съ библейскимъ именемъ Сампсонъ. Отъ сюжета, связаннаго съ именемъ Сампса Пеллервойненъ, только отдаленнымъ путемъ можно придти къ Сампсону библейскому. Сампса срубаетъ дубъ, который нуженъ для постройки корабля. Сюжеты о постройкѣ корабля или храма и о созданіи міра могутъ быть обобщены. Для храма нужна центральная колонна для поддерживанія потолка; отсюда разсказы о добываніи дерева. Строитель храма въ тангутской легендѣ (Танг. тиб. окраина Китая, II, 249) ставитъ колонну такъ, чтобъ ее легко было сронить, чтобы упавшимъ потолкомъ задавить людей и отомстить имъ свою обиду; хотя въ тангутской легендѣ только намѣреніе разрушить храмину, но существованіе сюжета и въ этой формѣ предполагаетъ существованіе въ степной Азіи и другой редакціи съ намѣреніемъ, приведеннымъ въ исполненіе, или редакціи въ родѣ славянскаго апокрифическаго разсказа о Сампсонѣ (Ждановъ, Къ литерат. исторіи русск. былев. поэзіи, въ Кіевск. Универс. Извѣст., 1881 г., октябрь, стр. 111), который построилъ палату «держиму на единомъ столпѣ», и, когда Далида пировала въ ней съ своимъ любовникомъ, уронилъ палату, сдвинувъ столбъ.

Руны о Сампса-Пеллервойненѣ вѣроятно послужили однимъ изъ основаній для Компаретти думать, что карельскій эпосъ создался только послѣ крещенія финновъ, т.-е. онъ фигуру Сампса-Пеллервойнена считаетъ заимствованіемъ изъ христіанскихъ легендъ. Можно и обойтись безъ такого толкованія, потому что на востокѣ найдутся если не разсказы, содержащіе въ полномъ составѣ легенду о Сампсонѣ, то элементы и детали, изъ которыхъ она могла построиться, по крайней мѣрѣ настолько, сколько это нужно для объясненія происхожденія саги о Сампса-Пеллервойненѣ, въ родѣ, наприм., колонны, изъ-подъ

которой вынуть камень (тема о висящей на воздухѣ колоннѣ сводится къ Полярной звѣздѣ; см. Танг.-тиб. окраина Китая, II, 332), и др. Выше на стр. 204 приведенъ разсказъ о якутскихъ казакахъ, которые обманомъ зазвали якутовъ и обрушили на нихъ плашку. Преданіе это нѣтъ основанія принимать за библейскій отголосокъ. Трудно допустить, чтобы христіанинъ, съ уваженіемъ относящійся къ библейскимъ сюжетамъ, вздумалъ обращать ихъ въ мѣстныя преданія съ вульгарными подробностями. Святые предметы могутъ явиться въ несвойственной передачѣ, но только по недоразумѣнію; но какое недоразумѣніе въ данномъ случаѣ, что ввело якутскаго казака въ обманъ и заставило его обратить палату, въ которой происходилъ пиръ въ честь бога Дагона, въ звѣроловную ловушку? Преданіе вѣроятно заимствовано казаками у туземцевъ.

Преданіе о разрушенной храминѣ могло, я думаю, придти прямо съ востока въ сѣверо-западную Россію; здѣсь оно вошло въ составъ былины о Самсонѣ Колывановичѣ и дало содержаніе русскимъ олонецкимъ преданіямъ о Гусѣ и Ракхѣ, въ которыхъ вмѣсто храмины баня, вмѣсто колонны матица баннаго потолка (Древняя и Нов. Россія, 1876 г., т. II, № 6, стр. 197). Отрывки изъ этихъ сказаній зашли и въ карельскій эпосъ и дали мѣсто Сампса-Пеллервойнену.

Изложенные на предыдущихъ страницахъ сюжеты: плавающій въ утробѣ матери Вейнемейненъ, его рожденіе, сотвореніе міра, утка, выращиваніе дерева, какъ будто составляютъ одинъ связный кругъ. По крайней мѣрѣ въ такой связности подобныя темы находятся въ восточномъ фольклорѣ; это темы, входящія въ составъ легенды о сотвореніи міра. И на востокѣ въ этой легендѣ являются и утка и выращиваемое дерево; а такъ какъ нѣкоторыми варіантами въ легенду привлекается, какъ участникъ, и Чингисъ, то и въ монгольскомъ циклѣ, значитъ, былъ младенецъ, плавающій по морю въ утробѣ матери. Чингисъ-ханъ и Вейнемейненъ это первый человѣкъ на землѣ; у олетовъ (западныхъ монголовъ) онъ назывался Цоросъ Одунтай-Бодунтай или Одунъ-Бодунъ, у якутовъ — Берть-ерь *). Къ сожалѣнію

*) Якутскій Берть-ерь, вѣроятно, одного происхожденія съ бурятскимъ Хоридоемъ или Харитаемъ; Хоридой, вѣроятно, представлялся снача-

здѣсь нѣтъ мѣста, чтобы передать описаніе жизнерадостнаго настроенія этого перваго человѣка, наслаждающагося бытіемъ, какъ оно изображается въ якутской сказкѣ.

Чингисъ-ханъ, какъ я предполагаю, былъ шаманъ; тѣмъ же самымъ былъ и Вейнемейненъ. Въ числѣ карельскихъ пѣсенъ есть одна о состязаніи волхва Вейнемейнена съ волхвомъ Юкагайненомъ—сюжетъ, какъ видно изъ главы XVIII, входящій въ легенду о сотворенім міра или заканчивающій ее. Юкагайненъ и Вейнемейненъ оба играютъ на гусляхъ и поютъ; Вейнемейненъ превосходитъ Юкагайнена и послѣдній опускается въ болото по шею и даже болѣе; пѣніе Вейнемейнена производитъ такое же дѣйствіе, какъ молитва Арьянъ Дивы, отъ которой заклинанія Пахалы потеряли силу (см. выше стр. 450) и онъ началъ опускаться.

Ленротъ, собиратель карельскихъ пѣсенъ, заставилъ Юкагайнена за спасеніе изъ болота поступиться своей сестрой, но она не хочетъ идти замужъ за Вейнемейнена, бросается въ море и тонетъ; это теперь подводная царица Wellamo (Wellamo островъ Валаамъ). Такого сліянія образовъ карельскія пѣсни въ дѣйствительности не знаютъ; дѣвица, которая не хочетъ идти замужъ за Вейнемейнена, во-первыхъ, не называется въ нихъ сестрой Юкагайнена, во-вторыхъ, она не топится въ водѣ, а вѣшается на дорого украшенномъ поясѣ своей матери.

Не имѣлъ ли Лёнротъ, однако, въ виду какихъ-нибудь намековъ въ финнскихъ преданіяхъ, которые дали ему поводъ къ сдѣланнымъ имъ отожествленіямъ? Съ Чингисомъ связанъ сюжетъ о женщинѣ, бросившейся въ воду: это жена царя Шидургу. Сначала преданіе разсказываетъ, какъ Чингисъ-ханъ гонялся по воздуху за Шидургу, при чемъ оба они превращались въ разныхъ животныхъ; наконецъ Шидургу обратился въ юношу и тутъ Чингисъ-ханъ поймалъ его; то-есть Шидургу изъ летучаго образа превратился въ нелетучій, слѣдовательно долженъ былъ опуститься на землю, какъ Пахала. Чингисъ-ханъ

ла первымъ человѣкомъ на землѣ и только потомъ низведенъ въ предки отдѣльнаго поколѣнія. Онъ стоитъ въ числѣ предковъ Чингисъ-хана по матери, и отчасти могъ смѣшиваться съ Чингисъ-ханомъ. Имя это, повидимому, переходило въ формы Хортонъ, Гурте, а также замѣнялось формами Буридай, Буртё, Бёрте (см. выше, стр. 90—99).

убилъ его и взялъ его жену, но она не захотѣла быть женой Чингиса и утопилась въ рѣкѣ. На Желтой рѣкѣ ордосскіе монголы указываютъ насыпь, которая называется Темиръ-олху *) и которую они выдаютъ за могилу утонувшей. Народное повѣріе отожествляетъ эту женщину съ богиней Цаганъ-дарой и дѣйствительно легенда о богинѣ, собственно о грозной ея формѣ, извѣстной подъ особеннымъ именемъ Оккинь - тэнгри (санскритск. Kälä-devï). заключаетъ въ себѣ сходныя черты съ преданіемъ о женѣ Шидургу, которыя еще могутъ быть умножены черезъ посредство преданія объ Елбекъ - ханѣ **) (см. выше, стр. 31). Шлагинтвейтъ, передавъ легенду о Kälä-devï въ своей книгѣ (Buddhism in Tibet, Lond., 1863, p. 112), кончаетъ ее извѣстіемъ, что богиня убѣжала черезъ Монголію въ восточную Сибирь и поселилась въ горахъ Oikhan въ мѣстности Olgon.

Подобное географическое пріуроченіе заставляетъ угадывать бурятское происхожденіе легенды. Шлагинтвейтъ или нашелъ его въ европейской литературѣ, куда его могъ внести какой-нибудь путешественникъ, посѣтившій Забайкалье, или могъ услышать въ Тибетѣ отъ забравшагося туда бурята. Имя Olgon похоже на имя острова Ольхона на Байкалѣ, который забайкальскіе буряты называютъ Ойхонъ; на этотъ островъ удалился Хоридой послѣ того, какъ его обидѣли братья, и на немъ онъ встрѣтилъ дѣву-лебедя (Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I. в. 2, стр. 148). Хотя насыпь Темиръ-Олху находится на сухомъ берегу, хотя имена Olgon и Oikhan не названы островами. но сюжетъ, связанный съ этими именами, не мѣшаетъ допустить представленіе объ островѣ. Преданіе о женѣ Шидургу могло кончаться тѣмъ, что она бросается въ воду и обращается

---

*) Первый членъ „темиръ" (монг. тумуръ) встрѣчается въ женскомъ имени въ бурятскомъ варіантѣ повѣсти о Гэсэрѣ; его жена, которая отъ него сама уходитъ къ Мангытхаю, называется Тумуръ - Жиргаланъ (Танг. тиб. окр. Китая, II, 320).

**) Ельбекъ можетъ быть усѣченное алтайское Ельбегень. По алтайскому повѣрію Ельбегень стоитъ во враждебныхъ отношеніяхъ къ мѣсяцу (см. выше, стр. 750). По бурятскому повѣрію луну во время затменія сглатываетъ чудовище Олху (второй членъ въ имени насыпи Темиръ-олху).

въ скалистый островъ *). Первый членъ имени насыпи «темиръ» встрѣчается въ именахъ Полярной звѣзды; можетъ быть въ основѣ сюжета о женѣ Шидургу лежитъ тотъ же реальный фактъ, что и въ преданіи о Кала-мэмбырѣ и желѣзномъ Асынѣ, лежащихъ въ видѣ скалъ на берегу моря **).

Послѣ сдѣланнаго пересмотра главныхъ сюжетовъ Калевалы можно выступить противъ гипотезы Компаретти съ предложеніемъ взамѣнъ ея другой. Именно карельскій эпосъ не созданъ самими карелами, а полученъ ими съ ордынскаго востока; онъ не принесенъ ими самими, но усвоенъ ими отъ какого-то другого племени; такъ какъ другіе члены финской семьи не имѣютъ подобнаго эпоса, то это значитъ, что карелы подвергались какому-то особому вліянію, которое не коснулось остальныхъ финскихъ племенъ. Это не было вліяніе скандинавское, потому что карельскій эпосъ представляется совершенно оригинальнымъ, особеннымъ (это пѣсни о шаманахъ, а не о витязяхъ); онъ могъ развиваться и укорениться въ карельскомъ племени тогда, когда оно жило въ нѣкоторой отдаленности отъ другихъ финскихъ племенъ и не близко къ скандинавскому міру. На вопросъ о географическомъ положеніи племени можетъ быть данъ одинъ отвѣтъ: карельское племя жило южнѣе, чѣмъ теперь, а здѣсь оно могло жить въ сосѣдствѣ черезполосно или съ русскими или съ готами. Оно испытывало воздѣйствіе духовной культуры южной Россіи. Не въ скандинавскомъ эпосѣ

---

*) По книжной тибетской легендѣ, когда Чандрагоминъ былъ въ ящикѣ брошенъ въ Гангъ, чтобы спасти его, богиня Дара создала въ рѣкѣ островъ, къ которому ящикъ могъ бы причалить (Васильевъ, Буддизмъ, III, 153).

**) Лстаніе Чингисъ-хана за Шидургу можетъ быть понято, какъ отголосокъ сюжета о состязаніи двухъ шамановъ въ вѣщемъ знаніи, но это состязаніе не похоже на состязаніе Вейнемейнена съ Юкагайненомъ. Заманчивѣе обрисовка состязанія въ русскихъ былинахъ о Дюкѣ или Юнкѣ съ Чурилой (Рыбн., I, 295, 311 и 312). Вожение по пуговкамъ вызываетъ музыку, какъ и удары по струнамъ. Кстати съ Чурилой Пленковичемъ связанъ сюжетъ о женщинѣ, которая, лишившись любимаго человѣка, не хочетъ принадлежать нелюбимому и рѣшается на самоубійство, какъ и женщина, на которой хочетъ жениться Вейнемейненъ, и другая, на которой хочетъ жениться Чингисъ-ханъ.

нужно искать сходное съ карельскимъ, а въ русскомъ; и въ самомъ дѣлѣ, въ русскомъ эпосѣ, собственно въ новгородскомъ, мы находимъ ту самую особенность, которая отличаетъ карельскій эпосъ: герои не витязи, а шаманы; Волхъ и по имени и по своей вѣщей натурѣ долженъ быть признанъ шаманомъ; гусляръ Садко на это имѣетъ такое же право, какъ и Вейнемейненъ; Вольга, Микула и Буслаевъ хотя и приближаются къ типу богатырей, но дерутся не въ полѣ съ татарами, а съ русскими мужиками на базарахъ или въ городскихъ улицахъ. Изъ былинъ кіевскаго эпоса къ тому же типу принадлежитъ былина о сорока каликахъ перехожихъ. Если прибавить сюда Голубиную книгу, то мы получимъ группу, очень выдѣляющуюся изъ остальнаго русскаго эпоса, отмѣченную общею особенностью, которая приближаетъ эти былины къ карельскому эпосу. Такъ какъ и въ темахъ у этой группы есть сходство съ карельскими пѣснями, то эту группу можно было бы назвать русской Калевалой.

Ленротъ могъ бы повторить до нѣкоторой степени свою работу надъ русскимъ эпосомъ; можно указать, какими бы онъ частями и отрывками его воспользовался для этой цѣли или, вѣрнѣе, какіе бы отрывки, сохранившіеся въ русской памяти, вошли бы въ его сводъ и на какомъ мѣстѣ въ сравненіи съ карельской Калевалой улеглись. Былина о Садкѣ замѣнила бы руну о пѣньѣ и игрѣ Вейнемейнена, которыя вызываютъ пляску всей природы; былина о Буслаевѣ, втроемъ отплывающемъ въ Іерусалимъ, помѣстилась бы въ началѣ разсказа о поѣздкѣ Вейнемейнена за Сампо; стихъ о Почаевской лаврѣ и каменномъ градѣ вошелъ бы въ конецъ этого эпизода. Южно-русскія колядки о матери, ищущей потерявшагося сына, оказались бы въ эпизодѣ о Марьяттѣ. Строки Голубиной книги о сотвореніи міра помѣстились бы въ разсказѣ о сотвореніи міра матерью Вейнемейнена; южно-русскую думу объ Алексѣѣ Поповичѣ и слова Голубиной книги о папѣ Климентѣ мы нашли бы на мѣстѣ руны о Лемминкейнѣ.

Въ Голубиной книгѣ двѣ темы однородныя съ темами карельскаго эпоса: разсказъ о сотвореніи міра и разсказъ о человѣкѣ, брошенномъ въ воду (въ Калевалѣ это Лемминкейненъ, въ Голубиной книгѣ папа Климентъ). Я уже предложилъ выше до-

гадку, что карельскій Лемминкейненъ вышелъ изъ Климента или Clemens'a. Оба они, и Климентъ и Лемминкейненъ, брошены въ воду; есть, однако, въ другихъ подробностяхъ исторіи разница: Климентъ брошенъ живой, Лемминкейненъ въ видѣ мертваго тѣла; тѣло Климента добываетъ изъ моря мужчина, Лемминкейнена—женщина; чтобы добыть тѣло Климента, нужно было осушить морское дно; тѣло Лемминкейнена добывается граблями. Такое двоякое изображеніе этой темы уже находится въ ордынскомъ фольклорѣ; тѣло брошеннаго въ воду Долмана обнажаетъ богатырь, предварительно осушивъ море; тѣло упавшаго въ воду Кала-мэмбыра добываетъ со дна моря костяными палочками его мать; тѣло брошеннаго въ море Хангавая добываетъ дѣвица Чиченъ-кызъ (чиченъ по-тюркски «мудрая», пише—«мать», кызъ—«дѣвица»). Въ южную Россію пришли обѣ версіи, объединенныя именемъ Климентъ, но въ южной Россіи сохранилась только версія съ осушеніемъ моря, а исканіе тѣла въ морѣ орудіемъ, въ родѣ грабель, сохранилось только на сѣверѣ у карелъ.

Выше, на стр. 172, тема о брошенномъ въ воду Климентѣ и о мощахъ его, относимыхъ двумя братьями, была сближена съ преданіемъ о горѣ Калмы, которую несли братья, чтобы бросить въ воду, а эта гора въ свою очередь была сближена съ горой, въ которую обратился Кала-мэмбыръ. Картина разселенія будетъ такая: 1) *сѣверо-восточный Тибетъ*; скала Кала-мэмбыръ, принимаемая за окаменѣвшее тѣло человѣка, упавшаго въ море; она бережетъ землю отъ разлива моря; 2) *зайсанская котловина* въ восточной части киргизской степи; скалистая гора Калмы, которую братья несутъ, чтобы бросить въ воду (можетъ быть заткнуть отверстіе, изъ котораго вытекаетъ вода, угрожающая потопомъ); 3) *Черное море*; сказаніе о гробницѣ Климента, лежащей въ морѣ, которая, кажется, находилась на морскомъ островѣ.

Въ Калевалѣ двѣ матери, потерявшія сына: мать Лемминкейнена и Марьятта; обѣ спрашиваютъ звѣзды и солнце о потерянномъ сынѣ; Лемминкейненъ брошенъ въ рѣку, сынъ Марьятты—въ болото. Можетъ быть это одно и то же лицо, то есть сынъ Марьятты это Лемминкейненъ. Въ одномъ разѣ это Лемминкейненъ въ полномъ возрастѣ, въ другомъ—младенецъ. И

въ легендахъ о папѣ Климентѣ можетъ быть разсказывали двояко, что онъ былъ брошенъ въ море, то въ полномъ возрастѣ, то младенцемъ; на послѣднюю версію намекаетъ легенда о женщинѣ, которая ходила на поклоненіе къ гробницѣ Климента, когда воды отъ нея отхлынули, и забыла своего ребенка; воды покрыли его, а черезъ годъ она нашла ребенка у гробницы живымъ и невредимымъ *) (Revue de l'histoire des religions, t. XIII, 1866, p. 57; F. D'Ayzac, Hist. de l'abb. de St. Denis, t. II, p. 188). Кажется и на востокѣ была такая же варіація; Хангавай былъ брошенъ въ полномъ возрастѣ; Ерь-Сару былъ брошенъ младенцемъ въ озеро; его находитъ мать. Хангавая въ море бросилъ богатырь Иръ-Сары; въ этой послѣдней сказкѣ имя Иръ-Сары, вѣроятно, тожественно съ Ерь-Сару, слѣдовательно имя Ерь-Сару перенесено съ брошеннаго на бросившаго.

Географія Голубиной книги указываетъ на три мѣстности: 1) Палестину, 2) Корсунь или Херсонесъ и 3) Новгородскую область. Къ палестинскимъ воспоминаніямъ относятся Гробъ Господень, гора Ѳаворъ, рѣка Іорданъ; къ корсунской мѣстности принадлежитъ папа Климентъ, и къ новгородской области— озеро Ильмень. Включеніе въ памятникъ папы Климента можетъ быть объяснено только двояко: или это палестинскій па-

*) Въ харьковской легендѣ мальчикъ, брошенный взамѣнъ Христа въ горѣвшую печь, найденъ въ ней невредимымъ; онъ называется Папарымъ (см. Этн. Обозр., кн. XX, стр. 100), то есть былъ избранъ папой. Въ варіантахъ этой легенды мальчикъ называется Кирикъ. Въ бретонской легендѣ ребенокъ оставленъ у гробницы *папы римскаго*; надо бы ожидать, что онъ будетъ задушенъ волнами, но онъ найденъ невредимымъ. Кромѣ Ерь-Сару, брошеннаго младенцемъ въ озеро, урянхайскія сказки знаютъ еще другого мальчика, брошеннаго въ озеро—это Хэрэкъ (см. Очерки с.-з. Монг., VI, стр. 602). Можетъ быть сказка, послужившая основаніемъ католической легенды, была въ родѣ сказки о Ерь-Сару; оклеветанная мать (Маттидія) была изгнана изъ дома, ея сынъ (Климентъ) былъ брошенъ въ море, но потомъ найденъ матерью невредимымъ. Исключительная натура урянхайскаго Хэрэка выразилась въ томъ, что няньки три раза бросали его на погибель въ табунъ лошадей, въ стадо верблюдовъ и овецъ, но сами животныя оберегали младенца отъ потоптанія. Тотъ же мотивъ, несгубимость, можно усмотрѣть и въ русскихъ сказкахъ о Климкѣ, только божеское покровительство замѣнено здѣсь хитростью самого Климки.

мятникъ, который былъ занесенъ въ Корсунь, тутъ жилъ долго и осложнился мѣстнымъ элементомъ, и только отсюда распространился въ разныя части Россіи, или это памятникъ мѣстный, корсунскій, созданный въ честь корсунской святыни, которая и составляетъ центръ памятника, а палестинскія воспоминанія втерлись въ памятникъ въ позднѣйшее время подъ вліяніемъ начитанности въ христіанскихъ легендахъ. Ильмень можно объяснить не воспоминаніемъ о новгородскомъ Ильменѣ, а предположеніемъ, что подъ этимъ именемъ разумѣлось какое-то космическое водное пространство. Въ Калевалѣ имя Ильматаръ переводятъ «дочь воздуха», но персонажъ, повидимому, тотъ же, который въ ордынскомъ фольклорѣ является «дочерью моря». Не новгородскій Ильмень, можетъ быть, вытѣснилъ изъ Голубиной книги какое-то другое озеро, а съ Голубиной книгой колонисты принесли представленіе о Ильменѣ, какъ о водномъ пространствѣ, и изъ памятника перенесли имя на карту.

Голубиная книга, какъ высказано въ гл. XXVI, содержитъ намеки на сказаніе о Чингисѣ, т.-е. о сынѣ неба, сынѣ творца вселенной, который явился въ этой книгѣ подъ видомъ Давида (вмѣсто Тубутъ-тэнгри). Въ Калевалѣ тѣ же отголоски; Вейнемейненъ творецъ земли, какъ и Чингисъ; онъ пѣвецъ-заклинатель, т.-е. шаманъ, какъ и Чингисъ. У Вейнемейнена братъ Ильмаринненъ былъ кузнецъ; Чингисъ-ханъ самъ былъ кузнецъ. Впрочемъ, можетъ быть и въ сказаніи о Чингисъ-ханѣ шаманъ и кузнецъ являлись иногда отдѣльными личностями. У Чингиса былъ братъ, съ которымъ вмѣстѣ онъ отправился завоевывать женщину (жену царя Шидуру). Имя брата Хасаръ, которое можетъ быть то же, что Гэсэръ (съ послѣднимъ у Хасара есть совпаденія въ связанныхъ съ ними сюжетахъ; см. Этн. Обозр., кн. XVIII, стр. 521), и тоже, что Гужиръ; о послѣднемъ бурятскія преданія говорятъ, какъ о кузнецѣ (Извѣст. Вост.-Сиб. Отд. Географ. Общ., т. XIV, № 1—2, стр. 3). Такимъ образомъ можно предполагать, что возлѣ шамана Чингиса стоялъ братъ его, кузнецъ.

Вейнемейненъ добылъ для своей страны или похитилъ благотворный предметъ Сампо, который былъ скованъ его братомъ Ильмаринненомъ. У Чингиса въ рукахъ тоже былъ благотвор-

ный предметъ—мутовка или знамя; тѣмъ же свойствомъ можетъ быть отличался и золотой приколъ, который онъ приказалъ сковать, или можетъ быть самъ сковалъ, подобно тому, какъ Ильмаринненъ самъ сковалъ Сампо. Легенды разсказываютъ, что благотворный предметъ былъ похищенъ у Чингиса; вѣроятно были другія, которыя разсказывали, какимъ образомъ Чингисъ сдѣлался обладателемъ святыни; онъ, вѣроятно, похищалъ или завоевывалъ ее.

Предметъ этихъ поисковъ носилъ названіе: Гомбо (Гамбо), Шянба или Шямба, рембучи. Въ связи съ тѣми же мотивами было и имя Джанбай; ему, кажется, приписывался приносъ предмета, въ родѣ того, какъ въ египетскомъ романѣ доставленіе въ страну аписа связано съ именемъ Анпу (которому въ моей записи монгольской сказки, представляющей отголоски романа, соотвѣтствуетъ Бамба). Указанныя отношенія шаманистскаго карельскаго эпоса къ шаманистскому же ордынскому или тюрко-монгольскому фольклору говорятъ скорѣе въ пользу того, что разъясненіе миѳа о Сампо и этимологію этого загадочнаго имени вѣрнѣе искать въ международныхъ формахъ Шямба, Джанбай, Гамбо, Бамба, рембучи, Мэмбыръ, Сумбыръ, связанныхъ съ сходственными представленіями, чѣмъ истощаться въ филологическихъ догадкахъ, оставляющихъ безъ вниманія связанные съ терминомъ сюжеты.

Калевала—это русско-карельскій эпосъ. Два племени жили очень близко другъ съ другомъ, имѣли общій культъ и общій культовой эпосъ; русскіе были такими же шаманистами, какъ и карелы. Но русскіе имѣютъ кромѣ этого эпоса другой—богатырскій съ именами Владиміръ, Илья Муромецъ, Добрыня Никитичъ, Алеша Поповичъ и пр. Карелы его не знаютъ; это значитъ, что они удалились отъ русскихъ до того, какъ у русскихъ появился богатырскій эпосъ. Русскіе перестали жить съ карелами одною духовною жизнью, карелы же продолжали быть шаманистами. Пѣсни о богатыряхъ распространились по русской средѣ до озеръ Олонецкой губ., т.-е. до области Калевалы, но карелы не могли усвоить ихъ. Усвоеніе возможно было только, когда оба народа жили одною духовною жизнью, имѣли одинъ культъ, одни обряды; тогда было не заимствованіе однимъ племенемъ у другаго, а взаимодѣйствіе, сотворчество. Послѣ же, когда

русскіе пришли въ карельскую землю съ богатырскими пѣснями, за которыми они культового значенія и сами уже не признавали, эти пѣсни остались чужды карельской Калевалѣ. Такое полное отсутствіе вліянія русскаго богатырскаго эпоса на Калевалу, котораго скорѣе, чѣмъ какого другого, слѣдовало бы ожидать, потому что русскіе жили смежно съ карелами и по уровню культуры были къ нимъ ближе, чѣмъ скандинавы, лучше всего доказываетъ ошибочность мнѣнія Компаретти, будто карельскій эпосъ возникъ подъ воздѣйствіемъ скандинавскаго. Такое же отсутствіе вліянія христіанской апокрифической легенды на Калевалу (только два случая: Сампса и Марьятта, да и тутъ только одни имена можно отнести на счетъ христіанскаго вліянія) предостерегаетъ отъ мнѣнія, что апокрифическіе мотивы въ русскомъ эпосѣ обязаны христіанской литературѣ; они вошли въ него независимо, раньше, съ какимъ-то дохристіанскимъ вліяніемъ, съ какимъ-то другимъ культомъ; если русскій эпосъ поддался сильному наплыву темъ изъ христіанской апокрифической литературы, то почему не испытала того же воздѣйствія и Калевала? Притокъ сюжетовъ литературнымъ путемъ долженъ дать картину равномѣрнаго ихъ распространенія; сюжеты должны распредѣлиться одинаково, потому что разница тутъ можетъ зависѣть только отъ большей или меньшей распространенности грамотности. Иную картину мы должны ожидать, если допустимъ разселеніе апокрифическихъ сюжетовъ устнымъ путемъ въ дохристіанское время. Южная Россія была въ отношеніи этого обмѣна духовнымъ богатствомъ между востокомъ и западомъ транзитной страной, и потому, понятно, должна была образоваться значительная разница въ количествѣ отложеній на сѣверѣ и въ количествѣ отложеній на югѣ европейской Россіи.

Глава XXX.

Чурило Пленковичъ.

Эмма, дочь Карла и пажъ Эгингардъ.—Дочь монгольскаго хана и Бохакъ.—Разсказъ о Наранъ-Гэрэль и Греттирова сага.—Бохакъ и Буха-ноинъ, ночные посѣтители царевны. — Сохоръ-нойонъ въ погонѣ за Бохакомъ. — Бурте и Бухэ-Чилгэръ.—Балджи и Хорцдой.—Дебедей и Тубутъ. — Гора Боханъ.—Данило Ловчанинъ, Чурило и Козу-Курпэшъ. — Чурилинъ богатый дворъ. — Колесница Карла (Б. Медвѣдица). — Кирилъ Кожемяка. — Божьи ковали и доисторическій валъ. — „Святыя мощи Борисовы" въ былинѣ. — Пленъ.—Влахерны.

Средневѣковое преданіе, пересказанное для нашихъ современниковъ Альфредомъ де-Виньи (Alfred de Vigny, Poëmes antiques et modernes, Paris, 1846, p. 165) о дочери Карла Эммѣ находитъ себѣ параллель въ бурятскомъ преданіи. Эмма любитъ пажа Эгингарда, но онъ не смѣетъ посѣщать ее; боится, что его посѣщенія выдадутъ слѣды на снѣгу, которые онъ оставитъ. Эмма носитъ его на себѣ. Карлъ не спитъ и смотритъ въ окно; луна освѣщаетъ снѣгъ и слѣды крошечной ноги на немъ; Карлъ видитъ свою дочь, съ трудомъ несущую дорогого ей человѣка. На другой день Карлъ собираетъ свой дворъ; его окружаютъ двѣнадцать пэровъ; Эмма труситъ и ждетъ бури, но Карлъ ласково обращается къ епископу Турпену и проситъ его благословить влюбленныхъ.

Бурятское преданіе разсказываетъ: Бохакъ посѣщаетъ по ночамъ дочь монгольскаго хана; помѣщеніе царевны было обсыпано пескомъ для того, чтобы по слѣдамъ знать, кто къ ней входитъ; чтобы не было слѣдовъ, которые могли бы обличить Бохака, его носитъ въ покой царевны его слуга на своей спинѣ; однажды слуга уронилъ Бохака и на пескѣ отпечатались слѣды тѣхъ частей тѣла Бохака, которыми онъ сѣлъ на песокъ; по нимъ посѣтитель царевны былъ узнанъ и посаженъ въ темницу. Ханъ не казнилъ его однако, а велѣлъ только отрубить ему большой палецъ; Бохакъ сдѣлалъ вмѣсто отрубленнаго костяной палецъ, убилъ какого-то оленя и бѣжалъ на сѣверную сторону Байкала; отсѣченіе пальца имѣло, повидимому, цѣль лишить стрѣлка возможности убить оленя. За Бо-

хакомъ былъ посланъ Сохоръ-нойонъ *); онъ пришелъ къ Ангарѣ въ то время, когда цвѣла лилія (сарана), заморозилъ рѣку при помощи своего вѣщаго знанія (онъ былъ, повидимому, шаманъ), перешелъ по льду черезъ рѣку, нашелъ здѣсь шамана Гурте и убилъ его. Бохака онъ не нашелъ. Я думаю, что Гурте и есть Бохакъ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 134; в. 2, стр. 126; а также Очерки с.-з. Монг., IV, 411).

Монгольскій разсказъ расходится съ западнымъ въ томъ, что не дочь носитъ своего ночного посѣтителя, а слуга, и кончается разсказъ бѣгствомъ любовника изъ царства, а не примиреніемъ съ нимъ отца дѣвицы.

Древность нахожденія этой темы въ монгольскомъ фольклорѣ свидѣтельствуется тѣмъ, что въ немъ есть видоизмѣненія ея, отклоняющіяся отъ разсказанной версіи. Въ сборникѣ сказокъ «Арджи-Борджи» помѣщенъ такой разсказъ:

Царь Цокту Илагуксэнъ имѣетъ дочь Наранъ-Гэрэль (солнечное сіяніе) и никому ее не показываетъ; кто ее увидитъ, тому выкалывали глаза. Ее увидалъ, однако, царскій министръ Саранъ (луна); царевна назначаетъ ему свиданіе, которое кончилось неблагополучно. Любовники застигнуты и посажены въ темницу. Жена министра выручаетъ мужа; она является въ тюрьму подъ предлогомъ раздачи милостыни; царевна въ ея шляпѣ выходитъ изъ тюрьмы и жена министра остается на ея мѣстѣ. Царь освобождаетъ Сарана, но царевну заставляетъ все-таки принести очистительную присягу передъ пшеничными зернами. По совѣту своей жены Саранъ вымазался черной краской, полузакрылъ одинъ глазъ, притворился хромымъ и юродивымъ **) и вмѣшался въ толпу, собравшуюся на судилище.

---

*) Сохоръ по-монг. кривой, одноглазый.

**) Преданіе баргузинскихъ бурятъ знаетъ какого-то пастуха Дебедея, который пасъ скотъ у Солбона (звѣзды Венеры) и имѣлъ собаку Бурте. Однажды Дебедей ушелъ куда-то отъ стадъ съ своей собакой вмѣстѣ; за это Солбонъ побилъ его такъ сильно, что вышибъ ему глазъ и изломалъ ногу. Баргузинскіе шаманы, чтобы привести себя въ экстатическое состояніе, копируютъ Дебедея, щурятъ одинъ глазъ, прихрамываютъ и жалуются на Солбона и его побои. Монгольская сказка оправдываетъ сдѣланное мною выше предположеніе, что вина Дебедея была не простой прогулъ и что подъ собакой Бурте надо

Царевна замѣтила его и поклялась, что она никогда не знала ни одного мужчины, кромѣ этого юродиваго, чему никто, конечно, не повѣрилъ. Такъ какъ она говорила правду, то зерна не поднялись вверхъ, что и послужило доказательствомъ ея правоты (Арджи-Бурджи, монгольская повѣсть, переведенная Галсанъ-Гомбоевымъ, Спб., 1858, Отд. отт. изъ журнала Общезанимат. Вѣстникъ, № 1, стр. 17—19).

Въ этой сказкѣ только одна сходная черта. царская дочь взаперти тайно посѣщается министромъ (Бо-хакъ также главный совѣтникъ Сайнъ-хана; см. выше, стр. 325). Какъ были открыты посѣщенія Сарана, сказка, къ сожалѣнію, забыла; можетъ быть тутъ также стояли слѣды ногъ или отпечатокъ уроненнаго тѣла.

Судъ, которымъ кончается исторія Сарана. подалъ поводъ г. Васильевскому («Варяго-русск. и варяго-англ. дружина въ Константинополѣ XI и XII вѣковъ» въ Ж. М. Н. Пр., 1875. февраль, стр. 396) сближать монгольскую сказку съ Греттировой сагой. Дромундъ сидитъ въ тюрьмѣ въ городѣ Миклагардѣ; одна византійская дама Спесъ слышитъ его пѣніе, освобождаетъ его и прячетъ у себя. Мужъ ея Сигурдъ. чтобы уличить ее, ведетъ ее на судъ къ епископу. Дама идетъ, но она затрудняется перейти черезъ грязь; тогда какой-то нищій предлагаетъ ей свою спину, переноситъ ее черезъ лужу и роняетъ на краю ея, на сухомъ мѣстѣ; падая, она хватается за нищаго. Это былъ наряженный Дромундъ. Спесъ клянется передъ епископомъ, что къ ней никто не прикасался, кромѣ мужа Сигурда и этого нищаго *).

подразумѣвать женщину Бурте, жену Солбона или его дочь. Кривой и хромой Дебедей—это Саранъ, тайно проникшій въ помѣщеніе царевны Наранъ-Гэрэль.

*) Сходные штрихи въ романѣ Готье Eracles (А. Н. Веселовскій, Сказаніе о красавицѣ въ теремѣ, въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXCVI, отд. 2, стр. 198). Императрица Атенаида заперта въ башнѣ, пока императоръ отсутствуетъ по военнымъ обстоятельствамъ; къ ней въ башню проникаетъ знахарка съ корзинкой вишенъ, въ родѣ того, какъ жена Сарана проходитъ въ тюрьму подъ видомъ подающей милостыню. Знахарка берется устроить свиданіе императрицы съ Паридесомъ; она искусственно дѣлаетъ лужу передъ своимъ домомъ; императрица ѣдетъ на конѣ мимо этого дома, щекочетъ коня; конь сбрасываетъ ее съ се-

Въ этой сагѣ общее съ монгольской сказкой о Саранѣ: 1) судъ, 2) заточеніе, хотя заточеннымъ оказывается только одинъ мужчина. Сверхъ того, въ ней появляется разсказъ о любовникѣ, который несетъ любовницу и роняетъ на землю,— разсказъ, котораго нѣтъ въ сказкѣ о Саранѣ, но который есть въ западномъ романѣ о дочери Карла, съ той только разницей, что на западѣ не любовникъ несетъ любовницу, а, напротивъ, любовница любовника; разновидность этой темы мы имѣемъ и въ бурятскомъ преданіи о Бохакѣ; оно ближе къ роману объ Эммѣ тѣмъ, что ношеніе на загривкѣ здѣсь многократное дѣйствіе, которое служитъ средствомъ для свиданій, а не единичный актъ въ цѣляхъ оправданія передъ судомъ; отклоняется же оно отъ романса тѣмъ, что носящій любовника не любовница. Измѣненія въ постройкѣ сюжета устранили потребность въ нѣкоторыхъ деталяхъ; такъ, въ сагѣ о дамѣ Спесъ паденіе случилось, но отпечатокъ на землѣ не понадобился для дальнѣйшаго хода саги.

Кромѣ Греттировой саги, г. Васильевскій привлекаетъ къ сравненію еще сагу о Гаральдѣ. Гаральдъ возвратился изъ Іерусалима въ Миклагардъ и здѣсь свелъ знакомство съ племянницей императрицы Зои, но Зоя сама хотѣла имѣть любовникомъ Гаральда; она оклеветала Гаральда передъ императоромъ, и Гаральдъ посаженъ въ тюрьму. Отсюда его освобождаетъ одна византійская дама, послѣ того, какъ ей во снѣ явился братъ Гаральда, св. Олафъ.

Въ этой сагѣ совсѣмъ нѣтъ тѣхъ подробностей, какъ въ

бя въ лужу; подъ предлогомъ осушиться, императрица входитъ въ домъ знахарки, гдѣ былъ спрятанъ Паридесъ. Здѣсь лужа и умышленное паденіе въ нее, какъ въ Греттировой сагѣ, но этотъ случай предшествуетъ свиданіямъ, а не заключаетъ ихъ. Съ бурятскимъ преданіемъ о Бохакѣ общее въ инцидентѣ съ Атенаидой только въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ за оченная красавица и въ обоихъ случаяхъ паденіе одного изъ любовниковъ въ то время, какъ онъ направлялся на свиданіе; слѣдовъ и обличенія нѣтъ, но инцидентъ съ Атенаидой находится въ комбинаціи съ другими инцидентами, которые оказываются параллелями бурятскаго преданія, какъ, наприм., выборъ лошадей (см. выше, стр. 585). Изъ этого слѣдуетъ, что романъ Готье и бурятское преданіе происходятъ изъ одной и той же древней комбинаціи.

предыдущихъ, нѣтъ суда, нѣтъ слѣдовъ, нѣтъ отпечатка отъ паденія тѣла, но сага разсказываетъ о сходномъ событіи; человѣкъ, посаженный въ тюрьму, освобождается женщиной; это Саранъ, освобождаемый изъ тюрьмы его женой. Имя Саранъ въ монгольской сказкѣ, я думаю, сохранилось не вполнѣ; по всей вѣроятности, полное имя министра было Саранъ-Гэрэлъ (лунное сіяніе) въ параллель его любовницѣ Наранъ-Гэрэлъ; въ другой монгольской сказкѣ (Шиддикöръ въ Этн. Сборн., изд. Геогр. Общ., VI, 35—40) дѣйствительно эти два имени, Наранъ-Гэрэлъ и Саранъ-Гэрэлъ, стоятъ рядомъ. Это два царевича, дѣти одного отца. но разныхъ матерей. Мать Саранъ-Гэрэла, не желая, чтобы престолъ достался его старшему брату Наранъ-Гэрэлу, притворилась больною и сказала царю, что можетъ выздоровѣть только въ томъ случаѣ, если царь велитъ вырѣзать сердце у Наранъ-Гэрэла, изжаритъ и дастъ ей съѣсть. Царь хочетъ исполнить ея просьбу, но оба мальчика убѣгаютъ. Можетъ быть поведеніе Зои въ сагѣ о Гаральдѣ появилось подъ воздѣйствіемъ подобной сказки; клевета Зои замѣнила притворную болѣзнь матери Саранъ-Гэрэла.

Исторія о Бохакѣ, по моему мнѣнію, принадлежитъ къ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ. Если мнѣ нижеслѣдующей аргументаціей удастся убѣдить въ этомъ читателя, то ему не покажется удивительнымъ появленіе этихъ ордынскихъ отголосковъ въ средневѣковомъ эпосѣ Европы; они влились въ него вмѣстѣ съ большой струей другихъ сказаній о Чингисъ-ханѣ или Аттилѣ, которыя размѣстились въ нѣмецкомъ эпосѣ, какъ о гуннскомъ царѣ Этцелѣ, такъ и о франкскомъ королѣ Карлѣ.

Именемъ Бохакъ назывался одинъ шуленга (волостной старшина) аларскихъ бурятъ въ прошломъ столѣтіи; такъ какъ преданіе о Бохакѣ записано только у аларскихъ бурятъ, то можно думать, что аларцы поставили имя своего шуленги на мѣстѣ какого-нибудь другого созвучнаго имени, стоявшаго въ болѣе старой редакціи. Какъ въ бурятскихъ преданіяхъ, такъ и въ преданіяхъ волжскихъ калмыковъ есть имя Бо-ханъ, «шаманъ-царь», которое, вѣроятно, и стояло на мѣстѣ Бохака.

Въ калмыцкомъ преданіи Бо-ханъ является предкомъ калмыцкаго народа или отцомъ предка. Большая часть записанныхъ преданій называетъ предка калмыцкаго народа Цоросомъ

или Чоросомъ, но варіантъ, записанный въ прошломъ столѣтіи и напечатанный Палласомъ (Sammlungen, I, 32), говоритъ, что у Цороса былъ отецъ Бо-ханъ. Этотъ Бо-ханъ, воспользовавшись отъѣздомъ какого-то Joboghon'a, сталъ жить съ его женой; отъ этого союза родился сынъ, котораго мать, желая скрыть свою преступную связь, выбросила въ степь; Бо-ханъ, то-есть отецъ брошеннаго ребенка, нашелъ его и воспиталъ; ему было дано имя Цоросъ.

Выше уже были приведены подробности изъ преданія о калмыцкомъ предкѣ, которыя заставляютъ признать тожество между этимъ Чоросомъ и Чингисъ-ханомъ, тоже выброшеннымъ въ дѣтствѣ въ степи.

Одинъ сибирскій монголистъ, сдѣлавшій обзоръ бурятскихъ преданій о предкѣ бурятскаго народа, указалъ на сходныя черты калмыцкаго преданія съ бурятскимъ и отожествилъ калмыцкаго Бо-хана съ бурятскимъ Буха-ноиномъ. Буха-ноинъ дни проводитъ въ образѣ быка, а ночью посѣщаетъ дочь Тайджи-хана *); царевна родитъ сына и забрасываетъ его въ степь; ребенокъ падаетъ подлѣ быка, своего отца, и отецъ выкармливаетъ его, давая сосать свою шерсть (Цороса и Чингиса выкармливаетъ дерево, подъ которымъ они брошены; оно даетъ имъ сосать свои листья). Безыменный авторъ статьи думаетъ, что имена Бо-ханъ и Буха-ноинъ тожественны; вторые члены *ханъ*, «царь», и *ноинъ*, «князь», очень близки по значенію, *бо* значитъ «шаманъ», а *буха* хотя значитъ быкъ, но авторъ видитъ тутъ замѣну другого слова: *буѳ*, «шаманъ» (пишется *буѳ*, произносится *бо*, въ древности, вѣроятно, произносилось *буѳ*) (Памятная книжка Ирк. губ., 1881 г., Иркутскъ, стр. 187). Форма Бо-ханъ также извѣстна бурятамъ; этимъ именемъ называется одна гора въ долинѣ р. Иды, около которой будто нѣкогда жилъ знаменитый этого имени шаманъ; единственное пока записанное о немъ преданіе не имѣетъ прямого отношенія къ калмыцкому Бо-хану или къ Бохаку бурятскаго преданія (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. II, в. 1, стр. 55).

---

*) По одному варіанту она была заточена; она сидѣла за семьюдесятью занавѣсами; никто ее не видѣлъ, никому она не показывалась (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, вып. 2, стр. 105).

Преданіе о Бохакѣ записано только у сѣверныхъ бурятъ; отъ южныхъ бурятъ и отъ монголовъ записи его неизвѣстны, но въ сѣверной Монголіи въ старое время оно было. Исторія уйгурскаго государства, которое существовало въ сѣверной Монголіи на берегахъ Орхона и Селенги, начинается преданіемъ о первомъ уйгурскомъ царѣ (вѣрнѣе о предкѣ уйгурскаго народа) Бука-ханѣ, «царѣ быкѣ», который преданіемъ выдается за сына дерева (D'Osshon; Hist. des Mongols, t. 1, p. 432; Рашидъ-Эддинъ, Ист. монголовъ, перев. Березина, въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. V, стр. 111—112). Это чудо пріурочивается уйгурскимъ памятникомъ къ долинѣ р. Орхона, т.-е. къ той самой странѣ, гдѣ вращались также и преданія о Чингисъ-ханѣ. Вѣроятно, это одно и то же преданіе, которое отъ уйгуровъ переняли монголы и съ уйгурскаго предка перенесли на монгольскаго, только измѣнили его въ томъ смыслѣ, что у уйгуровъ имя Бука было усвоено предку, сыну дерева, можетъ быть сосавшему сокъ листьевъ дерева, тогда какъ въ бурятскихъ преданіяхъ сосавшій дерево получилъ другое наименованіе (въ бурятскомъ преданіи Булагатъ, въ монгольскомъ Чингисъ-ханъ, въ калмыцкомъ Цоросъ или Чоросъ), а имя Буха перешло на быка, дававшаго сосать свою шерсть.

Бурятское преданіе о Бохакѣ говоритъ только о связи Бохака съ дочерью хана; также и преданіе о Буха-ноинѣ говоритъ только о ночныхъ посѣщеніяхъ царской дочери; но одинъ варіантъ, напечатанный безыменнымъ авторомъ иркутской статьи разсказываетъ, что Буха-ноинъ перевезъ на своей спинѣ царскую дочь черезъ Байкалъ съ южнаго берега на сѣверный. Я думаю, что и преданіе о Бохакѣ имѣло другой видъ. Именно Бохакъ, или, какъ я думаю, Бо-ханъ, увозилъ царскую дочь на сѣверный берегъ Байкала и поѣздка Сохоръ-ноина на сѣверную сторону озера имѣла цѣлью отобрать похищенную дѣвицу. Монгольскій ханъ, который посылаетъ Сохоръ-ноина, въ нѣкоторыхъ варіантахъ, я предполагаю, назывался Чингисъ-ханомъ. Темы объ увозѣ женщины не чужды сказаніямъ о Чингисъ ханѣ; книжныя преданія приписываютъ увозъ женщины самому Чингису (исторія царя Шидургу и его жены), устныя монгольскія преданія разсказываютъ о шаманѣ Таинъ-Тирхинѣ, который увезъ жену у Чингисъ-хана (Очерки с.-з. Монг., II, 157; VI, 291—293). Тутъ, правда, жена,

а не дочь, но, во-первыхъ, въ одномъ изъ варіантовъ о Бохакѣ, также жена хана, а не дочь (Зап. Вост.-Сиб. Отд., l. c., в. 2, стр. 128), во-вторыхъ, и въ варіантахъ о шаманѣ встрѣчается дочь, а не жена. Именно въ алтайскомъ преданіи шаманъ Даинъ-тере-тарханъ-бо, судя по сходству имени, тотъ же Таинъ-тирхинъ, увезъ у какого-то монгольскаго хана дочь. За нимъ была послана погоня; шаману была отрублена голова и привезена хану (Очерки с.-з. Монг., IV, 291). Эта погоня и есть Сохоръ-ноинъ, который отрубилъ голову шаману Гурте; это сближеніе отожествляетъ шамана Гурте съ шаманомъ Даинъ-тере-тарханомъ или съ Даинъ-тирхиномъ.

На принадлежность преданія о Бохакѣ къ кругу сказаній о Чингисъ-ханѣ говорятъ и подробности изъ сказанія о Чингисѣ и царѣ Шидургу, забравшіяся въ это бурятское преданіе. Чингисъ хочетъ убить Шидургу, чтобы потомъ овладѣть его женой: онъ взялъ его городъ, взялъ его самого въ плѣнъ, но не можетъ убить никакимъ средствомъ, пока самъ Шидургу не подсказалъ, что онъ можетъ быть только удавленъ ремнемъ изъ его же сапога; Сохоръ-ноинъ не можетъ убить шамана Гурте, пока самъ шаманъ не подсказалъ, что онъ можетъ быть убитъ только подкладкой изъ унты (сапога). Убивъ Шидургу, Чингисъ беретъ за себя его жену, но она хочетъ утопиться, бросается въ воду и тонетъ; мертвое ея тѣло вода несетъ вверхъ противъ теченія. Въ бурятскомъ преданіи тѣло шамана Гурте было брошено въ Ангару; оно поплыло не внизъ, а вверхъ по рѣкѣ. Эти сопоставленія позволяютъ видѣть Чингисъ-хана въ томъ монгольскомъ ханѣ, дочь котораго увезена Бохакомъ. Увозъ женщины, пріуроченный къ Чингисъ-хану, разсказывали, повидимому, разно: то это была его жена, то дочь; то разсказывали, что шаманъ Чингисъ увозилъ чужую жену (это разсказъ о Шидургу и его женѣ), то, что шаманъ увозилъ жену или дочь Чингиса; въ послѣднемъ случаѣ шаманъ назывался Даинъ-тере-тарханъ-бо или Даинъ-Тирхинъ или Бо-ханъ.

Въ бурятскомъ преданіи о Бохакѣ шаманъ названъ Гурте. Въ бурятскомъ нарѣчіи звуки *г* и *б* иногда замѣщаются; вмѣсто монгольскаго *угэй*, «нѣтъ» говорятъ *убэй*; имя одного легендарнаго пастуха произносится то Дегедей, то Дебедей. Поэтому вмѣсто Гурте могло стоять и Бурте; это послѣднее не рѣдко и

разнообразно примѣняется въ монголо-бурятскомъ преданіи. Такъ, напримѣръ, называется одна изъ женъ Чингисъ-хана, самая первая и самая главная (чаще всего она называется Бурте-фучжинь; иногда Бурте-Эрдени, Бобровниковъ, Грамм. монг.-калм. языка, стр. 352; Бурте-чино у Рашидъ-эддина, Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 75); въ преданіи баргузинскихъ бурятъ Бурте—собака легендарнаго пастуха Дебедея, который пасетъ скотъ Уха-Солбона (т. е. звѣзды Венеры). У добайкальскихъ бурятъ Бурте—названіе родового онгона, который изображается въ видѣ человѣческой головы; легенда разсказываетъ, что онъ и его сыновья должны были бѣжать изъ Монголіи во время войны; сыновья Хоредой и Хортонъ, чувствуя, что они не въ состояніи вывезти старика отца и не желая оставить его, отрубили ему голову и только эту голову вывезли подвѣшенною на своей спинѣ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 2, стр. 125); въ другихъ записяхъ этотъ онгонъ называется Бурьтынъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 120) или Бёрто (Агапитовъ и Хангаловъ, Матеріалы о шаманствѣ въ Изв. Сиб. Отд. Геогр. Общ., т. XIV, № 1—2). Въ книжныхъ памятникахъ Бурте-чино (*чино*—«волкъ»)—предокъ всего монгольскаго народа; въ варіантѣ на его мѣстѣ стоитъ «бурый волкъ» (Юань-чао-ми-ши, 23); у забайкальскихъ бурятъ донынѣ сохранилось поколѣніе Бурте-чино (Памятн. книжка Иркут. губ., 1881 г., изд. Ирк. губ. статист. комитетомъ. Ирк., 1881, стр. 163). Итакъ, именемъ Бурте обозначались разныя фигуры; то это мужчина, то женщина, то собака, то волкъ.

Изъ всѣхъ этихъ случаевъ самый интересный второй, потому что онъ вызываетъ догадку, не было ли Гурте или Бурте преданія о Бохакѣ именемъ не шамана. увезшаго дочь хана, а именемъ этой дочери или жены; иначе. не имѣла ли легенда такой видъ: шаманъ Даннъ-тарханъ-бо или Бо-ханъ увезъ у Чингисъ-хана жену Бурте; посланный за нимъ Сохоръ-ноинъ отрубилъ ему голову и привезъ къ хану. Но жена Шидургу, которую всего скорѣе слѣдовало бы отожествлять съ любовницей Бохака, такъ какъ она несомнѣнно личность легендарная, не называется ни въ одномъ варіантѣ именемъ Бурте. Этимъ именемъ называется первая жена Чингисъ-хана, отъ которой онъ имѣлъ четырехъ сыновей; историческая дѣйствительность

послѣднихъ внѣ сомнѣнія, а потому и Бурте, ихъ мать, какъ будто должна быть сочтена за личность историческую. Однако нѣкоторыя темы, связанныя съ ея именемъ, давали уже мнѣ поводъ заподозрѣвать въ разсказахъ объ ней легендарныя черты. Есть въ монгольской лѣтописи разсказъ о томъ, что Бурте была увезена въ плѣнъ меркитами въ отмщеніе за то, что ранѣе Есугай, отецъ Чингиса, отнялъ жену у Экэ-Чилету, брата Тохту-бики'я, царя меркитскаго; плѣнницу меркиты отдали силачу Чилгэру, брату обиженнаго Чилету; такъ передаетъ лѣтопись Юань-чао-ми-ши (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 35, 49—57). Чингисъ отправляется возвращать жену; во время нападенія ночью на меркитовъ Бурте (Бёрте) сама прибѣжала къ нему изъ вражескаго стана. Силачъ по-монгольски бёкё, поэтому мы можемъ имя меркита, которому была отдана плѣнница, возстановить въ видѣ «бёкё Чилгэръ». У Сананъ-Сэцэна встрѣчается парное имя Buke-Tschilger (Gesch. d. Ost-Mongol., 81); въ Алтанъ-Тобчи (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, стр. 15) онъ же называется Джингиръ-бухэ; о женѣ Чингисъ-хана тутъ ничего не говорится, но этотъ человѣкъ изображается врагомъ Чингисъ-хана; онъ приглашаетъ Чингиса къ себѣ въ гости и устраиваетъ въ юртѣ засаду, копаетъ яму и прикрываетъ ее; коварный умыселъ, однако, открытъ, начинается сѣча, во время которой Чингисъ убѣгаетъ. Если *buke*, *бухэ* будутъ поняты не какъ «силачъ», а какъ шаманъ (бугэ, бё), то въ Buke-Tschilger'ѣ или Джингиръ-бухэ можно будетъ признать шамана Таинъ-Тирхина (по одной записи Таинъ-Тэнгира) *), который похитилъ жену у Чингисъ-хана и послѣдній ѣздилъ искать ее, нашелъ и нанесъ сабельный ударъ шаману (Очерки с.-з. Монг., II, 157; IV, 291; Танг.-тиб. окраина Китая, II, 283). Силачъ Чилгеръ, Buke-Tschilger, Джингиръ-бухэ и шаманъ (бугэ) Та-

*) У агинскихъ бурятъ существуетъ обычай: Если племянникъ со стороны матери во время пира по скромности сядетъ у дверей, его приглашаютъ пройдти впередъ, и, какъ бы желая сказать, что ему не мѣсто сзади всѣхъ, провожая его впередъ, говорятъ: *э, дзе-хунь бекъ-тэнгиръ!* „Вѣдь племянникъ! бэкъ-тэнгиръ". Смыслъ послѣдняго слова утраченъ. Дзе, по обычаю агинскихъ бурятъ, не долженъ присутствовать на похоронахъ дяди со стороны матери (устное сообщеніе г. Рабданова; г. Рабдановъ догадывается поэтому, что у бурятъ существовалъ обычай убивать племянника на могилѣ дяди).

инъ-Тенгиръ какъ будто одна личность, и приведенные лѣтописные разсказы объ увезенной Бурте и коварно приготовленной ямѣ—это матеріалы для возстановленія преданія о шаманѣ Таинъ-Тирхинѣ въ полномъ видѣ. По аналогіи со сказками яму нужно поставить впереди, потомъ увозъ женщины и ея возвращеніе; шаманъ бросилъ Чингиса въ яму и увезъ его жену Бурте, но Чингисъ спасся изъ ямы, нашелъ шамана и отнялъ увезенную женщину.

Въ кругъ тѣхъ же преданій слѣдуетъ включить и преданіе агинскихъ бурятъ о женщинѣ Бальджи (Живая Старина, 1892, в. 1, стр. 122—126). Барга-баторъ, предокъ бурятовъ, отдалъ свою дочь Бальджи замужъ за Дай-хунъ-тайджія, сына Бубэй-бэйли, владѣнія котораго простирались къ востоку отъ бурятскихъ земель; по Позднѣеву (Образцы нар. лит. монг. плем., в. 1, Спб., 1880, стр. 188—189) это ханъ солонгутскій, по одному устному сообщенію, сдѣланному мнѣ, ханъ солоновъ. Барга-баторъ далъ за дочерью въ приданое поколѣніе Хори. Послѣ того Бубэй-бэйли овдовѣлъ и женился на другой женѣ; новая жена влюбилась въ пасынка, поэтому между свекровью и невѣсткой произошелъ разладъ; Бальджи-хатуна съ мужемъ и хоринцами бѣжала на западъ; Бубэй-бэйли погнался за нею и достигъ у озера, которое называется теперь Бальджина-омутъ. Тутъ ее схватили, но не могли ее убить, пока она сама не научила, какъ это сдѣлать (подобно шаману Гурте).

Бѣгство хатуны со своимъ народомъ съ востока на западъ имѣетъ то же направленіе, какъ и отъѣздъ Чингисъ-хана съ невѣстой отъ Солнечнаго царя, или Наренъ-хана (болѣе полная форма, по моему мнѣнію, Наранъ-Гэрэлъ-ханъ), который могъ имѣть видъ и бѣгства, потому что Чингисъ-ханъ роетъ ровъ, чтобы укрыться отъ горячихъ лучей Солнца-царя.

Лѣтопись также знаетъ солонгутскаго или солонгосскаго царя. Выше (стр. 327) было уже указано на сказочное происхожденіе этого эпизода; походъ Чингисъ-хана въ царство солонгосовъ кончается тѣмъ, что Чингисъ-ханъ получаетъ отъ солонгосскаго царя невѣсту Хулуну. Можетъ быть преданіе о Бальджи-хатунѣ, выданной въ солонгутское царство замужъ, и преданіе о Чингисъ-ханѣ и Наренъ-ханѣ—версіи одного и того же сюжета.

По дорогѣ изъ солонгутскаго царства до озера Бальджи хатуна разбросала свои вещи: золотое сѣдло, котелъ, йодоръ (знамя), по которымъ нѣкоторыя мѣстности получили свои названія (Алтынъ-эмель, Тоготу, Йодорту). Это йодоръ также обращаетъ насъ къ Чингису, потому что напоминаетъ бурятское преданіе о дочери Чингисъ-хана, которая украла у него знамя и унесла на западъ (см. выше, стр. 298).

Хоринцами, которые убѣгаютъ изъ солонгутскаго царства вмѣстѣ съ Бальджи-хатуной, предводительствуетъ Хоредой. Это снова относитъ насъ къ сагѣ о Чингисъ-ханѣ; Хоредой или Хоридай, отецъ женщины Алань-гоа, предокъ Чингисъ-хана, и можетъ быть синонимъ самого Чингисъ-хана, первый шаманъ (см. выше, стр. 99). Это можетъ быть и есть настоящее имя мужа Бальджи-хатуны, а Дай-хунъ-тайджи только—титулъ его, и на преданіе агинскихъ бурятъ надо смотрѣть, какъ на продолженіе преданія хоринцевъ, по которому Хоридай, предокъ хоринцевъ, овладѣлъ одной изъ трехъ дѣвъ-лебедей, слетѣвшихъ на озеро купаться, и сдѣлалъ ее своею женою; родивъ 11 сыновей, предковъ 11-ти хоринскихъ родовъ, дѣва-лебедь улетѣла, подобно тому, какъ дѣва-лебедь (собственно дѣва-утка) Самбай въ урянхайской сказкѣ улетаетъ и оставляетъ своего мужа Каратты (см. выше, стр. 93). Хоридай не идетъ, подобно Караттѣ, искать свою жену; хоринское преданіе не знаетъ второй половины сказки; преданіе агинскихъ бурятъ можетъ быть и есть эта забытая часть сказки; Бальджи—это можетъ быть удалившаяся жена, за которой Хоридой ѣздилъ и, получивъ ее, возвратился.

Это преданіе о Хоридоѣ и о Бальджи, которую не могутъ убить, пока она сама не указала уязвимое мѣсто на ея тѣлѣ, у аларскихъ бурятъ обратилось въ преданіе о шаманѣ Гурте, котораго не могутъ убить, пока онъ самъ не указалъ способъ. Аларское преданіе могло имѣть такой видъ: шаманъ Гурте увозилъ женщину Бальджи; онъ былъ застигнутъ монгольской погоней и они оба были убиты (какъ въ алтайскомъ преданіи о Тарханъ-бо). Въ другихъ случаяхъ вмѣсто этихъ именъ могли стоять шаманъ Хоридой и женщина Бурте. Такую версію именъ мы встрѣчаемъ въ преданіи бурятъ хангинскаго поколѣнія: братья Хоредой и Хортонъ приносятъ изъ Монголіи голову сво-

его отца Буртэ-убугуна. Это послѣднее преданіе о приносѣ хангинскаго онгона или родовой святыни Буртэ по своей схемѣ примыкаетъ, вопервыхъ, къ урянхайской сказкѣ объ Эртене-мергенѣ, приносящемъ живого бога Колду-бурхана (Очерки с.-з. Монг., IV, 423), которому мергенъ отрубаетъ дорогой палецъ и оставляетъ на мѣстѣ, во-вторыхъ, къ монгольскому сказанію объ Абатаѣ, который везетъ живого бога, отрубаетъ ему нижнюю половину тѣла, оставляетъ на дорогѣ и привозитъ только верхнюю половину бога (ibid., 333), и, въ-третьихъ, къ сказкѣ о Эрдени-Хараликѣ, объ отношеніяхъ котораго къ Эртене-мергену и Абатаю сказано выше. Послѣдняя сказка позволяетъ предполагать, что человѣкъ, которому приписывался увозъ ханской жены или дочери изъ Монголіи, могъ называться также Хараликомъ.

Если мы въ агинское преданіе введемъ нѣсколько новыхъ чертъ, если прибавимъ, что ханьша оклеветала Дай-хунъ-тайджія передъ ханомъ, и ханъ посадилъ его въ тюрьму, подобно тому, какъ Сайнъ-ханъ посадилъ въ тюрьму Бохака, а Бальджи освободила его изъ тюрьмы, въ родѣ того, какъ жена Сарана сдѣлала это со своимъ мужемъ, то мы получимъ разсказъ, очень близкій къ сагѣ о Гаральдѣ и императрицѣ Зоѣ.

Въ виду того разнообразія, въ какомъ примѣняется имя Бурте (женщина, мужчина, старикъ, волкъ, собака, деревянный онгонъ), приходится заключить, что мать четырехъ историческихъ сыновей Чингисъ-хана не называлась Бурте и что на нее было перенесено имя легендарной Бурте вслѣдъ затѣмъ, какъ на отца этихъ братьевъ было перенесено имя Чингисъ-хана. Въ разсказѣ о походѣ Чингисъ-хана къ солонгосамъ (Алтанъ-Тобчи въ Труд. Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, стр. 134) жена его, оставленная имъ на родинѣ и забытая ради солонгосской царевны, называется Бурте-гульджинъ; это имя можетъ быть принадлежало уже сказкѣ (о войнѣ съ солонгосами) до введенія ея въ составъ лѣтописи.

Въ баргузинскомъ преданіи о пастухѣ Дебедеѣ подъ именемъ Бурте въ иныхъ варіантахъ, вѣроятно, какъ объ этомъ сказано выше, являлась не собака, а женщина Бурте; это все та же исторія объ увезенной женѣ Чингисъ-хана; Уха-Солбонъ на мѣстѣ Чингиса; Дебедей—это шаманъ, который увезъ Бурте, же-

ну Чингисъ-хана *). Что Дебедей представлялся также и шаманомъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ упомянутый уже обычай баргузинскихъ шамановъ—во время камланья изображать хромого и окривѣвшаго на одинъ глазъ Дебедея **). Такое обращеніе современныхъ шамановъ къ Дебедею за шаманскимъ вдохновеніемъ указываетъ на шаманскую природу самого Дебедея; вѣроятно, Дебедей—одно изъ именъ перваго по времени шамана, который шаманскимъ повѣрьемъ почитался и самымъ могущественнымъ; это то же, что шаманъ Моргонъ-хара добайкальскихъ бурятъ, то же, что Даинъ-тарханъ алтайскаго преданія ***).

Лѣтописное сказаніе ставитъ рядомъ съ Чингисъ-ханомъ человѣка, которому дается имя Тубутъ (Тубутъ-тэнгри, Тѣбъ-

---

*) Въ другомъ эпизодѣ саги о Чингисъ-ханѣ Шидургу даетъ Чингису звѣзду Чолпонъ. Бурятскія преданія сближаютъ походъ къ солонгутамъ съ походомъ противъ Шидургу; именно исторія стрѣлка, попавшаго въ немилость за выстрѣлъ по птицѣ и потомъ убившаго колдунью во вражескомъ станѣ, находящаяся въ разсказѣ о Шидургу, въ бурятскомъ преданіи обращена въ эпизодъ изъ похода противъ солонгутовъ (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 113 и в. 2, стр. 132).

**) Эти два искалѣченія вызываютъ въ умѣ представленіе о кротѣ, слѣпомъ звѣркѣ съ вывороченными лапами; по-монгольски звѣрокъ называется *сохоръ-номунъ*, по-киргизски *корь-тышканъ*. По киргизскому повѣрію это былъ человѣкъ, обращенный въ звѣрка Богомъ за кровосмѣшеніе съ сестрой. Въ бурятскомъ разсказѣ Дебедея калѣчитъ Цолмонъ (зв. Венера; см. выше, стр. 399 и 400); въ разсказѣ качинскихъ татаръ журавль изломалъ ногу перепелу за то, что смѣялся надъ нимъ, когда журавль былъ царемъ птицъ (Изв. Имп. Русск. Геогр. Общ., т. XX, 1884, в. 6, стр. 650); въ якутской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 627) журавль калѣчитъ птицу богоргоно; тутъ же есть женская невѣрность, хотя не она навлекла кару на богоргоно; жена журавля незаконно живетъ съ чиркомъ. Въ тангутскомъ преданіи созвѣздіе Плеяды, представляемое женщиной, тайно посѣщаетъ Оріонъ; законный мужъ звѣзды, Гачари, бросивъ камень, изломалъ Оріону спину (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 327).

***) Другими бурятами вмѣсто Дебедей произносится Дегедей; послѣдняя форма напоминаетъ имя Тухта, которая, какъ и Дегедей, имѣетъ какое-то отношеніе къ имени Бурте. Сыновья Бурте-убугуна вывезли изъ Монголіи голову отца; сыновья меркитскаго хана Тухта-бики'я или Тухтай-бики'я вывезли съ поля сраженія только голову отца (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. V, стр. 75).

тэнгэри, Бутъ-тэнгри; см. Hist. d. Mogols et d. tatares par Aboulghazi. trad. le bar. Desmaison, St. Ptb., 1874, p. 77; Труды пекин. дух. миссіи, IV, 136—137; Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. V, стр. 159); это шаманъ; онъ соперникъ Чингисъ-хана; онъ отвлекъ отъ Чингисъ-хана большую часть народа и увелъ ее; Чингисъ-ханъ послалъ вслѣдъ за нимъ какого-то Сохора. Имя Дебедей похоже на Тубутъ; можетъ быть оба имени относятся къ одному и тому же персонажу и преданіе о Дебедеѣ, а равно и о Тубутъ-тэнгри—только отголоски цѣльнаго разсказа о шаманѣ, который увезъ жену у Чингисъ-хана; можетъ быть былъ разсказъ о томъ, что шаманъ Тубутъ увезъ Бурте, жену у Чингисъ-хана и вмѣстѣ съ тѣмъ увелъ часть народа, какъ это сдѣлали Боханъ и Дай-хунъ-тайджи, и что за нимъ былъ посланъ Сохоръ, который тожественъ съ Сохоръ-ноиномъ бурятскаго преданія о Бохакѣ. Тубутъ кончаетъ также смертью, какъ и Гурте, шаманъ бурятскаго преданія; онъ убитъ по приказанію Чингисъ-хана.

Совокупность всѣхъ этихъ данныхъ убѣждаетъ, что бурятская легенда о Бохакѣ относится къ циклу преданій о Чингисъ-ханѣ. Бохакъ—это тотъ шаманъ, которому приписывался увозъ жены Чингиса, Бурте. У персидскаго историка Рашидъ-эддина увезенная меркитами Бурте очутилась въ рукахъ Ванъ-хана кирейскаго; сказаніе говоритъ, что Ванъ-ханъ передалъ Бурте ея мужу Чингисъ-хану, сохранивъ ея права на любовь мужа въ цѣлости, вопреки совѣтамъ бековъ (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. XIII, стр. 76). Въ разсказѣ о походѣ Чингиса противъ солонгосовъ Чингисъ ведетъ себя совершенно иначе; вопреки возраженіямъ бековъ онъ предается любви съ солонгосской царевной Хулуной подъ открытымъ небомъ (Алтанъ-Тобчи, 134). Не слѣдуетъ ли это мѣсто Рашидъ-эддина принять за отрывокъ изъ похода къ солонгосамъ, котораго у него нѣтъ; Ванъ-ханъ кирейскій, стоящій въ какихъ-то близкихъ отношеніяхъ къ меркитамъ, такъ какъ они свою плѣнницу передали ему, какъ будто намекаетъ на Даиръ-урсуна ухуръ-мергедскаго. Въ тюркской сказкѣ, которой я касался уже выше (стр. 233), Идыге, котораго я сближалъ съ Чингисомъ, переходитъ за рѣку Адиль и здѣсь находитъ Анисима, орусъ-батыра, который захватилъ дочь какого-то Сатъ-Темира. Въ Анисимѣ я заподозрѣлъ Онсома си-

бирскихъ лѣтописей, котораго оріенталистъ Березинъ отожествилъ съ Ванъ-ханомъ кирейскимъ. Послѣ такихъ уравненій отрывокъ тюркской сказки можетъ быть переданъ такимъ образомъ: Анисимъ-Урусъ, т. е. Ванъ-ханъ (Даиръ-Урсунъ?), увезъ дочь Темира, Идыге убиваетъ Ванъ-хана и освобождаетъ дѣвицу. Выше было сдѣлано предположеніе, что рѣка Адиль, повидимому, отнеслась къ Идыге покровительственно, пропустила его на другой берегъ, а Цзанпая, гнавшагося за нимъ, не пропустила. Въ исторіи Бохака Сохоръ, который былъ посланъ въ погоню за нимъ, встрѣчаетъ рѣку; своей вѣщей силой онъ покрываетъ рѣку льдомъ въ то время, когда цвѣли лиліи, и по льду переходитъ на другую сторону (Запис. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I, в. 1, стр. 135). Въ исторіи солонгосскаго похода переправы нѣтъ, но она есть въ исторіи другого похода Чингиса, именно въ царство дзурчитское, въ исторіи, еще болѣе похожей на сказку, чѣмъ солонгосскій эпизодъ; городъ берется посредствомъ огня, разнесеннаго ласточками, въ родѣ того, какъ Ольга взяла Коростенъ; походъ кончается полученіемъ дѣвицы, которая, вѣроятно, и была цѣлью поѣздки, какъ это часто бываетъ въ сказкахъ (Труды Вост. Отд. Арх. Общ., ч. VI, стр. 134). На пути къ дзурчитамъ Чингисъ встрѣчаетъ рѣку (Ула или Улія); чуда нѣтъ; переходъ совершается по обмелевшему мѣсту, обмеленіе котораго произведено искусственно посредствомъ сгруженнаго въ рѣкѣ табуна. Можетъ быть и тутъ было первоначально чудо. Вѣроятно, эту самую переправу Рашидъ-эддинъ перенесъ на р. Атиль, т. е. на русскую рѣку Волгу. Царевичъ Мönке хочетъ взять разбойника Бочмана, который съ своими сокровищами укрылся на островѣ р. Атиль; судовъ для переправы не нашлось, но «внезапно поднялся сильный вѣтеръ, вода взволновалась и разомъ пошла въ другую сторону отъ прохода на островъ, такъ что счастіемъ (Мönке) земля обнаружилась». Бочмана *разрубили пополамъ;* тутъ же убили и его товарища Каджаръ-Укуля. D'Ohsson прибавляетъ что Бочманъ просилъ, чтобы Мönке убилъ его собственной рукой (Hist. d. Mog., II, 624); китайскія лѣтописи переносятъ эту исторію на море Кхуань-тьхянь-ги-сы. Koan tien kis (Mailla, Hist. de la Chine. IX. 223—226; Іакиноѣ, Ист. чет. хановъ, 273—4); Березинъ думаетъ, это Каспійское море (китайское

названіе въ переводѣ значитъ «море крѣпости горнаго прохода») (Березинъ, «Нашествіе Батыя на Россію» въ Ж. М. Н. Пр., (1855 г.), ч. LXXXVI, стр. 92 — 95). Одна изъ подробностей напоминаетъ бурятскую сказку; Ханъ-Гужиръ *разсѣкъ пополамъ* Наранъ-Гэрэла (Зап. Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. I. в. 1. стр. 74); тутъ, я думаю, слѣдовала просьба Наранъ-Гэрэла рубить его еще (см. выше, стр. 101).

Сохоръ-ноинъ, который замораживаетъ лѣтомъ Ангару, по всей вѣроятности, шаманъ. Недалеко отъ Ангары есть гора Бо-ханъ, къ которой пріурочено преданіе о жившемъ подлѣ нея шаманѣ Болотъ-саганъ-ноинѣ, который велъ споръ или борьбу съ другимъ человѣкомъ; борьба кончилась тѣмъ, что шаманъ, пользуясь своимъ вѣщимъ знаніемъ, покрылъ рѣку льдомъ въ то время, когда его противникъ вошелъ въ воду (Записки Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общ. по этн., т. II, в. 1, стр. 55). Этотъ Болотъ-саганъ-нойонъ, вѣроятно, тотъ же Сохоръ-нойонъ. Тутъ можно предположить существованіе такого преданія. Шаманъ Бо-ханъ увезъ царевну на сѣверную сторону озера, подобно Буха-нойону, который, принявъ образъ быка, похитилъ монгольскую царевну и на своей спинѣ перевезъ черезъ Байкалъ. Какъ Сохоръ-нойонъ былъ посланъ за Бохакомъ, такъ Болотъ-саганъ-нойонъ посланъ былъ за Бо-ханомъ; Болотъ-саганъ замораживаетъ озеро или рѣку и переходитъ на другую сторону, но Бо-ханъ, подобно Буха-ноину, обращается въ камень; это и есть гора Бо-ханъ *).

Преданіе аларскихъ бурятъ знаетъ кривого шамана Одюго-хогоръ-бо **); къ нему прикрѣплена тема о дѣвѣ-лебеди, сдѣлавшейся его женой, т. е. тема, которая въ бурятскихъ преданіяхъ пріурочивается къ Хоридою, въ киргизскихъ къ отцу Идыге-ни'я. Можно, опираясь на эту тему, предположить, что киргизскій Идыге-ни и бурятскій Одюго-бо одинъ и тотъ же персонажъ (Идыге не имѣетъ при себѣ эпитета «кривой», но въ сказкѣ сказано, что сынъ вышибъ ему одинъ глазъ балалай-

*) Послѣдняя тема—окамененіе въ моментъ приближенія противника—дѣйствительно замѣчена прикрѣпленною къ каменной бабѣ Таинъ-тирхинъ, въ которой народъ видитъ окаменѣвшаго шамана, увезшаго жену у Чингисъ-хана.

**) Хогоръ по-бурят., сохоръ по-монгол. „кривой“.

кой). Если Идыге-пи'ю дѣйствительно придавалось прозвище «кривой», сокуръ, то тутъ выходитъ разница съ бурятскимъ преданіемъ; въ послѣднемъ кривой нойонъ *) гонится за убѣжавшимъ, а здѣсь кривой Идыге убѣгаетъ отъ погони **).

Въ ст. «Восточныя основы русскаго былиннаго эпоса», помѣщенной въ «Вѣстникѣ Европы», 1896, май, я указалъ на цѣлый рядъ параллелей въ преданіяхъ о русскомъ князѣ Владимірѣ, съ одной стороны, и Чингисъ-ханѣ, съ другой (стр. 90—93 ***).

---

*) Нойонъ по-монг. „князь"; киргизское пи производятъ отъ тюркскаго бекъ, бей, „князь". Поэтому вторые члены парныхъ Идыге-пи и Сохоръ-нойонъ равнозначащи.

**) Кромѣ этихъ случаевъ, „сохоры" встрѣчаются и еще въ нѣкоторыхъ преданіяхъ. Такъ, родословная Чингисъ-хана знаетъ двухъ братьевъ, Дува-сохора или Дуа-сохора и Добень-мергена; Дува-сохоръ имѣлъ одинъ только глазъ, но видѣлъ имъ далеко и усмотрѣлъ въ степи повозку, въ которой ѣхала Алань-гоа, дочь Хоридоя; братья захватили ее; Дува-сохоръ женилъ на ней своего брата (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI: Алтанъ-Тобчи, стр. 4; ч. XIII, стр. 5; Труды Пек. дух. миссіи, IV, 24). Киргизское преданіе братьевъ называетъ Дондугулъ-сокуръ и Тохтугулъ-мергенъ; первый видитъ на серединѣ моря золотой ящикъ, въ который была заперта Алань-гоа; братья добываютъ ящикъ и освобождаютъ красавицу, которая становится женою Тохтугулъ-мергена (Radloff, Proben, III, 84). Киргизскому преданію было, впрочемъ, извѣстно и имя Дува; два брата Дуай-сохоръ и Дондугулъ-мергенъ были жестокіе охотники, истреблявшіе много звѣрей, за что Богъ обратилъ ихъ—одного въ сурка (сууръ), другого въ бобра (кундузъ; Очерки с.-з. Монг., IV, 151). Это преданіе сводитъ этихъ братьевъ съ гордымъ и жестокимъ охотникомъ, который былъ заваленъ горой или окаменѣлъ, или съ другими двумя братьями, въ родѣ, наприм., Сартактай-Кэзэра и его брата. Въ свою очередь монголамъ, повидимому, было небезызвѣстно имя Дондугулъ; въ преданіи о Шидырванѣ его совѣтникъ называется Дондукъ-сохоръ (Очерки с.-з. Монг., IV, 168); онъ предупреждаетъ Шидырвана объ измѣнѣ Уй-джанджина, даетъ совѣтъ не идти черезъ мѣстность Ханъ-хоро; Шидырванъ не слушается и гибнетъ. Дондукъ-сохоръ можетъ быть такой же вѣщій братъ Шидырвана, какъ и Дуа-сохоръ (и то же можетъ быть надо сказать о Булатъ-молодцѣ русской сказки). Киргизское преданіе о богатыряхъ, обращенныхъ въ звѣрковъ, показываетъ, что о кротѣ (сокуръ-номынъ) были такіе же разсказы, какъ о мудрецѣ, какіе теперь передаются только о ежѣ.

***) Вотъ нѣкоторыя изъ приведенныхъ тамъ параллелей.

1) Чингисъ беретъ городъ благодаря измѣнѣ, указанію на водопро-

Въ перечнѣ, сдѣланномъ въ этой статьѣ, указано и на былину о Данилѣ Ловчанинѣ.

Мышята наводитъ Владиміра на мысль отнять жену у Данилы Ловчанина; Владиміръ посылаетъ Данилу убить звѣря сивопряного, вѣроятно, съ разсчетомъ, что онъ погибнетъ въ этой опасной поѣздкѣ. Данило убиваетъ звѣря. Тогда цѣлая компанія богатырей, названыхъ братьевъ Данилы, съ Ильей Муромцемъ во главѣ, по желанію Владиміра, выѣзжаетъ въ поле съ намѣреніемъ убить Данилу; увидѣвъ названыхъ братьевъ, Данило самъ убиваетъ себя. Жена его, услышавъ о смерти мужа, бросается на ножъ.

Схема этой былины напоминаетъ разсказъ о Чингисъ-ханѣ и царѣ Шидургу. Во время охоты Чингисъ-ханъ узнаетъ о существованіи красивой жены царя Шидургу; онъ хочетъ отнять ее (по одной записи, сдѣланной мною, его подговариваетъ къ этому его братъ Хасаръ). Шидургу убитъ и Чингисъ завладѣлъ его женой, но она ранитъ самого Чингиса, а сама бросается въ рѣку и тонетъ. Та же тема и въ книжномъ разсказѣ о Елбекъ-ханѣ (Алтанъ-Тобчи въ Трудахъ Вост. Отд. Археол. Общ., ч. VI, стр. 41), который стоитъ на мѣстѣ Чингисъ-хана.

Начало сказанія о Чингисъ-ханѣ сходно съ разсказомъ о Елбекъ-ханѣ; Чингисъ-ханъ узнаетъ о существованіи красивой жены царя Шидургу на охотѣ; кровь убитаго зайца окрасила снѣгъ; Чингисъ спрашиваетъ, есть ли женщина, у которой тѣло имѣло бы такую же красивую окраску; ему указали на жену царя Шидургу, и онъ задумалъ овладѣть ею. Елбекъ-ханъ на охотѣ; онъ убилъ зайца; кровь на снѣгу возбуждаетъ тотъ же вопросъ; его вельможа Тафу отвѣчаетъ, что есть такая красавица—это его невѣстка, жена Дегуренга. Елбекъ велитъ убить Дегуренга и беретъ за себя его жену. Оба разсказа кончаются

водъ. Владиміръ беретъ Корсунь послѣ того, какъ отвелъ водопроводъ по указанію измѣнника.

2) У Чингиса украденъ золотой столбъ; воръ закопанъ въ землю по горло. У Владиміра украдена золотая чаша; воръ закопанъ въ землю по горло.

3) Чингисъ ведетъ себя съ Хулуной, дочерью солонгосскаго хана, также неприлично, какъ и Владиміръ съ женой корсунскаго князя.

местью женщины; Чингисъ-ханъ оскопленъ, Елбекъ-хану отстрѣленъ мизинецъ.

Соотвѣтствія съ русской былиной будутъ такія: Чингисъ-хану и Елбекъ-хану отвѣчаетъ Владиміръ, царю Шидургу и Дегуренгу—Данило Ловчанинъ, Тафу и Хасару—Мышята. Сказаніе объ Елбекѣ къ русской былинѣ ближе тѣмъ, что Дегуренгъ не изображается независимымъ царемъ, смерти котораго можно достигнуть только послѣ осады его города. Концы сказаній расходятся; въ русской былинѣ мужъ самъ себя убиваетъ, въ обоихъ монгольскихъ разсказахъ его убиваютъ другіе. Жена въ русской былинѣ бросается на ножъ, въ одномъ монгольскомъ она бросается въ воду.

Ближе къ русской былинѣ своимъ концомъ киргизская сказка о Козу-Курпешѣ. Кодаръ хочетъ отнять у Козу-Курпеша его невѣсту Баянъ-слу; Козу-Курпешъ скрывается въ лѣсу; Кодаръ вмѣстѣ съ отцомъ красавицы Сарыбаемъ и толпой спутниковъ выѣзжаетъ искать Козу-Курпеша; они находятъ его сидящимъ на вѣтвяхъ тополеваго дерева; Кодаръ пускаетъ стрѣлу и убиваетъ Козу-Курпеша. Баянъ-слу отправляется къ трупу любимаго человѣка и около него падаетъ на ножъ.

О томъ, что сюжетъ этой сказки возникъ или обработывался въ одной лабораторіи съ сказаніями о Шидургу и Елбекѣ можетъ быть свидѣтельствуетъ нахожденіе въ таранчинской сказкѣ о Бозы-Курпешѣ одной подробности изъ этихъ сказаній; именно таранчинская сказка начинается разсказомъ объ охотѣ на которой убита ворона; кровь ея окрасила снѣгъ и это подало поводъ къ разговору о красавицѣ (Radloff, Proben, VI, стр. 210).

Въ одной изъ былинъ о Чурилѣ содержатся сходные мотивы, какъ и въ былинѣ о Данилѣ Ловчанинѣ. Чурило любитъ жену Бермяна (Пермянъ. Гильф., II, 688; Пермятъ, I, 239; Берметя, Рус. был. ст. и нов. записи, II отд., 164; Ярма, ib., 167; Бермасъ, 169; Вельма, Гильф., I. 514; Обемялъ, Русск. былины, 165) и тайно посѣщаетъ ее; Бермянъ открываетъ измѣну жены и убиваетъ Чурилу; жена Бермяна узнаетъ о смерти Чурилы и падаетъ на ножъ; конецъ женщины тотъ же, что конецъ жены Ловчанина. что конецъ Баянъ-слу въ киргизской сказкѣ о Козу-Курпешѣ. Въ одной былинѣ Чурило убиваетъ оленя; это еще болѣе сбли-

жаетъ его съ Данилой. Несходно съ былиной о Данилѣ то, что Чурило — любовникъ несчастной женщины, а не мужъ, и что его противникъ Бермянъ, стоящій на мѣстѣ Владиміра, убивая Чурилу, не совершаетъ насиліе, а казнитъ преступленіе.

Бермянъ *) является и въ варіантѣ былины о Данилѣ на мѣстѣ Мышяты; онъ подучиваетъ Владиміра отнять жену у Данилы. Въ былинѣ о Чурилѣ докладчицей объ измѣнѣ жены Бермяна Катерины является дѣвушка-чернавушка. Она замѣчаетъ слѣды Чурилы на снѣгу; эта подробность напоминаетъ бурятское преданіе о Бохакѣ. Чурило—это Бохакъ, который живетъ съ ханьшей или съ ханскою дочерью; Бермянъ на мѣстѣ монгольскаго Сайнъ-хана, Катерина на мѣстѣ ханской дочери или ханской жены. Въ монгольскихъ варіантахъ вмѣсто Бохака или Бо-хана могло стоять Гэрэль (Саранъ-Гэрэль), такъ какъ съ этимъ именемъ также соединялись любовныя отношенія съ царицей или съ царской дочерью, ношеніе любовника на загривкѣ и можетъ быть слѣды на пескѣ или на снѣгу. На западѣ Гэрэль обратился въ Кирила и, наконецъ, въ Чурило. Переходы между Кирилъ и Чурило указаны А. Н. Веселовскимъ (Южнорусск. былины въ Сборникѣ отд. русск. яз. и словесн. Имп. Акад. Наукъ, т. XXXVI, № 3, стр. 81).

Въ другихъ былинахъ на мѣстѣ Бермяна стоитъ Владиміръ; Чурило изображается любовникомъ княгини Апраксѣевны; слѣдовательно, Апраксѣевна здѣсь на мѣстѣ Катерины и Баянъ-слу. Чурило понравился ей и она проситъ сдѣлать его ея постельникомъ, вѣроятно, для того, чтобы приблизить его къ себѣ (Рыбн., I, № 45).

Въ тюркской и монгольской параллеляхъ этой былины, т. е. въ сказкахъ о Козу-Курпешѣ и въ повѣсти о Гэсэрѣ женщина также сама приближаетъ къ себѣ молодого человѣка; она приказываетъ, чтобы онъ ложился на ночь въ одной съ нею юртѣ.

Козу-Курпешъ киргизской сказки и Гэсэръ монгольской сказки не совершаютъ нарушенія чужого брачнаго союза; женщина

---

*) Въ киргизской сказкѣ о Козу-Курпешѣ есть сходное имя Parman (Radloff, Proben, III, 296).

въ киргизской сказкѣ Баянъ-слу—дѣвица, а не замужняя женщина; это суженая Козу-Курпеша, обрученная ему невѣста еще въ дѣтствѣ; въ монгольской сказкѣ женщина тоже дѣвица и тоже. кажется обрученная невѣста, судя по тому, что въ ушахъ ея и Гэсэра оказались части (одной и той же?) разломанной пополамъ серьги.

Доносчицей на Чурилу выставляется дѣвушка поваренная или дѣвушка чернавушка. Въ преданіи о Бохакѣ на его любовницу доноситъ другая жена; доносъ вызванъ, конечно, соперничествомъ или завистью. Въ киргизской сказкѣ о Козу-Курпешѣ, о связи Козу-Курпеша съ Баянъ-слу и о томъ, что онъ спрятался подъ тополемъ, доноситъ ея свояченица, которая хотѣла бы, какъ въ сагѣ о Гаральдѣ императрица Зоя, сама имѣть Козу-Курпеша своимъ любовникомъ (Radloff, Proben. IV, 24) *).

Съ Чурилой связанъ еще другой мотивъ—описаніе необыкновеннаго богатства. И въ этомъ сюжетѣ имя Чурилы, кажется, чередовалось съ именемъ Данилы. Есть русская сказка о Данилѣ

*) Въ сборникѣ г. Гринченки (Этнограф. матеріалы, собр. въ Черниговск. губ., в. I, Черниговъ, 1895, стр. 159) есть сказка о Чурылѣ (№ 159), которая принадлежитъ къ типу тѣхъ сказокъ, которыя разобраны выше въ гл. XXII (стр. 552—556); она занимаетъ середину между сказками „Колтома“ и „Вѣщій сонъ“, съ одной стороны, и „Булатъ-молодецъ“—съ другой. У Ивана царевича несмирная жена; Чурыло замѣняетъ Ивана на одну ночь и укрощаетъ ее. Потомъ Чурыло ѣдетъ доставать Елену Прекрасную. Тутъ перепутано; вѣроятно, Елена и есть несмирная жена и эпизодъ о ея привозѣ нужно было поставить ранѣе укрощенія. Поѣздка за Еленой описана сходно съ сказкой о Булатѣ, которая изложена выше въ гл. XXVII, стр. 668. Елена въ плѣну у змія; Чурыло увозитъ ее, „говоручій“ голубь извѣщаетъ объ этомъ змія и змій догоняетъ Чурылу. Три раза Чурыло увозитъ, три раза змій прощаетъ, въ четвертый убиваетъ Чурылу; волкъ, братъ Чурылы, воскрешаетъ его; еще разъ Чурыло увозитъ Елену. Чурыло отвѣчаетъ Булату, Елена—Василисѣ Кирбитьевнѣ. а змій—Кощею. Я думаю, что Чурило явился въ этой сказкѣ не случайно; обѣ сказки о Булатѣ и о Чурилѣ находятся въ какомъ-то родствѣ, которое простирается и на киргизскую сказку о Курпэшѣ, и потому-то въ одной изъ нихъ является инцидентъ объ умерщвленіи пастуховъ и переодѣваніи въ ихъ платье, а также имя отца Василисы Кирбитъ, а въ другой съ именемъ Чурилы связана та же тема о разлученныхъ любовникахъ, которая находится и въ киргизской сказкѣ.

Безсчастномъ, къ которому Владиміръ ѣдетъ смотрѣть на его богатство. У Владиміра было, кажется, намѣреніе отнять жену у Данилы. Сказка эта принадлежитъ къ группѣ сказокъ, схема которыхъ такая: морской царь отдаетъ свою дочь за юношу; царь того царства, въ которомъ юноша живетъ, хочетъ отнять ее и задаетъ юношѣ задачи съ уговоромъ, если онъ не исполнитъ ихъ, царь отбираетъ у него жену. Владиміръ велитъ Данилѣ за ночь построить дворецъ; жена Данилы, вѣщая Марья-Лебедь Бѣлая, въ ночь создаетъ на мѣстѣ болота необыкновенно богатую обстановку, которая удивляетъ пріѣхавшаго Владиміра и его свиту. Владиміръ хочетъ видѣть жену Данилы, Марью Лебедь Бѣлую, но она взмахнула крыльями и улетѣла; великолѣпный дворецъ исчезъ и Владиміръ съ гостями очутился среди болота. Такое призрачное богатство описывается въ монгольскомъ сборникѣ сказокъ «Шиддикöръ»; тамъ это чудо совершаетъ богъ Арья-Бало; царевичъ во время охоты находитъ бѣдную дѣвицу и женится на ней; дворъ и народъ ропщутъ, что будущая царица темнаго происхожденія, низкородная; дѣвица тайно уходитъ изъ дворца, возвращается въ родительскій домъ и находитъ родителей разбогатѣвшими; выслушавъ повѣсть своей дочери, родители посылаютъ приглашеніе къ царевичу и его отцу пріѣхать; послы изъ дворца видятъ богатство и славу родителей царевны, ропотъ прекращается; царевна послѣ отъѣзда пословъ еще проводитъ одну ночь въ домѣ родителей, но, проснувшись утромъ, видитъ долину еще болѣе запустѣлой, чѣмъ она была прежде, родной домъ въ развалинахъ и вмѣсто родителей только ихъ кости. Все это было только чудо милосерднаго бога Арья-Бало (Этногр. сборн., изд. Геогр. Общ., т. VI, стр. 55). Здѣсь тотъ же самый мотивъ, чудотворной силой вызванное богатство, только онъ имѣетъ иное приложеніе: въ русской сказкѣ чудо должно отклонить притязанія царя на женщину, въ монгольской—возвратить во дворецъ изгнанную народнымъ ропотомъ женщину; въ монгольской сказкѣ чудо совершаетъ богъ Арья-Бало; въ русской—сама женщина. Русская сказка, вѣроятно, такъ же, какъ и монгольская, принадлежитъ къ кругу легендъ о богѣ Арья-Бало, который въ другой сказкѣ является подъ именемъ Хараликъ (см. выше, стр. 8).

Картина богатства введена въ былину о Чурилѣ по другимъ

побужденіямъ, чѣмъ въ сказкѣ о Данилѣ; хотя былина представляется голымъ отрывкомъ, и намъ неизвѣстно, въ какую фабулу она была вставлена, но чувствуется, что это не была фабула сказки о Данилѣ. А. Н. Веселовскій разбиралъ эту былину о Чурилѣ въ связи съ Chanson du pèlerinage de Charlemagne, и въ самомъ дѣлѣ похоже на то, что въ полномъ составѣ былина содержала въ себѣ разсказъ о состязаніи въ богатствѣ или по крайней мѣрѣ дѣло шло въ былинѣ о произведеніи на Владиміра впечатлѣнія картиною богатства. Одно мѣсто напоминаетъ англо-французскую chanson; Владиміръ подъѣзжаетъ къ дому Чурилы; онъ встрѣчаетъ богато одѣтую барыню, думаетъ, что это мать Чурилы, но это оказывается только портомойница и пр. То же самое и въ разсказѣ о Карлѣ и Гугонѣ (по арсенальной рукописи; L. Gautier, Les epopées françaises, III, 302). Подъѣзжая къ Константинополю, Карлъ и его пэры видятъ богатый павильонъ; они думаютъ, что это павильонъ самого Гугона, но оказалось, что въ этомъ превосходномъ павильонѣ живетъ только свинопасъ Гугона; далѣе они находятъ другую палатку еще богаче. но и это не Гугона, а его коровьяго пастуха; назавтра третья палатка еще богаче, но это палатка овечьяго Гугонова пастуха. Гдѣ же палатка самого Гугона?—спрашиваютъ пэры *).

---

*) Мимоходомъ укажу здѣсь на сходную ситуацію съ сказаніемъ о Чингисъ-ханѣ въ разсказѣ о войнѣ Карла въ Ломбардіи. Дезье, король Ломбардіи, смотритъ съ высокой башни на приближающуюся армію Карла и спрашиваетъ у Otker'a, который бѣжалъ къ Дезье отъ Карла: Это не Карлъ ли? Откеръ отвѣчаетъ: Нѣтъ, это еще не онъ. Нѣсколько разъ Дезье ошибается, принимая то ту, то другую толпу за свиту Карла. Наконецъ, показывается самъ Карлъ весь въ желѣзѣ. Вотъ онъ!—говоритъ Откеръ. Дезье, который и ранѣе порывался уже спрятаться подъ землей, при видѣ желѣзныхъ доспѣховъ Карла, упалъ замертво (Gaston Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 330—332). Въ Юань-чао-ми-ши (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 106) сходная сцена: Таянъ-ханъ найманскій смотритъ на приближающееся войско Чингиса; Чжамуха въ роли Откера; онъ такой же перебѣжчикъ (изъ лагеря Чингиса въ лагерь Таяна), какъ и Откеръ. Таянъ спрашиваетъ его: „Кто эти, преслѣдующіе нашихъ, какъ волки?"—„Это четыре пса моего Тѣмучжиня,—отвѣчаетъ Чжамуха;—онъ привязалъ ихъ на желѣзную цѣпь; у этихъ псовъ мѣдные лбы, высѣченные зубы, шилообразные языки, желѣзныя сердца. Въ бояхъ они пожираютъ человѣческое

Описаніе необыкновеннаго богатства, если оно включалось въ какую-нибудь фабулу, очень легко могло изъ нея выдѣляться и передаваться въ видѣ отдѣльной пѣсни. Можетъ быть и слѣдующая монгольская былина входила въ составъ болѣе сложнаго сюжета.

Байгуэйдеръ-ханъ посылаетъ пословъ описать богатство Иринъ-Цайна. Ханъ сзываетъ свой народъ и отдаетъ приказъ тремъ мергенамъ отправиться въ землю Иринъ-Цайна и осмотрѣть его богатство. Три мергена десять дней ѣхали конскими табунами Иринъ-Цайна, стадами верблюдовъ ѣхали пять сутокъ, стадами барановъ—двадцать сутокъ; послѣ этого осмотра ханъ идетъ войной противъ Иринъ-Цайна, но онъ разбитъ; Иринъ-Цайнъ овладѣлъ его народомъ и богатствомъ (Очерки с.-з. Монг., II, 177).

Въ одной изъ предыдущихъ главъ была проведена параллель между Карломъ, ѣдущимъ къ Гугону, и Кириломъ, ѣдущимъ къ хазарскому хагану или кагану. Въ русской былинѣ Владиміръ ѣдетъ къ Чурилѣ; онъ находитъ у Чурилы удивительное богатство въ родѣ того, какое Карлъ нашелъ у Гугона или какому долженъ былъ удивляться Кириллъ въ царствѣ сарацинскаго Амермумнія или Амаврія. Значитъ Владимиръ (каганъ?) на мѣстѣ Карла и Кирила, Чурило на мѣстѣ Гугона. Если

мясо. Теперь они спущены съ цѣпи. Это Чжебѣ, Хубилай, Чжелмѣ и Субѣэтай". Таянъ отъ страху отступилъ и поднялся вверхъ по горѣ и опять спрашиваетъ: „Кто эти, похожіе на жеребятъ, насосавшихся молока и рѣзвящихся". Чжамуха отвѣчаетъ: „Это Уруутъ и Мангутъ, два рода, которые убиваютъ всѣхъ мужчинъ". Таянъ еще выше поднялся по горѣ. „Кто это позади, какъ голодный коршунъ, порывается впередъ?"—вновь спрашиваетъ Таянъ. „Это мой аньда Тѣмучжинь,—говоритъ Чжамуха,—*одѣтый съ ногъ до головы въ желѣзную броню.* Вы говорили, появится дада, отъ него не останется, какъ отъ барашка. Посмотрите на него!" „Страшно!"—сказалъ Таянъ и приказалъ войску еще выше подняться на гору. „Это кто еще со множествомъ ратниковъ?"—спрашиваетъ онъ еще. „Это, говоритъ Чжамуха, сынъ матери Хо-элунь, воспитанный человѣческимъ мясомъ. Тѣло его въ три человѣческихъ роста; одѣтъ онъ въ три желѣзныя брони; онъ глотаетъ людей. Стрѣлою анхуа онъ пронзитъ 10—20 человѣкъ, стрѣлою койбуръ пронзитъ человѣка съ латами; онъ попадаетъ изъ большаго лука на 900 шаговъ, изъ малаго—на 500 шаговъ. Это Чжочи-хасаръ". Таянъ поднялся на самую вершину горы.

Гугонъ есть только нарицательное *каганъ*, которое иногда придавалось и Владиміру, и если Чурило то же, что Кирилъ, а также и Карлъ, то какъ будто выходитъ, что была версія, въ которой не Карлъ ѣздилъ къ богатому Гугону, а Гугонъ (каганъ Владимиръ) ѣздилъ смотрѣть великое богатство Карла (Чурилы).

Карлъ находитъ Гугона пашущимъ внѣ стѣнъ Константинополя; если бы дополнять русскую былину по англо-французской пѣснѣ, то пришлось бы вставить въ нее встрѣчу Владиміра съ пашущимъ Чурилой *). Если такая версія существовала въ нѣмецкомъ эпосѣ, конечно, съ именемъ Карла вмѣсто Чурилы, то названіе Большой Медвѣдицы «Колесница Карла» получаетъ совпадающій смыслъ; въ народномъ названіи созвѣздія, правда, стоитъ «колесница», а не плугъ, но эпика о Гугонѣ смѣшивала эти два представленія; въ Chanson du pèlerinage de Charlemagne Гугонъ изображенъ пахаремъ, а въ романѣ «Galyen Rhetorè» Карлъ и его пэры нашли этого короля на большой равнинѣ съ его грандами, самъ король былъ возчикомъ (Fuhrman), а его гранды—пастухами коровъ и продавцами скота и свиней (Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen, Berl., 1851, S. 133). Такое же смѣшеніе замѣчается и въ представленіяхъ Западной Европы о созвѣздіи Большой Медвѣдицы; въ ней видѣли то телѣгу, то плугъ, а небольшая звѣзда, находящаяся около созвѣздія, то принимается народнымъ повѣріемъ за возницу колесницы, charretier **) (Gaston Paris, Le Petit Poucet et la Grande Ourse, Paris, 1875, p. 1, 15, 23, 64), то за пахаря,

---

*) Пахота находится въ одной записи былины о Чурилѣ, именно въ записи отъ Щеголенка (Гильфердингъ, Онежск. был., II, 351); Щурилушка Щапленковичъ слышитъ въ полѣ пахаря, «лошадку пахарь понукиваетъ, сошка у пахаря поскрипываетъ», день ѣдетъ, другой ѣдетъ, не можетъ доѣхать, и только на третій день доѣзжаетъ.

**) Большая Медвѣдица называется или колесницей Водана (G. Paris, Hist. poét. de Charlemagne, p. 434) или колесницей Карла (Grimm, Sagen, 125; см. выше, стр. 153); Водана въ Швабіи называютъ иногда вѣчнымъ возчикомъ, ewige Fuhrman (Wolf, Beiträge zur deutsch. Mythol., Götting., 1857, II Abth., 133). Деревенское повѣріе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи передаетъ о какомъ-то крестьянинѣ, который за непочтеніе къ пятницѣ или за другой проступокъ, обреченъ вѣчно водить телѣгу въ небѣ (Gaston Paris, Le Petit Poucet et Gr. Ourse, 1875, p. 64).

управляющаго плугомъ (ibid., p. 24). Б. Медвѣдица и есть тотъ плугъ, которымъ въ одной версіи пахалъ Гугонъ, въ другой Карлъ. Въ тѣхъ частяхъ Европы, гдѣ сохранилось за ней названіе „Колесницы Карла", господствовала, вѣроятно, версія въ которой не Карлъ наѣзжалъ на пашущаго Гугона, а Гугонъ или кто другой наѣзжалъ на пашущаго Карла.

Въ русскихъ сказкахъ пахота является рядомъ съ кузницей (Потебня, «О миѳич. значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. I. Рождеств. обряды» въ Чтеніяхъ въ Общ. ист. и древн. россійск., 1865, кн. 2 (апрѣль—іюнь), стр. 9—76). Сюжетъ обыкновенно такой: юноша убилъ змѣя; мать змѣя, змѣя, гонится за убійцей; юноша забѣгаетъ въ кузницу; кузнецы куютъ клещи и плугъ, клещами хватаютъ змѣю и запрягаютъ ее въ плугъ; юноша пашетъ на ней, проводитъ борозду до моря: это Зміевъ валъ, который и теперь указываютъ на земной поверхности; утомленная пахотой змѣя, дойдя до моря; пьетъ его воду и тѣло ея лопается. Кузнецы, которые куютъ плугъ и укрощаютъ змѣю, называются Борисъ и Глѣбъ или Кузьма и Демьянъ; Потебня думаетъ, что первоначально былъ одинъ кузнецъ и что тотъ человѣкъ, который убилъ змѣя (въ бѣлорусскомъ варіантѣ разломалъ его голову), и кузнецъ одно и то же лицо; по его мнѣнію это Индра, который перуномъ раскололъ голову Вритрѣ (l. c., стр. 11). Въ самарской сказкѣ вмѣсто Кузьмы и Демьяна *двѣнадцать* кузнецовъ *). Въ малорусскомъ преданіи Змія, появившагося во время князя Владиміра около Кіева, убиваетъ Кирило Кожемяка (Кулишъ, Записки о южн. Россіи,

*) Садовниковъ, Сказки и преданія Самарск. края, № 1. Владиміръ Суслаевичъ вызываетъ, кто бы убилъ змѣя. Вызываются трое: Алеша Поповичъ, Добрыня Никитичъ и Ивашка бѣлая рубашка. Караулятъ змѣя три ночи поочередно, Ивашка убиваетъ; всѣ трое бѣгутъ до кузницы, въ которой 12 кузнецовъ; они сковали *двѣнадцать* клещей, схватили змѣю и стали бить ее *двѣнадцатью* молотами. Сковали изъ нея коня, на которомъ Ивашка поѣхалъ вокругъ *четырехгранной* кузницы. Далѣе слѣдуетъ другой эпизодъ: Ивашка попадаетъ къ царю Дородѣ (Ироду?) и долженъ выбирать старшую изъ *двѣнадцати* дочерей; дѣвица сама ему помогаетъ; молодые убѣгаютъ, царь Дорода гонится, но, догнавъ, онъ не узналъ ихъ; дѣвица юношу обратила въ церковь, сама стала дьячкомъ. Гонится жена царя Дороды; дѣвица топнула ногой, разлилось большое *молочное озеро*. Змѣя (т.-е. жена Дороды) начала пить озеро и лопнула.

II, 27; Чубинскій, Труды, II, 129) или Илья швецъ (Драгомановъ); въ великорусскомъ варіантѣ, записанномъ въ Тамбовской губ. (Аѳанасьевъ, 1897, I, 196) Никита Кожемяка; одержавъ верхъ надъ змѣемъ, Никита пашетъ на немъ и проводитъ борозду *). Въ бѣлорусской сказкѣ у Романова (Бѣлорусскій Сборникъ, в. 3, стр. 110) убійца змѣя въ заголовкѣ сказки называется «Иванъ сучкинъ сынъ золотыя пуговицы», а на вопросъ змѣя, кто онъ, онъ называетъ себя Иваномъ Кристофоромъ **); въ бѣлорусской же у Аѳанасьева (Нар. русск. ск., 1897, т. I, № 75, стр. 152) это Иванъ Попяловъ; въ малорусской у Драгоманова (Малорусск. народн. преданія, 267)—Коршбуры Попелюхъ ***), а въ великорусской изъ Оренбургск. губ. (Аѳанасьевъ, I, № 76, стр. 158)—Буря-богатырь, коровій сынъ ****).

---

*) Кожемяка обладалъ такой силой, что мялъ *двѣнадцать* кожъ разомъ. Въ варіантѣ Кулиша и кіевскій князь и самъ Кожемяка называютъ змѣя Иродомъ (l. c., 28 и 29). Кирило является на поединокъ обмотанный просмоленной коноплей и бьетъ змѣя булавой; Иродъ срываетъ съ него коноплю, но побѣжитъ къ Днѣпру, чтобы напиться и, окунувшись въ воду, прохладиться, а Кожемяка новой коноплей въ это время обмотается—мотивъ, извѣстный изъ легенды о Большой Медвѣдицѣ; собака грызетъ упряжь у небесной телѣги, которую народное повѣріе видитъ въ созвѣздіи, но захочетъ пить, побѣжитъ къ водѣ, въ это время ремни вновь срастаются (см. выше, стр. 414); такая же смѣна разрушительной работы, также иногда производимой собакой, и возстановленія разрушеннаго и въ миѳѣ объ Амиранѣ. Чередующееся утолщеніе и уменьшеніе толщины Кирилы позволяетъ угадывать въ немъ луну съ ея фазами.

**) По началу бѣлорусская сказка относится къ той группѣ, къ которой принадлежатъ сказки о Сученкѣ-богатырѣ, о Сухобродзенкѣ и пр. (см. выше, стр. 554—556). Иванъ помогаетъ царевичу жениться; потомъ идетъ разсказъ о боѣ съ змѣемъ и о бѣгствѣ отъ него въ кузницу; кузнецы не названы по имени; Иванъ Кристофоръ пашетъ на змѣѣ, провелъ борозду до моря и утопилъ въ немъ змѣя. Въ тамбовскомъ варіантѣ Никита Кожемяка также топитъ змѣя въ морѣ. Въ другихъ сказкахъ змѣй пьетъ море и тѣло его лопается. По воронежскому повѣрію Индеръ, т.-е. великій змѣй, доползъ однажды до рѣки и, чтобы попасть на другой берегъ, рѣшился выпить рѣку, но тѣло его лопнуло и кости разсыпались; это теперь кости мамонта (Поляковъ, Записки Имп. Академ. Наукъ, т. XXXVII, кн. I, 1888, стр. 18).

***) Попяловъ и Попелюхъ получили свое имя потому, что долго сидѣли сиднемъ въ пеплѣ.

****) Сказка о Бурѣ-богатырѣ относится, какъ и бѣлорусская объ Ива-

Не взаимной ли связью преданій о Кирилѣ и Борисѣ, пашущихъ на зміѣ, объясняется былинное сообщеніе, что дворъ Чурилы находится у святыхъ мощей Борисовыхъ? Положеніе мощей опредѣляется словами другой былины: «изъ-подъ святыхъ мощей Борисовыхъ, изъ подъ камня Латыря» (Гильф., № 228). Нельзя ли свести преданіе съ этими фразами былины и составить такой разсказъ: Змѣй (Иродъ) насилуетъ страну; ему періодически, какъ это разсказываютъ варіанты у Кулиша, Аѳанасьева и Драгомирова, поставляются на съѣденіе молодой человѣкъ или дѣвица—видоизмѣненіе мотива тибетской легенды о Ландармѣ, который губилъ періодически юнцовъ и дѣвицъ, назначаемыхъ брить его рогатую голову; дочь князя (Владиміра) идетъ въ берлогу змѣя и дѣлается его женой; она пересылается письмами съ отцомъ, посылая ихъ или съ голубемъ (Кулишъ, l. c., 28) или съ собакой (Аѳанасьевъ, l. c., 196) *); вызнавъ отъ змѣя признаніе, она проситъ отца выслать противъ змѣя Кожемяку, который одинъ въ силахъ побороть змѣя **)? Убіеніемъ змѣя преданіе можетъ быть не кончалось; Кожемяка, убивъ Змѣя, долженъ былъ бѣжать отъ пого-

нѣ Кристофорѣ, къ группѣ сказокъ о Сученкѣ-богатырѣ и пр. (тема о Зигфридѣ, который проводитъ первую ночь съ невѣстой Гунтера). Въ кузницѣ, въ которой Буря ищетъ спасенія, *двѣнадцать* кузнецовъ, какъ и въ самарской сказкѣ; мать убитаго имъ чуда-юда прибѣгаетъ въ видѣ свиньи. Буря схватилъ ее клещами и ударилъ о землю; она разсыпалась „аредомъ". Въ одной монгольской сказкѣ не злое существо разсыпается на части, а его побѣдитель. Это въ Шиддикöрѣ телячьеголовый Масангъ, сынъ коровы; въ моей записи (Очерки с.-з. Монг., IV, 194) Амынъ Цаганъ-Бурекей или Цаганъ-Бюрю; онъ убиваетъ враждебное небу существо и спѣшитъ удалиться, поднимается на небо; женщина, находившаяся при убитомъ, бросаетъ въ убѣгающаго желѣзную палку и разбиваетъ его тѣло на семь частей; это теперь семь звѣздъ Больш. Медвѣдицы (монг. Долонъ-бурханъ).

*) Не стояла ли женщина въ преданіи объ осадѣ города Корсуня Владиміромъ на мѣстѣ Анастасія Корсунянина, посылавшаго письмо Владиміру со стрѣлой?

**) Въ Гэсэріадѣ жена Гэсэра идетъ къ мангысу, какъ будто обреченная, и становится его женой. Гэсэръ идетъ освобождать ее и убиваетъ мангыса. Пересылки писемъ въ этомъ эпизодѣ нѣтъ, зато въ другомъ эпизодѣ объ увозѣ другой жены Гэсэра, его жена напоминаетъ ему о своемъ плѣненіи, посылая ему письмо то съ сорокой, то съ лисицей (Танг.-тиб. окр. Китая, II, 19).

ни, подобно тибетскому Балъ-Дорджи, убившему насильника царя Ландарму. Можетъ быть и конецъ русскаго змѣеборца былъ въ родѣ конца тибетскаго. Балъ-Дорджи забѣжалъ въ пещеру и принялъ неподвижное положеніе со сложенными ладонями (какъ у бога Арья-Бало на рисункѣ, помѣщенномъ на стр. 419); теперь это каменная статуя, предметъ современныхъ поклоненій; нужно понимать, что Балъ-дорчжи обратился въ камень, то-есть съ нимъ случилось то же самое, что съ Ильей Муромцемъ, который по одному варіанту забѣжалъ въ горы и окаменѣлъ, по другому забѣжалъ въ пещеру и преставился, сталъ мощами *). Если дѣйствительно конецъ Кожемяки былъ похожъ на конецъ тибетскаго змѣеборца, если не только Кожемяка, пашущій на змiѣ, былъ тожественъ съ Борисомъ, пашущимъ на змiѣ, но если и въ другихъ случаяхъ вмѣсто Кирила Кожемяки стояло Борисъ, то былинное урочище у святыхъ мощей Борисовыхъ можетъ быть обязано своимъ происхожденіемъ этой легендѣ о змѣеборцѣ Борисѣ. Такъ какъ представленіе о реликвіяхъ змѣеборца и въ тибетскомъ преданіи и въ русскомъ колеблется между представленіемъ о камнѣ и представленіемъ о мощахъ, то можетъ быть и въ былинномъ камнѣ Алатырѣ слѣдуетъ признать редупликацію «святыхъ мощей Борисовыхъ», то-есть въ утраченныхъ варіантахъ могло быть сказано, что Борисъ, убивъ змѣя, побѣжалъ и когда погоня стала догонять его, обратился въ камень Алатырь. Русская агіографія также знаетъ мощи св. Бориса (и его брата

---

*) Въ монастырѣ Хилендарѣ на Святой горѣ указываютъ мощи Саввы, сербского царевича. Книжное преданіе разсказываетъ, что не желая вести свѣтскую жизнь, царевичъ оставилъ дворъ своего отца и бѣжалъ въ Хилендарь. Народная пѣсня дѣлаетъ его сыномъ воеводы; онъ убиваетъ турецкаго агу и убѣгаетъ въ монастырь Виленда́ръ (Jagić, Archiv, IV, 317—320). Въ Хилендарѣ же и могила Марки Кралевича, которому также приписывается убійство (Халанскій, Южно-слав. сказанія о Кралевичѣ Маркѣ, III, 723); онъ похороненъ «на самой серединѣ хилендарской церкви»; надъ гробомъ Марки никакого знака не поставлено, чтобы никто не узналъ, гдѣ его могила (мѣра, которая примѣнялась при погребеніи хазарскихъ хагановъ и которая была примѣнена при погребеніи Чингисъ-хана). По сербскимъ преданіямъ, Марко спитъ въ пещерѣ; когда находящійся возлѣ конь докончитъ свой кормъ и когда воткнутая въ камень сабля выйдетъ изъ камня, Марко проснется и снова появится на свѣтъ (Халанскій, l. c., 726).

св. Глѣба), но былинныя «святыя мощи Борисовы» съ этими святыми святцевъ ничего не имѣютъ общаго. Былинный Борисъ другой Борисъ, о которомъ можетъ быть упоминается и въ другихъ мѣстахъ былины. Былина объ Ильѣ Муромцѣ имя Борисъ-Королевичъ (Збутъ Борисъ Королевичъ) присвоиваетъ сыну Ильи, а въ варіантѣ Гуляева изъ Томской губ. Илья на разспросы жителей города Кидоша себя называваетъ Борисомъ (Русск. былины старой и нов. записи, М., 1894, отд. II, стр. 2) *).

Балъ-Дорджи священное лицо; каменное изображеніе, почитаемое за окаменѣвшее тѣло святого, одна изъ святынь области Амдо; разсказъ о святомъ имѣетъ видъ культовой легенды. У насъ сходные сюжеты о побѣдѣ надъ змѣемъ Бури-богатыря, Кирила Кожемяки и т. п. не болѣе, какъ сказки. Но можетъ быть въ дохристіанское время и у насъ это были культовыя легенды; на это можетъ быть намекаетъ, наприм., въ самарской сказкѣ объ Ивашкѣ, бѣлая рубашка, разсказъ о томъ, какъ женщина обращаетъ Ивашку, съ которымъ она убѣгаетъ отъ царя Дороды, въ церковь, а сама обращается въ дьячка **).

*) Въ варіантахъ сынъ Ильи называется также Жидовинъ. Это имя находится въ Бесѣдѣ трехъ святителей въ составѣ парнаго Хорсъ-Жи-довинъ; если Жидовинъ въ обоихъ случаяхъ одно и то же лицо, то можно подумать, что Хорсъ и Борисъ версіи. И въ сказкахъ какъ будто двѣ формы чередуются *Хорш*буры, *Крис*тофоръ и Борисъ. Не варварская ли это форма? Въ болгарской легендѣ именемъ Бараджъ названъ змѣй, который нѣкогда обнасиловалъ населеніе (см. выше, стр. 408). Въ сказкѣ сибирскихъ татаръ встрѣчается какой-то звѣрь-насильникъ „ала-барысъ“ (см. выше, стр. 293). Онгонъ бурятскихъ кузнецовъ (въ видѣ модели бубна) называется Барсенъ-тӧмӧрше; тотъ же онгонъ называется также Баръ-убугунъ; баръ поперечина внутри бубна, которая въ другихъ мѣстахъ называется барсъ или марсъ (Оч. с.-з. Монг., IV, 41).

**) Въ сванетской сказкѣ о Касарѣ убѣгающая женщина обращаетъ себя въ икону (см. выше, стр. 128). Объ обращеніи въ камень человѣка, убѣгающаго отъ погони, см. на стр. 96 (Буха-ноинъ, Арахи, Балъ-дорчжи). Тарханъ-бо увозитъ дочь Ойродъ-хана, убѣгаетъ отъ погони и окаменѣваетъ, но уже послѣ того, какъ ему была отрублена голова. Въ средневѣковой латинской повѣсти Вальтарій убѣгаетъ съ дѣвицей Гильдегондой отъ двора Аттилы; за нимъ гонятся Гунтеръ и Гагенъ, то-есть тѣ же персонажи, которымъ приписывается смерть Зигфрида. Исходъ погони повѣсть оставляетъ неизвѣстнымъ.

Въ Забайкальи ровъ, проходящій на большое разстояніе по краю, приписывается Чингисъ-хану; онъ мотивированъ иначе, чѣмъ Зміевъ валъ въ Малороссіи, но и тутъ есть сходная тема—бѣгство; Чингисъ вырылъ ровъ, чтобы по нему убѣжать отъ лучей Наранъ-хана (можетъ быть Наранъ-Гэрэла). Кузницы въ этомъ преданіи нѣтъ, но самъ Чингисъ-ханъ, какъ мы уже знаемъ, представлялся кузнецомъ (см. выше, стр. 420).

Въ тожествѣ Чурилы съ Карломъ можетъ быть найдетъ свое объясненіе и имя отца Чурилы—Пленъ. Карлъ, говоритъ легенда, очень любилъ Ахенъ, къ которому былъ пріуроченъ культъ Аполлона Грануса (Apollo Granus); около Ахена былъ минеральный ключъ, съ которымъ связана одна изъ легендъ о Карлѣ; вѣроятно пріуроченіе культа Аполлона было обязано этому минеральному ключу. Высказано было подозрѣніе, что карловингская легенда о минеральномъ ключѣ была собственно легенда объ Аполлонѣ Гранусѣ. Гранусъ, думаютъ, кельтское имя Аполлона; извѣстно также, что Аполлонъ у кельтовъ назывался еще Belenus. Вотъ этотъ-то Belenus можетъ быть и есть Пленъ русской былины. Можетъ быть и въ карловингскомъ эпосѣ онъ стоялъ на мѣстѣ отца Карла и вытѣсненъ историческимъ Пепиномъ *).

---

*) Въ записи отъ Щеголенка Чурило встрѣчаетъ пахаря; это, конечно, Микула Селяниновичъ. Въ другихъ былинахъ Микулу встрѣчаютъ Вольга и еще въ одной записи Буслаевъ. Если это не произволъ пѣвцовъ, если въ самомъ дѣлѣ Вольга, Буслаевъ и Чурило синонимы, то мы получаемъ такое совпаденіе: у Чурилы отецъ старый Пленъ, у Буслаева крестный отецъ старчище Пилигримище (Палугримъ?). У Щеголенка сейчасъ за разсказомъ о пахарѣ слѣдуютъ слова: „Тутъ пришелъ ли Щурилушка Щапленковичъ да притомъ ли тутъ да во свою сторону да ко этынмъ рожденыимъ родителямъ" (стр. 351). Пахарь это, повидимому, Пленъ. За чѣмъ Чурило пріѣхалъ къ родителямъ, не видно. Буслаевъ убилъ своего крестнаго отца Пилигрима; не случилось ли того же и съ Чурилой? Если Чурило на мѣстѣ Карла, ѣдущаго въ Константинополь, то пахарь Пленъ на мѣстѣ Гугона. Если Кирилъ солунскій то же, что Карлъ, и если въ Гугонѣ нужно видѣть хазарскаго хагана, то собственное имя хагана, стоявшее въ сказаніи, какъ было сказано выше (стр. 278), могло быть Баланъ, котораго хазарское преданіе можетъ быть знаетъ подъ формой Буланъ. По разсказу арсенальной рукописи (L. Gautier, Les épopées, III, p. 298) Карлъ на пути въ Константинополь встрѣчаетъ сарацинскаго царя и сражается съ нимъ, но этотъ царь носитъ названіе Bre-

Grani назывался конь, на которомъ Зигфридъ принесъ Фафнирово сокровище или Horte *). Зигфридъ бросилъ сокровище въ Рейнъ; этотъ штрихъ напоминаетъ легенду объ епископѣ, который бросаетъ чарующій камень Карловой жены въ воду. Мотивъ ахенской легенды о Карлѣ, который, куда бы ни завели его обстоятельства, всегда возвращался въ Ахенъ **), чаще всего приходится слышать объ иконахъ Божіей Матери. Такое чудесное возвращеніе на ворота иверскаго монастыря приписывается Портаицкой иконѣ Божіей Матери; сколько разъ ее не относили въ алтарь, она постоянно вновь уходила на монастырскія брамы (Изображ. икон. Бож. Матери и сказанія о нихъ, Изд. Общ. люб. древн. письм., Спб., 1878). Если бы о Влахернской иконѣ Божіей Матери была найдена такая же легенда, то можно было бы подумать, что разсказъ славянской легенды о Меѳодіи, который стремится удалиться въ свой любимый монастырь Полихроній, навязанъ этой легендѣ созвучіемъ именъ. Влахерны, говоритъ г. Кондаковъ, непонятное имя, т.-е. оно не объяснимо изъ греческаго языка (Труды IV археолог. съѣзда, ст. Кондакова, Византійскія церкви, стр. 17); значитъ, это какое-то варварское слово. Г. Кондаковъ говоритъ: Интересно, что Влахерны были и въ Херсонесѣ Таврическомъ. Это указываетъ на разселеніе, но откуда куда: изъ Константинополя на Таврическій полуостровъ или обратно? Во Влахернахъ въ Константинополѣ хранились реликвіи: риза Богородицы, Ея поясъ, скуфья, посохъ, а также мощи Симеона Богопріимца (Кондаковъ въ ст. Визант. церкви, стр. 17). Можетъ быть и въ таврическихъ Влахернахъ хранились сходныя реликвіи. Эти реликвіи и особенно мощи св. Симеона напоминаютъ реликвіи аббатства С.-Дени, гдѣ тоже была рука св. Симеона. С.-Денискія реликвіи были принесены Карломъ

---

man, а не Баланъ; это же послѣднее имя является въ романѣ „Фіерабрасъ"; это сарацинскій царь, котораго, по приказанію Карла, убиваетъ Ожье.

*) Пилигримъ русскихъ сказокъ или даетъ коня богатырю или на себѣ носитъ человѣка, которому покровительствуетъ.

**) Мотивъ возвращенія на старое мѣсто въ ордынскомъ фольклорѣ находится во вступительной сказкѣ монгольскаго сборника Шиддикбръ; юноша снимаетъ „шиддикбра" съ дерева, несетъ его въ пещеру отшельника. но шиддикбръ возвращается снова на дерево. Это повторяется безконечное число разъ.

первоначально въ Ахенъ и здѣсь сначала былъ заведенъ обычай *indictum*, «l'endit». Легенды, которыя потомъ мы знаемъ только пріуроченными къ С.-Дени, конечно были локализированы и въ Ахенѣ; впослѣдствіи онѣ были здѣсь забыты, и сохранились только въ С.-Дени.

Глава XXXI.

Восточные отголоски въ русской начальной лѣтописи.

Голуби Коростена и ласточки джурджитскаго города.—Месть жены Мергуза.—Ольга и киргизская Баянъ-Сулу.—Легенда о трехъ братьяхъ первонасельникахъ.

Давно уже было указано на сходство способа, посредствомъ котораго хитрая Ольга овладѣла древлянскимъ Коростеномъ, съ способомъ, употребленнымъ Чингисъ-ханомъ для взятія города джурджитскаго хана; Ольга попросила у коростенцевъ дань голубями, и отпустила голубей назадъ съ привязанною къ нимъ зажженною соломой; то же дѣлаетъ и Чингисъ-ханъ; онъ требуетъ отъ Ванчука джурджитскаго въ дань десять тысячъ ласточекъ и тысячу кошекъ, и отпускаетъ животныхъ съ привязанной зажженной хлопчатой бумагой (Алтанъ-Тобчи, 134). Сравнивали только голый фактъ взятія города; сравненіе не простиралось на обстановку, которая окружала его, а между тѣмъ сходство можно найти и въ этой обстановкѣ, если разсматривать разсказъ о джурджитскомъ царствѣ въ связи съ другими разсказами о походахъ Чингисъ-хана, или, какъ я думаю, вѣрнѣе будетъ сказать, съ другими варіантами сказанія о походѣ Чингисъ-хана.

Разсказъ монгольской лѣтописи объ этомъ походѣ короткій. Алтанъ-Тобчи разсказываетъ слѣдующее: Дзанчунъ дзурчитскій (у Сананъ-Сэцена Ванчукъ джурджитскій), услыхавъ, что Богдо-Эдзэнъ пускаетъ ястребовъ отъ рѣки Олхоруна до рѣки Ула, убѣжалъ отъ него. Богдо-Эдзенъ послалъ за нимъ войско. На рѣкѣ Ула произошла задержка, брода не было, но сыновья Хасара выручили; они загнали въ рѣку двадцать тысячъ лошадей и переправа совершилась. Затѣмъ слѣдуетъ разсказъ объ осадѣ

города, о дани ласточками и кошками и о томъ, какъ ласточки и кошки сдѣлали пожаръ въ городѣ. Городъ сдался; Богдо женился на дочери Дзанчуна по имени Балахай (у Сананъ-Сэцэна Салихай), но она въ дорогѣ умерла. Вотъ и весь разсказъ.

Самъ по себѣ этотъ разсказъ дѣйствительно не даетъ болѣе данныхъ для сравненія съ русскою начальною лѣтописью. Тутъ есть женщина, но о ней почти одно только голое упоминаніе. Женщины мстительницы, которая хотя бы немного напоминала Ольгу, тутъ нѣтъ. Но если мы не ограничимся однимъ джурджитскимъ эпизодомъ, а заглянемъ и въ другія части легендарной исторіи Чингисъ-хана, то мы найдемъ около него женщину мстительницу; это жена тангутскаго царя Шидургу-Тюльгуна. Чингисъ-ханъ осаждаетъ городъ тангутскаго царя, беретъ его убиваетъ Шидургу-Тюльгуна и женится на его вдовѣ; но женщина наноситъ убійцѣ мужа смертельную рану. Хотя и этотъ разсказъ не сходится въ подробностяхъ съ русскимъ преданіемъ объ Ольгѣ, все-таки нельзя не отмѣтить въ нашей памяти, что здѣсь, на Востокѣ, къ имени Богдо-Едзена (т-е. Чингисъ-хана) пріуроченъ разсказъ объ осадѣ города въ двухъ варіантахъ изъ которыхъ одинъ (о тангутскомъ городѣ) сходится съ русскимъ преданіемъ тѣмъ, что въ немъ выступаетъ женщина, мстящая за смерть своего мужа, другой (о джурджитскомъ городѣ) тѣмъ, что городъ берется посредствомъ сходной хитрости. Вѣроятно монгольскій разсказъ о джурджитскомъ городѣ въ лѣтопись внесенъ далеко не вполнѣ, въ полномъ же составѣ онъ можетъ быть подходилъ ближе къ русскому преданію.

Лѣтопись сохранила намъ три разсказа о походахъ Чингисъ-хана въ первый періодъ его жизни: 1) о походѣ противъ царя солонгосовъ, 2) объ осадѣ города царя джурджитскаго и 3) объ осадѣ города тангутскаго царя. Всѣ три, есть большое вѣроятіе думать, сказочнаго происхожденія и едва ли въ нихъ есть что-нибудь историческое. Первый разсказъ о солонгосскомъ царствѣ былъ разобранъ въ XVII главѣ; изъ этого разбора видно его вполнѣ сказочное происхожденіе. Второй, о джурджитскомъ царствѣ, только и состоитъ изъ одной небылицы о голубяхъ и кошкахъ. Такимъ же сказочнымъ характеромъ отличается и третій эпизодъ о тангутскомъ царствѣ; въ немъ цари-соперники превращаются въ разныхъ животныхъ, подъ видомъ птицъ, летаютъ

по воздуху, ратники умираютъ отъ заклинаній колдуньи, собака предупреждаетъ о грозящей войнѣ, стрѣлокъ, распяленный на стѣнѣ, не умираетъ, а доживаетъ до момента, когда онъ понадобится царю, и пр. Это три сказки, между которыми были, по всей вѣроятности, промежуточные варіанты; всѣ три, вѣроятно, въ лѣтопись попали въ неполномъ видѣ и должны быть пополнены сравненіемъ съ сказками, сохранившимися въ народной памяти. Въ легендарныхъ исторіяхъ объ осадѣ города могутъ быть различаемы три типа:

1) Городъ защищаетъ вѣщая женщина, сидящая на городской стѣнѣ; городъ берется или послѣ того, какъ у этой женщины похищенъ губительный талисманъ, или послѣ того, какъ она убита стрѣлкомъ, который былъ до того момента въ немилости, былъ несправедливо обиженъ и былъ или заточенъ или изгнанъ или самъ удалился въ изгнаніе.

2) Городъ берется послѣ того, какъ отведенъ водопроводъ, о существованіи и мѣстѣ нахожденія котораго даетъ знать одно лицо изъ осажденныхъ. Сюда относится русское сказаніе объ осадѣ Корсуня Владиміромъ (на варіанты въ окрестностяхъ Чернаго моря указано въ Очеркахъ с.-з. Монг., IV, 883), монгольское преданіе объ осадѣ города Кара-бадзыръ Чингисъ-ханомъ на Желтой рѣкѣ (Танг.-тиб. окраина Китая, II, 304) и туркестанское объ осадѣ города Гуле-гуле на Аму-Дарьѣ (Яворскій, Путеш. русск. посольства по Афганистану, Спб., 1882, т. I, стр. 261).

3) Осаждающіе прибѣгаютъ къ хитрости, заводятъ переговоры о мирѣ, ввозятъ въ городъ ратниковъ, спрятанныхъ въ ящики. Посредствомъ сходной хитрости будто бы былъ русскими взятъ городъ Сундырь. Одинъ разобиженный сундырскимъ владѣльцемъ черемисинъ выпросилъ у русскаго царя людей и пороху и въѣхалъ въ городъ вечеромъ будто купецъ съ товарами. Ночью его спутники, воины, зажгли ввезенный порохъ, городъ разрушился (Шпилевскій, Древніе города въ Казанск. губ. Казань., 1877, стр. 536). Имя города Золотницкій объяснялъ татарскимъ *сöндэрэ*, «полати», «сторожевая вышка», Спир. Михайловъ черемисскимъ *шидыръ*, «веретено» (ibid, 505). Рашидъ-Эддинъ сохранилъ монгольское преданіе, приписывающее подобную хитрость женщинѣ Хутуктай-Ирикчи, вдовѣ Мергуза, дѣда Вана

кирейскаго. Въ то время, говоритъ Рашидъ-Эддинъ, государемъ татаръ, которые были подчинены Китаю и Джурджэ, былъ Норъ-буйрукъ-ханъ, кочевавшій около оз. Боиръ-норъ. Татары схватили Мергуза и передали государю джурджійскому, а тотъ приказалъ умертвить его, пригвоздивъ къ деревянному ослу *). Спустя нѣкоторое время жена Мергуза Хутуктай Ирикчи (*ирикчи*, поясняетъ Рашидъ-Эддинъ, значитъ блистающая, приводящая въ волненіе; она была красавица) послала сказать Нору, что она желаетъ дать ему угощеніе во сто барановъ, десять кобылицъ и сто «ундыровъ» кумысу (ундыръ, объясняетъ Рашидъ-Эддинъ, большіе мѣшки изъ кожи, нагружаемые на телѣги каждый вмѣстимостью въ 500 фунтовъ кумысу). Она хотѣла отмстить за смерть мужа, спрятала въ ундырахъ сто человѣкъ храбрецовъ, вооруженныхъ съ ногъ до головы, и положила на телѣги. Когда подаренный

---

*) Рашидъ-Эддинъ разсказываетъ еще о другомъ подобномъ случаѣ (Труды Вост. Отд. Архсол. Общ., V, 189). Татары схватили внезапно государя Амбай-каана и передали Алтанъ-хану китайскому, чтобы онъ предалъ его гибели, пригвоздивъ къ деревянному ослу. Можетъ быть эти разсказы зашли въ лѣтопись изъ сказокъ о пригвожденныхъ богатыряхъ, образчики которыхъ указаны выше, на стр. 416. За такую же сказку можетъ быть слѣдуетъ признать и исторію о родоначальникѣ понтійскихъ царей Аріобарзанѣ, персидскомъ сатрапѣ, который былъ за деньги выданъ его собственнымъ вѣроломнымъ сыномъ Митрадатомъ персидскому царю Артаксерксу Мемнону и по приказанію послѣдняго кончилъ жизнь на крестѣ (Theod. Reinach, Mithradates Eupator, König von Pontos, Leipzig, 1895, S. 4). Имя Аріобарзанъ является также и въ «Александріи»; двое вельможъ Дарія, Визъ (или Кандрахусъ) и Аріоверзанъ, въ расчетѣ получить награду и милость отъ Александра нападаютъ на Дарія и смертельно его ранятъ (Истринъ, Александрія русскихъ хроногр., стр. 77, и въ прилож. 69; А. Н. Веселовскій, Изъ исторіи романа и повѣсти, Спб., въ Сборн. отд. русск. яз. и слов. И. Ак. Наукъ, т, XL, 1880, стр. 248; вмѣсто Аріобарзана иногда Арзи-Варжь). О намекахъ Александріи на монгольскую сказку объ Арджи Борджи см. въ моей книгѣ Танг.-тиб. окраина Китая, IV, 139. Въ исторіи Чингиса сходное вѣроломство приписано слугамъ тайджіутскаго царя Тархутая-Кирилту; желая сдѣлать себѣ карьеру при Чингисъ-ханѣ, они схватили своего государя въ то время, какъ онъ, разбитый Чингисомъ и убѣгая отъ него, прятался въ лѣсу и повезли, чтобы выдать его его противнику (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 74). Дорогой они одумались, и разсужденіе, какъ не хорошо поднимать руку на своего государя, вставлено въ уста не Чингиса, а этихъ самыхъ измѣнниковъ.

скотъ былъ зарѣзанъ, мясо сварено и начался въ татарскомъ станѣ пиръ, прибыли телѣги съ ундырами. Молодцы вышли наружу, схватили татарскаго государя и убили (Труды Вост. Отд. Археол. Общ., V, 96). Другое монгольское преданіе относится къ позднѣйшему времени. Монголы подчинили себѣ ойратовъ (это было будто бы при ойратскомъ правителѣ Хутугайту Харахулѣ, который въ бѣгствѣ изъ Монголіи въ Сибирь нашелъ свое спасеніе въ 1621 г.) Освободителемъ ойратовъ отъ монгольскаго ига явился Essilbän-Sain-ка. Въ тишинѣ онъ собралъ рѣшительныхъ людей, уговорилъ нѣкоторыхъ ойратскихъ князей прикинуться, будто они по старому установленію хотятъ доставить дань монгольскому хану и снарядить верблюдовъ, нагруженныхъ подарками и покрытыхъ коврами. Въ большихъ корзинахъ, которыя были подвѣшены къ бокамъ верблюдовъ, скрывался «ка» съ храбрыми товарищами; на каждомъ верблюдѣ было по два человѣка съ саблями. Какъ только караванъ вошелъ въ главное становище монголовъ, гдѣ собрались монгольскіе князья, только развьючили верблюдовъ, какъ ратники вышли и учинили кровопролитіе. Монголы уступили свои земли ойратамъ и признали ихъ независимость (Pallas, Sammlungen, Th. I, S. 37). Сѣверная сага приписываетъ Гаральду взятіе одного города посредствомъ обмана; Гаральдъ притворился мертвымъ; его дружина обратилась къ осажденнымъ съ предложеніемъ міра, такъ какъ виновникъ вражды умеръ; горожане впустили ихъ съ гробомъ, въ которомъ лежалъ мнимо-умершій Гаральдъ (Васильевскій, Варяго-русск. дружина въ Константинополѣ въ Журн. М. Н. Пр. 1875, февраль, 404).

4) Городъ принужденъ сдаться послѣ пожара, который причинили птицы съ навязанной соломой или хлопчатой бумагой. Взятіе города посредствомъ птицъ было пріурочено также къ крѣпости Хоросъ-кэрмэнъ на Дону (Брунъ, «Неудачн. осада Азова» въ Зап. Одесск. общ. ист., VIII, стр. 6 и 19). Съ именемъ Гаральда были связаны оба способа взятія города, — и посредствомъ птицъ и посредствомъ гробницы. Г. Васильевскимъ указаны другія пріуроченія этихъ мотивовъ, и между прочимъ оба они, и птицы и похороны, Саксомъ Грамматикомъ отнесены къ датскому королю Гадингу. Датскій король Фрото устроилъ себѣ мнимыя похороны для взятія русскаго города Полотска.

За исключеніемъ третьяго, всѣ остальные три типа разсказа объ осадѣ пріурочены къ Чингисъ-хану. Къ четвертому типу относится осада джурджитскаго города; ко второму преданіе о городѣ Кара-бадзырѣ на Желтой рѣкѣ выше города Ланъ-чжеу и о городѣ Гулегуле на Аму-Дарьѣ.

Третьяго типа нѣтъ въ примѣненіи къ Чингисъ-хану, но разсказъ о мести женщины Хутуктай-Ирикчи и объ ундырахъ называетъ эту женщину вдовой Мергуза, дѣда Ванъ-хана, то-есть разсказъ стоитъ если не въ кругу преданій о самомъ Чингисъ-ханѣ, то въ кругу преданій о Ванъ-ханѣ, которому приписывается самое выдающееся мѣсто въ преданіяхъ о Чингисъ-ханѣ. Повидимому въ преданіяхъ о Чингисъ-ханѣ мотивъ о мести женщины былъ любимый и передавался различно. Въ одномъ варіантѣ женщина, мстившая за смерть мужа, оскопляла убійцу, какъ это сдѣлала жена Шидургу-Тюльгуна съ Чингисъ-ханомъ; въ другомъ брала хитростью городъ убійцы и убивала его, при чемъ хитрость заключалась въ тайномъ провозѣ въ городъ вооруженныхъ людей. Другой хитрый способъ взятія города посредствомъ птицъ въ преданіи о джурджитскомъ городѣ не связанъ съ мотивомъ о мести жены убитаго мужа, но такъ какъ въ русской начальной лѣтописи онъ стоитъ въ связи съ этимъ мотивомъ, то можно предположить, что и на Востокѣ месть женщины была въ разсказѣ о джурджитскомъ городѣ. Можетъ быть не Чингисъ-ханъ бралъ городъ посредствомъ ласточекъ и кошекъ, а женщина (Хутуктай-Ирикчи); городъ, который беретъ Хутуктай-Ирикчи посредствомъ ратниковъ, спрятанныхъ въ бурдюкахъ, также названъ дзурчитскимъ т.-е. джуржитскимъ, какъ и городъ, взятый Богдо-Едзеномъ посредствомъ ласточекъ и кошекъ.

Къ разсказамъ перваго типа принадлежатъ преданія книжное о походѣ Богдо-Едзена противъ тангутскаго Шидургу-Тюльгуна и объ осадѣ его города Турмегея и устныя бурятскія преданія о походѣ Чингисъ-хана въ солонгосское царство или въ царство Наранъ-хана или Солнечнаго царя. Книжное сказаніе объ осадѣ города Шидургу извѣстно и народной памяти монголовъ.

Это преданіе имѣетъ такой видъ. Чингисъ-ханъ на охотѣ убилъ зайца; кровь животнаго на снѣгу подала поводъ къ разговору, изъ котораго Чингисъ узнаетъ о существованіи краса-

вицы жены Шидругу-Тульгуна *). Онъ осаждаетъ городъ этого царя, но не можетъ взять его. Городъ защищаетъ колдунья, которую можетъ застрѣлить только Хасаръ, но Хасара нѣтъ при войскѣ; на него наклеветалъ рабъ Мечинъ-боголъ, будто онъ, будучи на веселѣ, держалъ за руки жену Чингиса, ханьшу Хуланъ, и Чингисъ велѣлъ привязать его къ стѣнѣ **); теперь онъ велитъ освободить Хасара, Хасаръ убиваетъ колдунью, городъ взятъ и Шидургу-Тульгунъ убитъ; Чингисъ-ханъ беретъ его жену, но она оскопляетъ Чингисъ-хана, а сама бросается въ воду и тонетъ ***).

Сходное содержаніе у бурятскаго преданія о походѣ Чингисъ-хана противъ Наранъ-хана или Солнечнаго царя, котораго иногда преданіе называетъ солонготскимъ царемъ. Тутъ также колдунья, защитница города, также Чингисъ-ханъ въ затруднительномъ положеніи, и также есть стрѣлокъ въ немилости; на тожество этого стрѣлка съ Хасаромъ было уже указано выше (стр. 75). Тангутское царство книжнаго сказанія это тоже, что солонготское царство бурятскаго и Шидургу-Тюльгунъ стоитъ на мѣстѣ бурятскаго Наранъ-хана или Солнца царя. Здѣсь нѣтъ только подробности объ убитомъ зайцѣ и нѣтъ женщины мстительницы, а въ книжномъ сказаніи Шидургу-Тюльгуну не приписывается способности жечь лучами, которою одаренъ Наранъ-ханъ.

Сюда же слѣдуетъ причислить и отрывки изъ тюрко-бурятскаго преданія о Шуно, а также одинъ эпизодъ Гэсэріады, именно разсказъ о нападеніи трехъ царей на вотчину Гэсэра съ цѣлью

---

*) Въ таранчинской сказкѣ о Бозы-Курпэшѣ (Radloff, Proben, VI, 211) вмѣсто крови зайца кровь вороны.

**) Когда Хасаръ вмѣсто совы застрѣлилъ сороку, Чингисъ-ханъ упрекнулъ его за то, что онъ бунтовалъ съ *семьею* Хонгхотанами и приказалъ сковать его и приставить къ нему *четырехъ* сторожей; девять örlök'овъ заступались за Хасара, но Чингисъ-ханъ остался не преклоненъ (Ssanaug Ssetzen, Gesch., S. 99). Въ Алтанъ-Тобчи заступникомъ Хасара выставленъ Урлукъ-нойонъ (стр. 141).

***) Миллеръ въ своемъ „Опис. сибирск. царства", стр. 6, сообщивъ преданіе по Абулгази, прибавляетъ: „для сей причины оная рѣка въ память ея (т.-е. утопленицы) названа Хатунъ-голъ т.-е. рѣка женская". Онъ прибавляетъ, что степь, прилегающая къ этой рѣкѣ, называется Нулунъ-тала (см. Die Thaten Bogda Gesser chan's, S. 264; Ssanang setz., Geschichte, S. 237—241).

завладѣть его женой. Вмѣсто зайца Чингисъ-хановскаго преданія, здѣсь царей наводитъ на мысль овладѣть женой Гэсэра птица; она приноситъ въ ставку царей волосъ жены Гэсэра, поднятый ею съ пола въ то время, какъ женщина чесала свою голову. Въ этомъ эпизодѣ есть и колдунья и опять заточенный стрѣлокъ. Но конецъ опять новый; три царя увезли жену Гэсэра въ плѣнъ, Гэсэръ идетъ возвращать ее, она ему измѣнила и держитъ сторону царей; Гэсэръ убиваетъ царей и казнитъ также и свою жену, разрубаетъ ея тѣло на части. Можно думать однако, что въ варіантахъ сказки, послужившей основой для этого эпизода, былъ иногда конецъ болѣе подходящій къ исторіи жены Шидургу-Тюльгуна; такъ можно думать въ виду киргизской сказки о Козу-Курпэшѣ, которая заключаетъ въ себѣ рядъ совпаденій съ повѣстью о Гэсэрѣ. Здѣсь не мѣсто проводить параллель между этими сказками,—на это сходство мною было указано въ Танг.-тиб. окраинѣ Китая, II, 119 и въ гл. XXVII этой книги, Киргизская сказка кончается такъ: Кодаръ убиваетъ Козу-Курпэша, суженаго красавицы Баянъ-Сулу, и сватается за красавицу; она притворно соглашается, проситъ только дать ей время оплакать убитаго жениха; это она устраиваетъ такъ: беретъ съ собой кобылицъ, верблюдицъ, коровъ, овецъ, у которыхъ есть жеребята, верблюжата, телята и ягнята; всю эту мелочь она оставляетъ дома, беретъ съ собой только матерей; матери поднимаютъ крикъ объ оставленныхъ дѣтяхъ, и такимъ образомъ участвуютъ въ оплакиваніи Козу-Курпэша. Дорогой она проситъ Кодара достать ей воды изъ колодезя, спускаетъ его на дно колодезя на своей косѣ и обрубаетъ косу; Кодаръ гибнетъ въ колодезѣ, а Баянъ-Сулу поражаетъ себя въ грудь ножомъ возлѣ мертваго тѣла Козу-Курпэша. Изъ этого можно заключить, что въ отдѣльныхъ сказкахъ о Гэсэрѣ могъ быть и другой конецъ, именно противникъ убивалъ Гэсэра, его жена мстила убійцѣ мужа, она опускала его въ колодезь и тамъ бросала, а потомъ, подобно женѣ Шидургу-Тюльгуна, кончала самоубійствомъ.

Если мы въ преданіи о женѣ Шидургу-Тюльгуна переставимъ роли, именно то, что въ немъ передается о Богдо-Едзенѣ, перенесемъ на Шидургу-Тюльгуна, и на оборотъ, дѣйствія Шидургу-Тюльгуна припишемъ Богдо-Едзену, мы получимъ инте-

ресный эффектъ: не Богдо-Едзенъ (Чингисъ-ханъ) отнимаетъ жену у Шидургу-Тюльгуна, а Шидургу-Тюльгунъ у Богдо-Едзена; онъ узнаетъ о красавицѣ женѣ Чингисъ-хана на охотѣ, наведенный на то пятномъ крови изъ раны зайца (или вороны), осаждаетъ Богдо-Едзена, убиваетъ его и хочетъ овладѣть женщиной, но она убиваетъ убійцу мужа, а потомъ и себя. Это и будетъ киргизско-таранчинская сказка; Богдо-Едзенъ будетъ на мѣстѣ Козу-Курпэша или Бозы-Курпэша; Шидургу или Шидуръ это Кодаръ; женщина мстительница на мѣстѣ Баянъ-Слу.

Разсматривая эти преданія въ ихъ совокупности, не останавливаясь на одномъ только разсказѣ о взятіи джурджитскаго города, мы находимъ тутъ не одну только параллель къ коростенскимъ голубямъ, но и нѣкоторые другіе мотивы изъ русскаго преданія объ Ольгѣ.

Древляне убили Игоря; Малъ, древлянскій князь хочетъ жениться на вдовѣ Игоря Ольгѣ въ родѣ того, какъ Бодго-Едзенъ хочетъ овладѣть женою убитаго имъ Шидургу-Тюльгуна или какъ Кодаръ хочетъ жениться на Баянъ-Слу, невѣстѣ убитаго имъ Козу-Курпэша. Малъ присылаетъ къ Ольгѣ пословъ, за первыми посылаетъ вторыхъ. Подобно киргизской красавицѣ, она притворно соглашается («мнѣ мужа не воскресить!» говоритъ Ольга; «если ты на мнѣ не женишься, то кто же меня теперь возьметъ?» отвѣчаетъ Баянъ-Слу сватающемуся Кодару; Radloff, Proben, III, 291), но она должна сначала оплакать своего прежняго мужа. Первыхъ пословъ Ольга велѣла подъ предлогомъ особой почести нести въ ладьяхъ, а потомъ бросить въ приготовленную яму *); вторыхъ послала мыться въ баню и сожгла ихъ вмѣстѣ съ баней **). Сцена киргизской сказки

*) Ольга приникла къ ямѣ, въ которую были брошены Маловы послы, и спрашиваетъ ихъ „хорошо ли чествую васъ?“ (Котляревскій, Сочиненія, I, 117). Когда Кодаръ умираетъ на днѣ колодезя, куда его спустила Баянъ-слу за водой и не хочетъ вынуть, она, не отходя отъ колодезя, спрашиваетъ его: Чего же еще ты не сдѣлалъ Кодаръ? Radloff, Proben, III, 293). Разговоръ другой, но положеніе лицъ въ картинѣ сходное.

**) Баня не рѣдко является рядомъ съ сватовствомъ. Въ болгарской легендѣ о чудѣ чулманской березы вслѣдъ за баней состоялся бракъ чудотворца съ ханской дочерью (см. выше стр. 531). Баня есть и въ былинѣ и въ сказкѣ о Ставрѣ Годиновичѣ; въ былинѣ это средство от-

здѣсь усложнилась; вмѣсто колодезя здѣсь яма и еще баня и еще измѣненіе въ томъ, что казнь въ ямѣ исполняется не надъ Маломъ, который замѣщаетъ Кодара, а надъ его послами; это только другая экономія въ расходованіи мотивами. Покончивъ съ послами, Ольга отправляется на мѣсто гибели мужа Игоря. Она говоритъ древлянамъ: Иду къ вамъ; приготовьте меды, гдѣ убили моего мужа, да поплачу надъ его гробомъ и сотворю тризну. Оплакавъ мужа, она велитъ насыпать могилу велику. Потомъ слѣдуетъ осада Коростена.

Съ данными русской начальной лѣтописи въ рукахъ, въ виду ихъ отношеній къ восточнымъ сказаніямъ, указаннымъ выше, можно предположить, что осада джурджитскаго города въ монгольскихъ народныхъ преданіяхъ была богаче обставлена инцидентами, чѣмъ въ лѣтописи Сананъ-Сэцэна и въ Алтанъ-Тобчи; тутъ была вѣроятно и женщина, мстящая за своего убитаго мужа; по аналогіи, это она осаждала джурджитскій городъ, т.-е. ее нужно поставить на мѣсто Богдо-Едзена, а этому послѣднему нужно подыскать другое. На мѣстѣ джурджитскаго царя онъ не могъ быть поставленъ, потому что составитель легенды долженъ былъ джурджитскаго царя представлять враждебнымъ монголамъ; остается для Богдо-Едзена одно мѣсто — мѣсто мужа мстящей женщины, т.-е. мѣсто Игоря.

Можетъ быть похожее на Игорь имя стояло уже и въ ордынской сказкѣ. Выше (стр. 28) было уже указано на преданіе о предкѣ уйгурскихъ хановъ, какъ на сходное съ преданіемъ о Чингисъ-ханѣ, предкѣ монгольскихъ хановъ; по всей вѣроятности въ обоихъ преданіяхъ дѣло идетъ о предкѣ цѣлаго народа, въ послѣднемъ о предкѣ монголовъ, въ первомъ о предкѣ уйгу-

---

крыть полъ мнимаго мужчины; въ смоленской сказкѣ (Добровольскій, Смоленск. сборн., 455) Ставръ Гадимовичъ сватается за Алену прекрасную для Кокыта; отецъ Алены садитъ Ставра съ его товарищами въ раскаленную баню. Сказка начинается разсказомъ, какъ три брата царевича, младшій изъ нихъ Ставръ, по заказу отца объѣзжаютъ царство подобно тому, какъ въ другой сказкѣ Игръ и его братья объѣзжаютъ. Ивашка даетъ Ставру коня въ родѣ того, какъ Игру даетъ коня Палугримъ (I. c., 433). Такимъ же объѣздомъ царства начинается и повѣсть о Гэсэрѣ; Гэсэру также пришлось посидѣть на раскаленномъ мѣдномъ ослѣ передъ тѣмъ, какъ получить въ жены дочь Гуменъ-хана (Thaten, 107).

ровъ; въ этомъ послѣднемъ случаѣ можно предположить, что мальчикъ, родившійся отъ заточенной въ башнѣ церевны, назывался Уйгуромъ, какъ это часто бываетъ въ народныхъ преданіяхъ,—народы и племена получаютъ имена отъ своихъ предковъ. Имя народа «уйгуры» произносилось иногда югуръ или егуръ; послѣднимъ именемъ и теперь называется остатокъ какого-то тюркскаго племени въ сѣверномъ Тибетѣ около городовъ Ганьчжеу и Су-чжеу; особенно эта форма встрѣчается въ сложныхъ: сара-гуры, сабан-огуры, кутур-гуры, тогуз-гуры. Среди монгольскихъ поколѣній это имя можетъ быть въ видѣ Ухуръ *). О предкѣ уйгурскихъ царей, который могъ носить имя Уйгуръ (Угуръ, Югуръ, Егуръ или Ухуръ), мы имѣемъ только начало преданія; несомнѣнно оно имѣло продолженіе; объ Уйгурѣ была вѣроятно длинная исторія, и вѣроятнѣе всего, что она была въ родѣ исторіи Чингисъ-хана; рядомъ съ другими сюжетами, какіе

*) Ухырь находится въ сложномъ имени Ухырь-Бама-ханъ въ моей записи сказки о Бэгэръ-Меджитѣ (Оч. с.-з. Монг., II, 154); я сближаю этого Ухырь-Бама-хана съ Ваномъ кирейскимъ (см. выше, стр. 260), а Вана съ Шидургу-Тюльгуномъ (стр. 311). Ухуръ можетъ быть стояло также въ преданіи о походѣ Чингиса къ солонгосамъ, именно вмѣсто Буха въ парномъ Буха-Мергедъ, образуя другое парное Ухуръ-Мергедъ (см. выше, стр. 324). Мергузъ, преданіе о которомъ приведено выше (стр. 829), можетъ быть эпонимъ племени мергедъ или меркитъ; имя его отъ имени племени отличается только окончаніемъ. Кромѣ жены-мстительницы, вдовы этого Мергуза, монгольскія преданія знаютъ еще другихъ. Калмыцкій памятникъ къ XVI ст. относитъ разсказъ о вдовѣ монгольскаго хана Uschi-chuntaidji'я по имени Deere Zāzān chatun, которая, послѣ того какъ мужъ ея былъ убитъ, съ войскомъ выступила противъ калмыковъ; она была ранена въ животъ; у нея родился сынъ съ отстрѣленнымъ большимъ пальцемъ по имени Muchor Lusan (калѣка Лузанъ; Pallas, Samml., I, 37). Сананъ-сэцэнъ разсказываетъ о событіи XV вѣка. Когда узнали, что ойратскій Essen taidschi умеръ, молодая жена Taissong chaghan'a посадила своего семилѣтняго сына Mergus chas'a въ ящикѣ на коня, взяла саблю и двинулась во главѣ войска противъ четырехъ ойратовъ, разбила ихъ и посадила своего сына на престолъ (Ssan.-Ssetzen, Gesch., 171). Вѣроятно Алтанъ-Тобчи (стр. 181) повторяетъ эту исторію, разсказывая, какъ царица Мантухай сайнъ хатунъ, взявъ (повидимому, семилѣтняго) Саинъ Даянгъ-хагана, положеннаго въ ящикъ, выступила съ конницею противъ ойратовъ и разбила ихъ на-голову; затѣмъ *семилѣтній* Даянгъ былъ возведенъ на престолъ и женился на Саинъ-хатунѣ.

сохранились съ именемъ Чингиса о предкѣ уйгурскихъ царей, объ Уйгурѣ могли разсказывать и исторію о мести женщины, въ родѣ исторіи жены Шидургу-Тюльгуна, а также, если дѣйствительно была варіація этой исторіи, въ которой Чингисъ занималъ мѣсто убитаго мужа, то и ее.

Если мы допустимъ, что въ ордынскихъ преданіяхъ имена Чингисъ-хана и Гэсэра, о единствѣ сказаній о которыхъ было говорено на страницахъ этой книги, замѣщались именемъ Уйгуръ или его версіями, и далѣе, если предположимъ, что варіанты съ этимъ именемъ были главнымъ образомъ въ обращеніи у такого племени, которое выселилось изъ азіатскихъ степей въ Европу, то этимъ объяснится, почему Гэсэровскія темы оказываются на русской почвѣ соединенными съ такими именами, какъ Игръ (въ смоленской сказкѣ; см. выше, стр. 211, 456, 498 и 762) и Егорій (см. въ моей статьѣ «Восточн. основы русск. былин. эпоса» въ «Вѣстн. Евр.», 1896, апрѣль, стр. 619), и Чингисъхановскія съ такимъ, какъ Игорь начальной лѣтописи. Если въ самомъ дѣлѣ разсказъ нашей лѣтописи о коварной и свирѣпой Ольгѣ не что иное, какъ отголосокъ монгольскихъ преданій о женѣ Чингисъ-хана, то извѣстіе, сохранившееся въ одномъ рукописномъ сборникѣ XVII в. о томъ, что Ольга была дочь Тмутарахана, половецкаго князя (А. Ѳ. Бычковъ, Опис. церк.-слав. и русск. рукописн. сборниковъ Имп. Публ. библіотеки, Спб. 1888, ч. I, стр. 153—154), можетъ быть и не позднѣйшая выдумка стариннаго книжника, а припоминаніе изъ другихъ, болѣе древнихъ памятниковъ. Имя Тмутараханъ, въ Словѣ о Полку Игоревѣ Тмуторокань, состоитъ изъ двухъ членовъ Тму и тараханъ или торокань; послѣднее, конечно, то же, что монгольское тарханъ которое въ тюркскомъ произносится тарканъ (о тарханахъ см. выше, стр. 115). Оба члена мы находимъ примѣненными къ Чингисъ-хану. Въ молодости, до возведенія на престолъ, онъ назывался Темучиномъ; такъ какъ *чинъ* окончаніе, встрѣчающееся и во многихъ другихъ именахъ (Уйгурчинъ, Булагачинъ, Керемучинъ и т. п.), то оно можетъ быть отсѣчено; остается существенная часть имени—Тему. Тарханъ, по-монг. «кузнецъ», также прилагалось къ Чингисъ-хану; было преданіе, что онъ былъ кузнецъ (см. выше, стр. 420); то, что сдѣлалось въ послѣднее время извѣстно о культѣ бурятскихъ кузнецовъ, намекаетъ, что леген-

дарный Чингисъ-ханъ былъ первый кузнецъ на землѣ, и вѣроятно, его представляютъ онгоны бурятскихъ кузнецовъ, которые мѣстами называются Тömöрше (что напоминаетъ Темурчинъ, имя, которымъ мусульманскіе историки называли Чингисъ-хана вмѣсто монгольскаго лѣтописнаго Темучинъ), мѣстами Тарханъ-бö (см. выше стр. 421). Если мы отбросимъ приставки въ концѣ этихъ именъ, то мы получимъ парное Тömö-тарханъ, то-есть имя, которое на западѣ было пріурочено къ «болвану» при устьѣ р. Кубани.

Игорь стоитъ въ самой близкой связи съ преданіемъ о трехъ братьяхъ Рюрикѣ, Синеусѣ и Труворѣ; онъ сынъ старшаго изъ нихъ и очень рано осиротѣлъ; Олегъ ребенкомъ отвозитъ его въ Кіевъ. По внѣшнему виду это преданіе напоминаетъ исторію Карла В., который то-же въ раннемъ возрастѣ былъ увезенъ въ даль отъ родины. Не было ли и въ русскомъ преданіи тѣхъ же поводовъ къ отъѣзду въ Кіевъ, какіе вызвали отъѣздъ Карла? То-есть не потому ли Олегъ повезъ его въ Кіевъ, что двое дядей отнеслись къ племяннику такъ же враждебно, какъ два брата къ Карлу, какъ въ монгольскомъ преданіи два брата къ Бодончару, какъ въ киргизскомъ два брата къ Шингысу, т. е. къ Чингисъ-хану, и наконецъ какъ въ бурятскомъ два брата къ Хоридою?

Кіевъ имѣлъ свое преданіе о трехъ братьяхъ: Кій (или Кый), Щекъ и Хоривъ; у нихъ сестра Лыбедь. Такой составъ персонала, три брата и сестра, встрѣчается и въ тюркскихъ преданіяхъ; такъ, въ алтайскомъ преданіи три брата Амурсана, Тамирсана и Шуно и сестра Шюжды (Вербицкій, Алтайскіе инородцы, стр. 117); въ болгарскомъ на Волгѣ: Галымъ-бекъ, Алтынъ-бекъ и Шеуне-бекъ и сестра Айши (Шпилевскій, Древніе города Казанской губ., стр. 70) *).

Вотъ что разсказываетъ болгарское преданіе. Это были дѣти

*) Намекъ на такой же составъ семьи и у Чингисъ-хана (Темучина); въ Юань-чао-ми-ши сказано: Хо-элунь родила (Тѣмучжиня и еще) трех Хасара, Хачиуня и Тэмугэ и дочь Тѣмулунь (Труды Пек. дух. миссіи, IV, 34). Въ монгольскомъ преданіи о трехъ братьяхъ сходный мотивъ съ скиѳской легендой о трехъ братьяхъ; Чингису спустилась съ неба чаша съ виномъ, которое могъ отпить только онъ одинъ, а братья не могли. Имя Таргитай, которое сохранило скиѳское преданіе, сходно съ именемъ тайджіутскаго хана Таргитая, современника Чингисъ-хана.

послѣдняго болгарскаго хана, погибшаго во время разоренія города Тамерланомъ. Два старшихъ брата были спрятаны и спасены отъ плѣна, а младшій братъ Шеуне-бекъ и его сестра были отведены Тимуромъ въ плѣнъ. Въ преданіе вставленъ разсказъ о чудесномъ спасеніи царевны изъ огня, который теперь извѣстенъ въ казанской литературѣ подъ названіемъ «легенды о несгораемой царевнѣ». Когда Тамерланъ осадилъ городъ, болгарскій ханъ со всѣми ближними заперся въ башнѣ. Тамерланъ велѣлъ обложить башню дровами и зажечь; всѣ заключенные въ башнѣ сгорѣли, уцѣлѣла одна царевна, которую увидѣли невредимою на вершинѣ башни, одѣтою въ бѣлую одежду мѣстнаго святого. Это вѣроятно видоизмѣненіе другой легенды, распространенной въ казанскомъ Поволжьѣ о несгораемомъ змѣѣ, которая передается такъ. Ханъ велѣлъ собрать всѣхъ змѣй, обложить ихъ соломой и сжечь; всѣ змѣи сгорѣли, одинъ вылетѣлъ изъ огня цѣлымъ. Эту легенду разсказывали въ Казани, пріурочивая событіе къ мѣстности, гдѣ теперь стоитъ Зилантьевъ монастырь, и къ Чортову городищу около Елабуги. Болгарское преданіе поставило на мѣсто змѣя женщину.

Эти поволжскія легенды могутъ быть приняты за отпрыски алтайской легенды о несгораемомъ шаманѣ. Ханъ собралъ всѣхъ шамановъ и, такъ какъ они всѣ обманщики по его мнѣнію, велѣлъ запереть ихъ въ юрту, стѣны юрты снаружи обложить хворостомъ и зажечь; всѣ шаманы сгорѣли, за исключеніемъ одного, который съ бубномъ вылетѣлъ изъ огня цѣлымъ (см. выше, стр. 567 и 651; Очерки с.-з. Монг., IV, 290). Замѣна шамана или змѣя женщиной можетъ быть явилась уже на востокѣ. Въ урянхайской сказкѣ (Очерки с.-з. Монг., IV, 110) Каратты-ханъ женится на небесной дѣвѣ Самбай-дагине, которая была поймана въ то время, когда подъ видомъ утки слетѣла на земное озеро купаться. Во время отсутствія Каратты-хана злыя женщины хотятъ убить его жену; онѣ приготовляютъ порохъ, чтобы взорвать на воздухъ башню, въ которой живетъ Самбай-дагине; башня взорвана, но Самбай-дагине благополучно улетѣла съ вершины башни благодаря талисману, который давалъ ей возможность летать. Эта Самбай-дагине, если не предшественница несгораемой церевны поволжскаго преданія, то все-таки, вѣроятно, находится съ ней въ родственныхъ отношеніяхъ.

Разсказъ о Самбай-дагине, ея прилетѣ на озеро подъ видомъ птицы, о похищеніи ея одежды или птичьей шкурки, объ ея плѣненіи и потомъ объ ея отлетѣ подалъ мнѣ поводъ выше, на стр. 93, высказать предположеніе о тожествѣ Каратты съ Хоридоемъ бурятскаго преданія, который также женился на дѣвицѣ, слетѣвшей въ видѣ птицы на озеро и у которой также была похищена ея птичья оболочка.

Персоналъ у бурятскаго преданія одинъ и тотъ же съ кіевскимъ преданіемъ: и тутъ и тамъ три брата; у кіевскихъ братьевъ сестра Лыбедь (т.-е. лебедь), у одного изъ бурятскихъ братьевъ жена дѣва-лебедь. Лѣтопись даетъ одни только имена кіевскихъ братьевъ, поэтому неизвѣстно, что за легенда передавалась о нихъ,—а легенда была несомнѣнно,—и не къ чему привязаться, чтобы судить, насколько разсказъ о кіевскихъ братьяхъ походилъ на разсказъ о братьяхъ бурятскаго Хоридоя. Пока можно одно только сказать, что если кіевское преданіе сродни бурятскому, то оно значительно отъ него отдалилось; въ немъ было, повидимому, уже забыто о лебединой натурѣ женщины, объ ея летаніи на озеро купаться и объ ея плѣненіи во время купанья, иначе она была бы названа женой одного изъ братьевъ, а не сестрой.

Матеріаломъ, который можетъ послужить къ возстановленію нѣкоторыхъ чертъ кіевскаго преданія, можетъ быть, окажется преданіе, записанное на Днѣпрѣ о двухъ братьяхъ, которые бросали жеребій, кому остаться и поселиться, бросаніемъ камня черезъ рѣку (въ «Вѣстн. Евр.» 1881 г., іюль, въ ст. «На Днѣпровскихъ порогахъ», стр. 402; см. также Драгомановъ, Малорусск. преданія, Кіевъ, 1876, стр. 230: «Два камня Багатирі»). Къ востоку отъ Днѣпра варіантъ этого преданія записанъ на Камѣ у вотяковъ; оно пріурочено къ селу Бусурманъ-Можга; такъ будто назывался одинъ изъ трехъ братьевъ, которые пришли селиться и бросали жеребій, гдѣ кому сѣсть и сколько мѣста занять; они уговорились *пинать* кочки, и кто дальше укинетъ кочку черезъ рѣку, тотъ больше и земли возьметъ. Одинъ изъ братьевъ (вѣроятно, младшій) Бусурманъ-Можга схитрилъ: онъ предварительно подрубилъ кочку (Очерки с. з. Монг., IV, 827); въ этомъ вотяцкомъ преданіи уже не два брата, какъ въ народномъ приднѣпровскомъ, а три, какъ въ лѣтописномъ кіевскомъ. Село Бусурманъ Можга, можетъ быть, этапъ на пути разселенія этого

преданія изъ Азіи въ Европу. Еще восточнѣе мы находимъ только извѣстіе о клятвѣ посредствомъ пинанія; у зырянъ есть клятва посредствомъ разрушенія кочки на землѣ (Дневникъ В. Латкина на Печорѣ, стр. 101); въ монгольскомъ книжномъ сказаніи недовольные Чингисъ-ханомъ составляютъ заговоръ и въ знакъ клятвы въ вѣрности *пинаютъ* ногой береговую землю (Oppert, Presbiter Iohannes, стр. 105). Но еще далѣе на востокѣ, въ якутской области есть преданіе о двухъ первонасельникахъ, которое я слышалъ отъ якута Николаева (изъ Ботурусскаго наслега); къ сожалѣнію, я потерялъ свою запись; кажется, одинъ изъ товарищей или братьевъ занимаетъ землю хитростью. Не былъ ли тотъ же мотивъ соединенъ съ именами тѣхъ трехъ братьевъ, къ числу которыхъ принадлежалъ Хоридой? Хотя въ бурятскомъ преданіи о трехъ братьяхъ нѣтъ ничего о бросаніи жребія о землѣ, но въ немъ есть разсказъ о дѣлежѣ добычи; тутъ есть и несправедливость, только ее дѣлаютъ два старшихъ брата противъ младшаго Хоридоя, а не на оборотъ. Въ его отсутствіе они дѣлятъ добычу изъ звѣриныхъ шкуръ, добытую на промыслахъ, и обдѣляютъ Хоридоя. Хоридой обидѣлся, *пнулъ* ногой выдѣленную ему добычу и ушелъ отъ братьевъ жить въ одиночествѣ.

Все это можно обобщить въ такомъ смыслѣ. Была юридическая легенда объ обычаѣ при установленіи правъ на владѣніе (посредствомъ пинанія береговой кочки и т. п.), которая сливалась съ преданіемъ о трехъ братьяхъ первонасельникахъ. Въ однихъ варіантахъ этого преданія дѣлилась земля, а въ другихъ звѣроловная добыча. Бурятская легенда не сохранила этотъ смыслъ и юридическій обрядъ обратила въ простое дѣйствіе разгнѣваннаго человѣка. Преданіе о трехъ братьяхъ первонасельникахъ было распространено отъ Монголіи до восточной Россіи и, можетъ быть, кіевскія преданія также его отголоски.

Глава XXXII.

Заключеніе.

Работая надъ этой книгой, я на каждомъ шагу чувствовалъ свою неподготовленность къ подобной работѣ; ученые критики,

если они обратятъ вниманіе на мой трудъ, могутъ отмѣтить мое неумѣнье оріентироваться въ литературѣ, относящейся къ предмету; они замѣтятъ, что я не былъ въ состояніи обращаться къ первоисточникамъ и что я не могъ къ монографіямъ отнестись самостоятельно съ правомъ знатока; но сознавая все это, я не оставилъ свою работу и рѣшился довести ее до конца. Компетентными учеными была высказана мысль о пользѣ введенія въ оборотъ для сравненій такого новаго матеріала, какъ ордынскій фольклоръ; отчасти это поддержало во мнѣ рѣшеніе продолжать мою работу; отчасти убѣжденіе, что не изъ однихъ академическихъ трудовъ зиждется наука, а что и труды дилетантовъ бываютъ не безполезны для нея. Конечно, было бы лучше, если бы эту работу сдѣлалъ оріенталистъ, но оріенталистовъ мало, а научныхъ задачъ у нихъ много, изученіе же фольклора считалось до сихъ поръ наименѣе важною изъ нихъ. Если главныя положенія моей книги и не будутъ приняты наукой, то все-таки, я надѣюсь, нѣкоторыя детали моей работы пригодятся для нея.

Главной опорой своихъ выводовъ я ставилъ сходство сюжетовъ и старался избѣгать чисто-филологическихъ соображеній, но мѣстами я не могъ удержаться отъ послѣднихъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ я воспользовался указаніями оріентальной филологіи, въ другихъ я опираюсь на примѣры, мною самимъ подмѣченные. Я не задавался разоблаченіемъ этимологіи собственныхъ именъ; все, что я позволялъ себѣ, это отожествлять сходныя имена, отличающіяся только окончаніями на *с* или *т* (Оросъ, Оротъ) или приставкой иниціаловъ (Оросъ, Чоросъ, Цоросъ). Если я прибѣгалъ иногда къ лексикону для освѣщенія значенія слова, то бралъ матеріалъ для этого только изъ двухъ отдѣловъ, изъ именъ звѣрей и изъ именъ звѣздъ, предполагая, что имена поколѣній, предковъ, боговъ, богатырей, звѣздъ и звѣрей чередовались.

Одинъ почтенный оріенталистъ далъ рядъ этимологій къ именамъ бековъ и родоначальниковъ времени Чингисъ-хана. Махинація, которую онъ употребилъ при этомъ, была проста; онъ взялъ три словаря: тюркскій, монгольскій и манджурскій и подобралъ въ нихъ сходныя слова. Трудъ вышелъ въ большей части безплодный, а нѣкоторыя этимологіи совсѣмъ неуклюжи,

какъ наприм., «всякій предметъ», «страстная матерія». Личныя имена для знатныхъ семей въ ордѣ берутся изъ преданій, это очень древнія имена и современными лексиконами объяснить ихъ не легко. Раціональнѣе было бы приступить къ этому дѣлу такъ: прежде всего выдѣлить изъ словарей особую группу терминовъ, входящихъ въ составъ преданій, а именно: личныя имена боговъ, богатырей и т. п., а также имена поколѣній, звѣрей, звѣздъ, и сравнить ихъ между собою въ связи съ сюжетами, къ которымъ они пріурочены. Этимологія легендарныхъ именъ работа не чисто филологическая; ее долженъ исполнить фольклористъ-филологъ.

Центральное мѣсто между сюжетами, обзору которыхъ преимущественно посвящена эта книга, занимаетъ легенда о сотвореніи міра. Другіе сюжеты могутъ быть приняты за видоизмѣненія этого основнаго типа. Творецъ не могъ создать міръ одной собственной силой, онъ долженъ былъ прибѣгнуть къ помощи другого лица, обладающаго большей вѣщей силой; этотъ помощникъ былъ его собственный сынъ. По созданіи міра между отцомъ и сыномъ произошелъ споръ изъ за обладанія міромъ. Отъ легенды объ этомъ спорѣ произошли преданія о преніи проповѣдниковъ о вѣрѣ и сказочный мотивъ о боѣ отца съ сыномъ.

Этотъ деміургъ, сынъ неба, представлялся въ двухъ различныхъ видахъ, въ благомъ и суровомъ, подобно тому, какъ многія буддійскія божества представляются съ двойственнымъ характеромъ, какъ наприм., милосердый Арьябало является докшитомъ въ образѣ Махагала или въ образѣ Тамдина (см. выше стр. 717), мирная Цаганъ-дара въ образѣ свирѣпой Оккинь-тэнгри. Въ однихъ разсказахъ этотъ сѣверный шаманскій богъ доставляетъ людямъ залогъ ихъ благоденствія, въ другихъ онъ пытается разрушить основы мірозданія; въ обоихъ случаяхъ онъ могъ быть выставленъ бунтующимъ противъ Творца; въ одномъ, онъ, изъ дружелюбія къ человѣку, бунтуется противъ установленнаго Творцомъ порядка, противъ установленной смертности человѣка, въ другомъ онъ, обозленный и униженный Творцомъ, питая злобу противъ него, хочетъ отмстить ему разрушеніемъ творенія. Онъ изображается или шаманомъ, одареннымъ громаднымъ вѣщимъ знаніемъ, которое даетъ ему возможность летать по воздуху, опускаться на дно морское, воскрешать мертвыхъ,

или стрѣлкомъ, который стрѣляетъ безъ промаха и угрожаетъ перестрѣлять всѣхъ звѣрей на землѣ, или богатыремъ, который можетъ потрясти и опрокинуть небо.

Въ дальнѣйшихъ видоизмѣненіяхъ сюжета Творецъ, царь неба, обращался въ земного царя; затрудненія при сотвореніи міра замѣняются затрудненіями во время военнаго похода; и здѣсь сынъ выручаетъ отца изъ затруднительнаго положенія, при чемъ этотъ сынъ изображается, какъ и въ легендѣ о сотвореніи міра, обиженнымъ отцомъ или въ загонѣ съ той только разницей, что въ космогонической легендѣ обида слѣдуетъ послѣ услуги, а въ другой версіи обида предшествуетъ услугѣ. Иногда царскій сынъ терпитъ гоненіе съ дѣтства или онъ представленъ сыномъ гонимой женщины. Противъ него составляется заговоръ братьевъ или князей, но рѣчи заговорщиковъ подслушаны, заговоръ открытъ, и царевичъ спасенъ; или части этой послѣдней схемы переставлены, сначала заговоръ, а потомъ, послѣ того, какъ въ средѣ соучастниковъ оказался предатель, казнь главнаго заговорщика, который, вѣроятно, тожественъ съ царевичемъ предыдущей схемы.

Иногда гонимый богъ или гонимый царевичъ проводитъ дѣтство въ низкой, не соотвѣтствующей его крови средѣ; это мотивируется иногда желаніемъ его друзей спрятать его отъ его враговъ. Онъ вырастаетъ, не признанный въ его достоинствахъ, но наступаетъ часъ, и его права возстановляются; его избранная натура иногда возвѣщается чудомъ. Избираютъ царя; въ то время какъ народная толпа входитъ въ городскія ворота, въ рукахъ избранника сама собой загорается свѣча или древесная вѣтвь, или на его голову слетаетъ птица.

Иногда разсказъ о гоненіяхъ царевича составляетъ первую часть легенды, а во-второй части описывается какъ, царевичъ, восторжествовавшій надъ врагами, добываетъ залогъ счастья. Этотъ талисманъ представлялся или въ видѣ какого-нибудь неодушевленнаго предмета, въ видѣ статуи иногда, или въ видѣ драгоцѣннаго камня, «эрдени»; иногда это конь, иногда дѣвица (невѣста). Нѣкоторыя легенды заставляютъ подозрѣвать, что иногда то лицо, которому въ одномъ случаѣ приписывалось доставленіе талисмана, въ другомъ само представлялось подобнымъ талисманомъ.

Отцу и сыну въ этихъ легендахъ придавалось множество именъ и иногда имя, въ одной легендѣ приданное сыну, въ другой переносилось на отца и наоборотъ. Имя Чингисъ прилагалось то къ сыну, то къ отцу; въ первомъ случаѣ отецъ назывался Есугаемъ или Эсэгэ-Маланомъ, во второмъ сынъ получаетъ имя Орусъ или Урусланъ, или Хасаръ или Гэсэръ и др. Тотъ же персонажъ нужно видѣть и въ Эрдени-Хараликѣ и Ойо-Чикиту монгольскихъ сказокъ, которые разскащиками выдаются за воплощенія бога Арья Бало.

Допущенное въ книгѣ обращеніе съ преданіями о Чингисъ-ханѣ можетъ смутить оріенталистовъ-историковъ, принимающихъ весь лѣтописный разсказъ объ этомъ ханѣ за историческую дѣйствительность, только отчасти прикрашенную фантазіей, но я руководствовался предположеніемъ, что нужно различать двухъ Чингисъ-хановъ, одного легендарнаго, другаго историческаго. Первый былъ божествомъ центральной Азіи, культъ котораго существовалъ задолго до XIII в., т.-е. до эпохи великаго азіатскаго завоевателя. Объ этомъ божествѣ существовалъ рядъ легендъ; физіономія бога можетъ быть возстановлена частью при помощи устныхъ преданій о Чингисъ-ханѣ, частью по письменнымъ памятникамъ, такъ какъ я думаю, лѣтопись смѣшала историческаго Чингисъ-хана съ древнимъ богомъ и легенды съ бога перенесла на историческаго Чингисъ-хана. Историческое о Чингисъ-ханѣ, какъ въ китайскихъ, такъ и въ мусульманскихъ лѣтописяхъ начинается только съ того момента, какъ онъ вступаетъ съ своей арміей въ предѣлы Китая и Туркестана; до этого же момента все, что о немъ говорится въ лѣтописяхъ, нужно признать за сказку. Исторія его дѣтства, разсказы о его отцѣ Есугаѣ, о женѣ Бёрте, о его вотчимѣ Мунликѣ, о тайджіутскомъ ханѣ, набившемъ на Чингиса колодки, сидѣнье Чингиса въ водѣ, потомъ союзъ съ Ваномъ кирейскимъ и войны съ меркитами и тайджіутами, разладъ съ Ваномъ и война съ Таянъ-ханомъ найманскимъ, соперничество съ шаманомъ Тубутомъ—все это отрывки изъ народныхъ сказокъ. Китайская лѣтопись, разсказавъ всѣ эти басни, какъ только доведетъ исторію до вступленія арміи Чингиса въ Китай, вдругъ измѣняетъ характеръ; она вдругъ превращается въ сухой перечень сраженій и осадъ городовъ. Такой же совершенно переломъ въ характерѣ разсказа

замѣчается и въ мусульманской лѣтописи. Вотъ эта сухая часть лѣтописи и есть единственная достовѣрная.

Могутъ на это возразить, что время, когда составлялись лѣтописи, было близко отъ времени, когда жилъ Чингисъ-ханъ и потому сомнительно, чтобы разсказъ лѣтописи не основывался на дѣйствительности. Сказочный элементъ въ лѣтописномъ разсказѣ, скажутъ, не возможно отрицать (взятіе города посредствомъ голубей, сидѣнье Чингисъ-хана въ водѣ во время бѣгства, сражающіеся прутья во время гаданья передъ войной), но сомнительно, могутъ сказать, чтобы лѣтопись забыла настоящаго отца Чингисъ-хана и другихъ лицъ, окружавшихъ его дѣтство и юность. Дѣйствительно, если бы въ наукѣ было вполнѣ установлено, что Чингисъ-ханъ былъ принцъ, сынъ знатнаго царя, то было бы странно, еслибъ лѣтопись забыла бы этого знатнаго отца и другихъ знатныхъ предковъ, и замѣнила бы ихъ именами изъ народныхъ сказокъ. Но настоящее происхожденіе Чингисъ-хана составляетъ въ наукѣ загадку; въ тѣхъ памятникахъ, которые могутъ быть признаны независимыми другъ отъ друга, нѣтъ по этому вопросу единогласія; они не мѣшаютъ предположить, что это былъ авантюристъ, человѣкъ безвѣстнаго происхожденія, обстоятельствами времени выдвинутый и посаженный на ханскій престолъ. Если современникамъ и было что извѣстно объ обстоятельствахъ дѣтства такого выскочки, то въ его семьѣ и ближайшемъ потомствѣ могли съ умысломъ о нихъ молчать, а могъ быть и такой случай, что подобный авантюристъ и самъ не зналъ своего настоящаго происхожденія. Въ подобныхъ обстоятельствахъ на мѣстѣ непріятной или неизвѣстной дѣйствительности могла явиться одна изъ сказокъ о царевичѣ, родившемся или выросшемъ въ бѣдной или низкой средѣ и только впослѣдствіи возстанавляющемъ права своей крови. Близость лѣтописной записи ко времени Чингисъ - хана не можетъ, мнѣ кажется, устранить подозрѣнія, что всѣ эти лица, Ваны, Таяны, Мунлики, Тубуты имена, попавшія въ лѣтопись изъ народныхъ сказокъ.

Банзаровъ указываетъ на существованіе шаманскаго бога Хаджиръ-Чингисъ-тэнгри, одного изъ семи сыновей неба *); уче-

*) Относительно этого персонажа я сдѣлалъ промахъ, который нужно здѣсь исправить. На стран. 25, 220, 379—381 и 447 я назвалъ его шама-

ный бурятъ думалъ, что монгольскій завоеватель, носившій въ молодости имя Темучинъ, при восшествіи на престолъ присвоилъ себѣ имя именно этого шаманскаго бога (Черная вѣра, Спб., 1891, стр. 12 и 78). Вѣроятно всѣ разсказы лѣтописи о дѣтскихъ и юношескихъ годахъ Чингисъ-хана относятся къ этому сыну неба Хаджиръ-Чингису, а не къ завоевателю; банзаровскій Хаджиръ-Чингисъ это и есть тотъ же лѣтописный Чингисъ-ханъ, но только до вступленія его съ войсками въ Китай.

О Чингисѣ были легенды, изображавшія его гонимымъ царевичемъ. По народному преданію онъ былъ младенцемъ найденъ въ степи; можетъ быть онъ былъ выброшенъ врагомъ, чтобъ погубить его, но нашелъ покровителей въ самой природѣ; дерево кормитъ его своимъ сокомъ. Онъ выдается за коваля, тархана; это можетъ быть значитъ, что объ немъ было преданіе, что онъ былъ въ дѣтствѣ выброшенъ въ степь, какъ Соломонъ, былъ подобранъ ковалемъ, выросъ въ его семьѣ и усвоилъ его ремесло. Вѣроятно преданіе кончалось тѣмъ, что Чингисъ, выросшій въ низкой семьѣ, былъ наконецъ избранъ царемъ; въ разсказахъ о его избраніи говорится о птицѣ, которая кричала: чингисъ! Птица тутъ введена какъ будто только для объясненія непонятнаго имени царя, но можетъ быть роль ея была существеннѣе; по ея крику надъ головой Чингиса убѣдились, что онъ такой же избранникъ неба, какъ Христикъ бретонской сказки.

Преданіе выдаетъ Чингиса за обладающаго талисманомъ; у него въ рукахъ была мутовка, приносившая богатство; вѣроятно тѣмъ же свойствомъ обладало и его знамя или его девять бунчуковъ, а также и его бѣлая лошадь, спустившаяся съ неба. Время его считается народнымъ повѣрьемъ блаженнымъ; во время его царствованія не было ни войны, ни повѣтрій; народъ имѣлъ обиліе въ молокѣ (молочные продукты называются «чингисовой бѣлой ѣдой») и пользовался здоровьемъ. Все, чего хотѣлъ Чингисъ, все сбывалось; въ немъ самомъ заключалась сила, подобная той,

---

номъ, Чингисъ-Хачжиръ-бо; внимательно пересмотрѣвъ мѣста въ книгѣ Банзарова, гдѣ говорится объ этомъ лицѣ, я убѣдился, что Банзаровъ нигдѣ не называетъ его шаманомъ; онъ называетъ его „шаманскимъ богомъ". Это ослабляетъ мое предположеніе о томъ, что Чингисъ представлялся шаманомъ.

которая приписывалась его талисману. Гвардія его называлась «кэшиктенъ» отъ слова *кэшикъ*, «счастье»; жертвенное мясо на ордосскихъ поминкахъ, описанныхъ выше на стр. 84 и 85, называется *чингисенъ кэшикъ*, «чингисово счастье».

Были вѣроятно легенды, въ которыхъ описывалось, какъ Чингисъ добылъ или досталъ своему народу талисманъ счастья. Повѣрье, видящее подобный талисманъ въ существѣ самого Чингиса, должно было вызвать появленіе легенды о томъ, какъ царскіе или народные послы ищутъ скрывшагося или потеряннаго Чингиса. По одному монгольскоому преданію, записанному мною въ Ордосѣ, рѣка сноситъ яблоки, которые доставляютъ благополучіе народу, живущему въ низовьяхъ рѣки; царскіе послы идутъ вверхъ по рѣкѣ, откуда приплываютъ яблоки и находятъ дерево, источникъ благополучія (с. Танг.-тиб. окр. Китая, II, 253). Киргизская легенда о Чингисѣ представляется видоизмѣненіемъ сейчасъ приведенной; киргизскіе біи идутъ вверхъ по рѣкѣ искать Чингиса, который долженъ дать имъ благополучіе. Вмѣсто яблоковъ путь имъ указываетъ плывущій по рѣкѣ пухъ.

Легенды о сынѣ неба вмѣстѣ съ его культомъ были распространены на всемъ сѣверѣ Стараго Свѣта *). Распространеніе это совершилось, вѣроятно, очень давно. Если мотивы, встрѣчающіеся въ христіанскихъ апокрифахъ, не находятся въ до-

---

*) Титулъ „сынъ неба" былъ занесенъ индо-скиѳами въ сѣверную Индію; на одной индо-скиѳской монетѣ находится царскій титулъ Devaputra, „сынъ неба" (Goblet D'Alvilla, Ce que l'Inde doit a la Grèce, Paris 1897; p., 76); D'Alvilla припоминаетъ по этому поводу *цянь-цзы*, „сынъ неба", титулъ китайскаго императора. Не индо-скиѳы ли занесли въ сѣверную Индію легенду объ Асокѣ, параллели къ которой находятся въ монгольскихъ сказаніяхъ объ отцѣ Чингиса Есугаѣ? а также и имена, напоминающія монгольскаго Гэсэръ-хана? Близь Патны находятся развалины ступы, которая называется Kesariya; по Сюань-Цану она воздвигнута на томъ мѣстѣ, гдѣ Будда предсказалъ, что въ будущемъ перерожденіи онъ явится чакравартиномъ т.-е. всемірнымъ царемъ. Въ Mahâbhârata'ѣ одинъ изъ вождей, павшихъ отъ руки Кришны, называется Kaseroumant; Веберъ сближалъ его съ César romain (D'Alviella, l. c., p. 17). Въ Непалѣ есть субурганъ Scharong-Gassur, Джарунъ-Хашаръ (Ssanang Ssetzen, Gesch, d. Ost-Mong., S. 33 и 39; см. также Танг.-тиб. окр. Китая, II, 205; одинъ изъ строителей предсказываетъ, что онъ возродится царемъ Ландармой). Дараната разсказываетъ легенду о храмѣ Касарпани (Васильевъ, Буддизмъ, III, 147 и 160).

христіанской литературѣ южной Европы и Передней Азіи, это значитъ, что они стали проникать въ эту область не ранѣе Рождества Христова; но если они шли сюда изъ-за Чернаго моря, то въ южную Россію они должны были зайти за нѣсколько вѣковъ до христіанской эры.

Отодвигая такъ далеко въ древность эпоху распространенія сюжетовъ, мы этимъ самымъ лишаемъ себя надежды на скорое рѣшеніе вопроса, въ какомъ направленіи происходило разселеніе мотивовъ, которое можетъ быть слѣдуетъ представлять себѣ не въ видѣ распространенія ихъ (устнымъ или письменнымъ путемъ) отъ народа къ народу, а въ видѣ разноса по территоріямъ вмѣстѣ съ разселеніемъ племенъ. О направленіи можно только сказать, что разселеніе съ востока на западъ имѣло больше случаевъ, чѣмъ разселеніе съ запада на востокъ.

Если вы взглянете на этнографическую карту Сибири, вы увидите прежде всего, что тунгусское племя разселилось отъ Манджуріи на сѣверо-западъ до Таймырской земли; далѣе, финское племя, по Кастрену, начиналось прежде въ верховьяхъ Енисея, теперь оно тянется отъ нарымскаго округа Томской губерніи на сѣверо-западъ къ устью Оби и отсюда по сѣверному берегу Европы до Лапландіи. Исторія не даетъ извѣстій о движеніи этихъ племенъ, но никто, я думаю, не станетъ доказывать, что эти племена разселялись отъ Таймыра и Лапландіи до Манджуріи и до вершинъ Енисея. Третье племя тюркское тянется полосой отъ озера Косогола до Константинополя; тутъ имѣются историческія извѣстія, которыя говорятъ о томъ, что западныя части племени пришли съ востока. Примѣръ подобнаго параллелизма мы находимъ и въ области преданій; русскія былины сохранились, главнымъ образомъ, въ Олонецкой губ., на сѣверо-западѣ Россіи, но онѣ принесены съ юга, какъ показываетъ упоминаніе въ нихъ о южномъ растеніи ковылѣ; древнѣйшія саги сѣверной поэзіи найдены на сѣверо-западной оконечности германскаго міра, въ Исландіи. Можетъ быть, подобный же путь совершила и Калевала, въ которой упоминается дубъ, неизвѣстный въ странѣ, обитаемой карелами. На то же сѣверо-западное направленіе указываютъ и нѣкоторые факты русской археологіи, напримѣръ, распредѣленіе кладовъ монетъ; битыя въ Маверранегрѣ между Аму-дарьей и Сыръ-дарьей,

онѣ разсѣяны въ кладахъ, которые тянутся полосой отъ средняго Поволжья къ остзейскимъ губерніямъ и переходятъ въ Швецію. А между тѣмъ въ раскопкахъ и находкахъ въ почвѣ южной Сибири вовсе не находятъ монетъ, чего нельзя было бы ожидать, если бы были воздѣйствія Запада, чеканившаго монеты, на Востокъ, не чеканившій монетъ.

Въ виду такихъ указаній нужно предположить, что не малое число темъ или мотивовъ пришло въ Европу съ востока по сѣверную сторону Каспійскаго моря. Отъ болѣе точнаго опредѣленія мѣста, откуда начали распространяться мотивы, нужно воздержаться. На европейскую почву они могли быть принесены хазарами, болгарами и другими кочевыми ордами. Вся площадь центральной Азіи, можетъ быть, высылала дары Европѣ и на болгаро-хазарской территоріи соединялось, можетъ быть, нѣсколько азіатскихъ теченій, какъ въ общемъ руслѣ. Самую восточную локализацію азіатскихъ миѳовъ въ Европѣ мы находимъ въ кавказскомъ преданіи объ Амиранѣ; это легенда о ссорѣ царя неба съ собственнымъ сыномъ. Одного происхожденія съ восточными преданіями и тѣ преданія европейской Россіи, которыя прикрѣплены къ имени Андрей; это параллели къ монгольскимъ легендамъ объ Ундуръ-гэгенѣ, которыя, можетъ быть, хазары разсказывали о первомъ Хазаръ-хаганѣ, если хазарскіе хаганы въ самомъ дѣлѣ были не свѣтскіе цари, а воплощенцы въ родѣ богдо-гэгена. На той же хазарской почвѣ первоначально появились мотивы, связанные съ именемъ Кирилла солунскаго. Еще западнѣе преданіе о томъ же персонажѣ является подъ именемъ Карла. Въ главахъ VII и VIII я съ умысломъ остановился подольше на формахъ Хоридой, Хорилтай, Гэрэлъ, Харалтукъ и Кирилтукъ, чтобы показать, во-первыхъ, тожество персонажей, носящихъ это имя, во-вторыхъ, принадлежность этихъ формъ къ сказаніямъ о Чингисъ-ханѣ. Я отожествляю Харалика, судьба котораго сходна съ судьбою Карла, съ Чингисъ-ханомъ; тутъ слабое мѣсто гипотезы, но это отожествленіе оправдывается до нѣкоторой степени совпаденіемъ дальнѣйшей исторіи Карла съ исторіей Чингисъ-хана.

Въ отношеніи происхожденія принято различать народныя преданія отъ внесенныхъ въ народъ чужестраннымъ литературнымъ или книжнымъ вліяніемъ. Подъ народнымъ преданіемъ

подразумѣвается не все то, что записано изъ устъ народа, а только то, что можетъ быть приписано творчеству самого народа. Нужно вдуматься въ значеніе этого различія при разборѣ взаимныхъ отношеній преданій.

Когда въ полемикѣ говорятъ въ видѣ возраженія: «это книжное преданіе», этимъ хотятъ сказать: «не ищите тутъ данныхъ для возстановленія миѳологіи того народа, у котораго преданіе найдено; это древность, но древность другого народа, обитающаго, можетъ быть, на значительномъ разстояніи отсюда». Въ сѣверную Европу вносило чужіе матеріалы вліяніе классической литературы, въ Европу вообще—христіанская литература, въ Переднюю Азію и степи, примыкающія къ Каспійскому морю съ сѣвера и востока, мусульманство, и въ Монголію буддійская литература. Конечно, разсказъ изъ Одиссеи или христіанскій апокрифъ, попавшій въ скандинавскую средневѣковую письменность, не можетъ служить матеріаломъ для обрисовки какого-нибудь бога сѣверной миѳологіи. Ясно также и то, что было бы ошибочно думать, будто въ то отдаленное время, когда сѣверные народы не подвергались еще воздѣйствію, порожденному религіями откровенія, они не дѣлали заимствованій другъ у друга; они дѣлали ихъ и, вѣроятно, въ значительныхъ размѣрахъ и до появленія у нихъ письменности.

Нужно, однако, отмѣтить разницу въ цѣляхъ и способахъ, которая тутъ существуетъ. На древней ступени культуры усвоеніе чужихъ продуктовъ духовной дѣятельности дѣлалось не столько въ свѣтскихъ разсчетахъ, въ видахъ простого развлеченія, сколько въ интересахъ культа. Сказываніе сказки у кочевниковъ центральной Азіи не было дѣломъ празднымъ; сказка имѣла такое же служебное значеніе, какъ заговоръ или заклинаніе. Когда сказывали сказку, невидимо приходилъ духъ мѣстности и слушалъ ее; если она была разсказана безъ ошибки, это доставляло духу, покровителю мѣстности, удовольствіе; если разсказчикъ дѣлалъ промахи, невидимому духу было непріятно; отъ духа мѣстности зависитъ хорошій уловъ въ ней и, понятно, что въ первомъ случаѣ онъ можетъ наградить сказочника хорошей добычей, во-второмъ испортить промыселъ. Поэтому сказываніе сказки было въ своемъ родѣ священнодѣйствіемъ. Амурскіе орочоны, отправляясь на промыселъ, наканунѣ ве-

черомъ садятся вокругъ костра и слушаютъ сказки; ложась спать, опрокидываютъ котелъ надъ потухшимъ огнищемъ и утромъ разсматриваютъ рельефы на поверхности пепла; они вычитываютъ въ нихъ предсказанія о предстоящемъ уловѣ, которыя сдѣлалъ слушавшій сказку невидимый духъ — хозяинъ мѣстности. По бурятскому повѣрію и небо прислушивается къ земнымъ сказкамъ; если сказочникъ безошибочно разскажетъ сказку о Гэсэрѣ, ему спускается съ неба бѣлая лошадь въ подарокъ; былъ однажды такой случай, что лошадь уже начинала спускаться съ неба въ награду искусному сказочнику, но онъ забылъ упомянуть плеть, которая была въ рукѣ богатыря, и лошадь возвратилась на небо. Обогащеніе національнаго репертуара сказокъ чужеземными сказками было служеніемъ своимъ національнымъ духамъ. У каждаго народа былъ свой культъ, такъ что понятіе о культѣ сливалось съ понятіемъ о національности, но различіе существовало преимущественно въ подробностяхъ, въ главныхъ же чертахъ было много сходнаго и между предметами поклоненія были эквиваленты. Бурятъ не могъ не узнавать своего Эсэгэ-малана въ духовномъ очертаніи монгольскаго Хормусты, какое ему дается въ монгольскихъ сказкахъ, или въ тюркскомъ Ульгенѣ. На этой стадіи общественнаго развитія всякое усвоенное отъ чужаго народа преданіе находитъ въ мѣстномъ народномъ хранилищѣ свое мѣсто; большого несогласія, неприлаженности чужого преданія къ остальному народному багажу не замѣчается.

Иное дѣло при книжномъ заимствованіи. Тутъ чужое пересаживается на родную почву въ интересахъ чисто литературныхъ, неимѣющихъ никакого отношенія къ культу, а если заимствованіе дѣлается съ культовою цѣлью, то не въ интересахъ мѣстнаго культа, не для усложненія его, а въ подрывъ ему. Христіанская, мусульманская или буддійская легенда вытѣсняетъ народныя преданія, выводитъ ихъ изъ употребленія. Она не претворяется въ легенду мѣстнаго культа, напротивъ, чѣмъ больше она сохранитъ чужеземный обликъ, тѣмъ это считается лучше.

Ко времени начала воздѣйствія южныхъ великихъ религій, буддизма, христіанства и мусульманства, на сѣверныя страны населеніе этихъ странъ, конечно, имѣло уже свой запасъ преданій. Буддійскія, христіанскія и мусульманскія легенды тоже полу-

чили свой матеріалъ изъ народныхъ преданій, и потому, распространяясь у сѣверныхъ народовъ, онѣ должны были сталкиваться съ своими собственными варіантами, передававшимися устно. Если содержаніе народнаго преданія оказывается сходнымъ съ какимъ-нибудь книжнымъ образцомъ, это еще не значитъ, что народное преданіе книжнаго происхожденія. Чтобы утверждать подобное, нужно указать какіе-нибудь признаки, которые бы непремѣнно указывали на книжное происхожденіе. Если ограничиваться только однимъ сходствомъ содержанія, то придется, пожалуй, всѣ народныя преданія объяснить, какъ книжныя.

Г. Созоновичъ въ своей работѣ о Добрынѣ *) не обратилъ надлежащаго вниманія на это условіе. Онъ нашелъ въ бо̀льшемъ сходствѣ схемы былины о Добрынѣ съ схемой провансальскихъ пѣсенъ, чѣмъ съ другими образцами, достаточное основаніе, чтобы въ провансальскихъ образцахъ признать источникъ русской былины. Онъ представляетъ исторію разселенія сюжета въ такомъ видѣ. Начало ея онъ видитъ въ Одиссеѣ Гомера; разсказъ о приключеніяхъ Одиссея былъ занесенъ греческими колонистами въ южную Францію. Здѣсь образовалась провансальская схема сюжета, которая стала отсюда распространяться на востокъ. Она зашла въ Италію, къ южнымъ славянамъ, въ Польшу; у поляковъ герой пѣсни получилъ имя Домбровы, и этотъ-то Домброва у русскихъ обратился въ Добрыню. Дѣйствительно, провансальскія, итальянскія, южно-славянскія, польскія и русскія пѣсни удерживаютъ одну схему и могутъ быть выдѣлены въ особую группу, которая можетъ быть названа провансальско-русскою. Въ вершинѣ этой группы г. Созоновичъ ставитъ провансальское преданіе о Раймундѣ du Bouscquet; это посредникъ между провансальской схемой и Одиссеей. Русская былина отличается отъ провансальской схемы только одной подробностью, — голубемъ, который приноситъ Добрынѣ извѣстіе, что его жена выходитъ замужъ; г. Созоновичъ думаетъ, что этой подробности въ первоначальной редакціи не было и что она вставлена уже на русской почвѣ.

Уже не выходя изъ предѣловъ этихъ данныхъ, вы не можете согласиться съ г. Созоновичемъ; вы спрашиваете, почему же

*) И. Созоновичъ. Къ вопросу о западномъ вліяніи на славянскую и русскую поэзію. Варшава. 1898 г.

движеніе начинается съ Прованса, почему не наоборотъ, почему не представить себѣ, что схема появилась ранѣе всего въ Россіи и отсюда была пронесена на западъ до Прованса? Если правъ г. Созоновичъ, что пѣсня возникла въ Провансѣ, то надо сознаться, что въ русской былинѣ она ни малѣйшаго признака не сохранила, который бы указывалъ на ея провансальское или хотя бы юго-славянское или польское происхожденіе.

Еще болѣе вы затруднитесь принять гипотозу г. Созоновича, если вы обратите вниманіе на нѣкоторые другіе факты.

Изъ Прованса же сюжетъ, по мнѣнію г. Созоновича, распространился и въ германскомъ мірѣ; здѣсь появились разсказы о Карлѣ, объ его женѣ и о Масаріо, играющемъ тутъ роль нашего Алеши, о Ричардѣ Безстрашномъ, о Генрихѣ Брауншвейгскомъ, откуда чешская повѣсть о Брунсвикѣ, зашедшая и въ Русь. Въ этихъ сѣверныхъ редакціяхъ есть особенности противъ южныхъ редакцій; мужъ возвращается къ оставленной женѣ или на дьяволѣ или на необыкновенномъ конѣ; Генрихъ Брауншвейгскій, зашитый въ шкуру коня, переносится грифомъ, и мечомъ, который былъ съ нимъ положенъ, разрѣзаетъ шкуру и убиваетъ грифа; дьяволъ хочетъ овладѣть имъ, когда онъ спалъ, но левъ, сопровождавшій Генриха, будитъ его въ свое время. Эти подробности, по мнѣнію г. Созоновича, вставлены на германской почвѣ, т.-е. въ первоначальной редакціи ихъ не было. Въ восточныхъ преданіяхъ найдутся данныя, которыя помѣшаютъ согласиться съ г. Созоновичемъ. Въ кавказскомъ преданіи птица Пакондзи несетъ зашитаго въ шкуру быка Амирана, который имѣетъ при себѣ ножъ; этимъ ножомъ онъ убиваетъ птицу. На стр. 451 я указалъ на эпизодъ о Торопѣ и Добрынѣ, какъ на сходный съ эпизодомъ о Цамцумѣ и Амиранѣ. Такимъ образомъ при Амиранѣ мы имѣемъ два эпизода: 1) о Цамцумѣ, сближающій его съ Добрыней (къ которому прикрѣплена тема о мужѣ, забывшемъ жену), и 2) воздушное путешествіе въ шкурѣ животнаго, сближающее его съ Генрихомъ Брауншвейгскимъ, къ которому также прикрѣплена тема о мужѣ, забывшемъ жену. (Не заставляетъ ли это предполагать, что и къ Амирану была пріурочена та же тема?)

На стр. 438 я привелъ мѣсто изъ тибетской Гэсэріады о Гэсэрѣ, котораго шаманъ уноситъ въ бубнѣ; я сблизилъ это

мѣсто съ кавказскимъ разсказомъ объ Амиранѣ и Пакондзи Тутъ же рядомъ въ Гэсэріадѣ другой эпизодъ: спящаго Гэсэра хочетъ раздавить враждебная корова, но конь заржалъ и Гэсэръ во время проснулся; этотъ послѣдній эпизодъ напоминаетъ мѣсто о спящемъ Генрихѣ Брауншвейгскомъ, о дьяволѣ и о львѣ. Мы имѣемъ, слѣдовательно, три случая съ воздушнымъ путешествіемъ въ шкурѣ животнаго: 1) Генрихъ Брауншвейгскій, 2) Амиранъ и 3) Гэсэръ (въ бубнѣ вмѣсто шкуры); къ Гэсэру также привязана тема о мужѣ, забывшемъ жену. Какъ эти факты примирить съ гипотезой г. Созоновича? Неужели и тутъ такое же случайное совпаденіе, какимъ г. Созоновичъ находитъ совпаденіе голубя, приносящаго извѣстіе Добрынѣ съ сорокой, приносящей письмо Гэсэру?

Не лучше ли приладятся эти факты къ такой, напримѣръ, гипотезѣ? Сюжетъ о мужѣ, забывшемъ жену, распространился не вслѣдствіе какого-то линейнаго воздѣйствія (въ родѣ провансальскаго), а путемъ перекрещивающихся сношеній; главнымъ образомъ онъ разселялся вмѣстѣ съ переселеніями народовъ; уже до пробужденія провансальской поэзіи и итальянцы, и южные славяне, и поляки и русскіе имѣли своего мужа, забывшаго жену; и не только они, но имѣли эту тему и тюрки и монголы. Преданіе передавалось различно; кромѣ провансальской схемы была еще другая, въ родѣ Одиссеи и Раймунда, и третья, въ родѣ Генриха Брауншвейгскаго. На востокѣ всѣ эти три темы передавались съ именемъ Гэсэръ. Гэсэріада есть сводъ сказаній о Гэсэрѣ; вотъ почему въ этой повѣсти есть слѣды всѣхъ трехъ схемъ.

Добрыня не происходитъ отъ той повѣсти о Гэсэрѣ, которую мы теперь знаемъ; онъ происходитъ отъ варіанта сказанія о Гэсэрѣ, который только частями вошелъ въ повѣсть. Отъ другого варіанта пошелъ Амиранъ. На стр. 437 я отмѣтилъ нѣкоторые намеки на Гэсэріаду въ эпизодѣ грузинскаго романа, именно въ эпизодѣ о Харашанѣ. Если дѣйствительно этотъ эпизодъ есть отраженіе разсказа о женѣ Гэсэра Рогмо-гоа, то отсутствіе въ грузинскомъ романѣ темы о мужѣ въ разлукѣ съ женой слѣдуетъ объяснить забвеніемъ; именно въ этомъ эпизодѣ о Рогмо-гоа Гэсэръ описывается, какъ мужъ, забывшій о своей женѣ.

Генрихъ Брауншвейгскій не провансальская пѣсня, усложнив-

шаяся вставками на германской почвѣ; эти вставки (воздушное путешествіе, опасность во время сна) находились уже въ первоначальной редакціи и сохранились также и въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ.

Преданіе о Раймундѣ столько же похоже на Одиссею, какъ и на повѣсть о Гэсэрѣ; конецъ даже ближе къ Гэсэріадѣ, чѣмъ къ Одиссеѣ. Раймундъ изгоняетъ свою жену, Гэсэръ казнитъ, разрубаетъ ея тѣло на части.

Рядомъ съ этой схемой была распространена и другая, которая господствуетъ въ южной Европѣ (въ Провансѣ, Италіи и у южныхъ славянъ). Голубь не вставка, сдѣланная на русской почвѣ: эта подробность сохранилась отъ болѣе древней редакціи. На русской почвѣ мы находимъ только одну схему, которая кончалась возстановленіемъ брака. Схемы съ такимъ концомъ, какъ въ Гэсэріадѣ (или въ преданіи о Раймундѣ), въ Россіи не сохранилось. Подобную казнь, разрубаніе тѣла, мы находимъ здѣсь, но не при имени Добрыни, а при именахъ Романѣ и Иванѣ Годиновичѣ.

Пренебреженіе ученыхъ къ степнымъ народамъ задерживаетъ развитіе науки. Установленію правильныхъ взглядовъ на роль этихъ варваровъ и на исторію духовнокультурныхъ заимствованій мѣшаютъ наше арійское высокомѣріе, ложная историческая перспектива, вслѣдствіе которой все напоминавшее христіанскіе апокрифы признавалось за похристіанское, и несмѣлость мышленія, порабощеннаго рутинными взглядами и рутинными вѣрованіями.

Противъ восточной гипотезы выставлялось серьезное замѣчаніе, что она не опирается на данныя археологіи; предполагалось что эти данныя не поддерживаютъ гипотезу, но въ послѣднее время въ этой области науки появляются взгляды, благопріятные восточной гипотезѣ.

Было время, когда исторія средневѣковой литературы въ западной Европѣ не пользовалась славянскими памятниками, считая ихъ малозначительными; теперь важность славянской письмености оцѣнена; нѣкоторые факты средневѣковой литературы освѣщены только при помощи славянскихъ памятниковъ. Можетъ быть такой же поворотъ нужно ожидать и въ отношеніи къ степному преданію. Можетъ быть будетъ признано столь-же невыгоднымъ для науки дальнѣйшее пренебреженіе и степнымъ преданіемъ.

Списокъ сочиненій и изданій, цитированныхъ въ книгѣ.

Агапитовъ и *Ханчаловъ*, Матеріалы о шаманствѣ, въ Извѣстіямъ Восточно-сибирск. Отдѣла Имп. Русск. Географич. Общества за 1883 г., т. XIV, кн. 1—2.

Алтанъ-Тобчи, въ Трудахъ Восточнаго Отдѣленія Имп. Русск. Археологич. Общества, ч. VI. Спб. 1858 г.

Арджи-Бурджи, монгольская повѣсть, переведенная Галсанъ-Гомбоевымъ. Спб. 1858 г., отдѣл. оттискъ изъ журнала „Общезанимательный Вѣстникъ", № 1.

Архим. Антонинъ, Поѣздка въ Румелію. Спб. 1879 г.

Аѳанасьевъ, Народныя русскія сказки. М. 1897 г.

Банзаровъ, Дорчжи, Черная вѣра и другія статьи. Спб. 1891 г.

Бильбасовъ, Кириллъ и Меѳодій. Спб. 1871 г.

Богдановичъ, А. Е. Пережитки древняго міросозерцанія у бѣлоруссовъ. Гродна. 1895 г.

Васильевскій, В. Г., Русско-византійскія изслѣдованія. В. I. Житія свв. Георгія Амастридскаго и Стефана Сурожскаго. Спб. 1893 г.

Васильевъ, В. П., Буддизмъ, III. Дараната, Исторія буддизма въ Тибетѣ. Спб. 1857.

— Исторія и древности восточной Азіи, въ Трудахъ Восточ. Отдѣленія Имп. Русск. Археолог. Общества, ч. IV.

Веселовскій, А. Н., Розысканія въ области духовнаго стиха, въ Сборникѣ Отдѣленія русск. словесности Акад. Наукъ, т. LIII. Спб. 1891.

— Южнорусскія былины въ томъ же Сборникѣ, т. XXXVI, № 3. Спб. 1884 г.

— Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ. Спб. 1872 г.

— Изъ исторіи романа и повѣсти. В. 2, Славянороманскій отдѣлъ. Спб. 1888 г.

Вербицкій, Алтайскіе инородцы. М. 1893 г.

Вербицкій, Словарь алтайскаго и аладагскаго нарѣчій тюркскаго языка. Казань. 1884 г.

Восточный Сборникъ. Спб. 1877 г. Т. I.

Гакстгаузенъ, Закавказскій край. Спб. 1857 г.

Гильфердингъ, Онежскія былины, изд. Акад. Наукъ. 1896 г.

Гильфердингъ, Собраніе сочиненій, т. IV; Исторія балтійскихъ славянъ. Спб. 1874 г.

Гринченко, Б. Д., Этнографическ. матеріалы, собранные въ Черниговск. и сосѣднихъ съ нею губерніяхъ. Черниговъ. 1895 г. В. 1.

— Этнограф. матеріалы, вып. 2, въ Земскомъ Сборникѣ Черниговск. губ., 1896 г., № 6, іюнь.

Грушевскій, Этнографичний Збірникъ. У Львови. 1895 г.

Даниловъ, Кирша, Древнія россійскія стихотворенія, изд. Суворина. Спб.

Данильченко, Этнограф. свѣдѣнія о Подольск. губ. Каменецъ-Подольскъ. 1867 г.

Добровольскій, Смоленскій Сборникъ, изд. Имп. Русск. Географ. Общества, I. Спб. 1891 г.

Драгомановъ, Малорусскія народн. преданія и разсказы. Кіевъ. 1876 г.

Древности, изд. Московск. Археолог. Общества.

Ждановъ, Н. Н., Русскій былевой эпосъ. Спб. 1895 г.

Живая Старина, изд. Имп. Русск. Географ. Общества. 1891—1897 гг.

Журналъ Министерства Народн. Просвѣщенія.

Записки Восточносибирскаго Отдѣла Имп. Русск. Географ. Общества по этнографіи. Иркутскъ. Т. I и II.

Записки Восточнаго Отдѣленія Имп. Русск. Археолог. Общества.

Извѣстія Имп. Русск. Географ. Общества. Спб.

Извѣстія Восточносибир. отдѣла Географ. Общества. Иркутскъ.

Извѣстія Общества археологіи, исторіи и этнографіи при Казанскомъ университетѣ. Казань.

Истринъ, Александрія русскихъ хронографовъ. М. 1893 г.

О. Іакинѳъ, Собраніе свѣдѣній о народахъ Средней Азіи въ древнія времена. Спб. 1851 г.

Калевала, перев. *Бѣльскаго*. Спб. 1889 г.

Кондаковъ, Русскіе клады. Спб. 1896 г.

Катановъ, Алфавитный указатель собственныхъ именъ въ II т. Образцовъ народн. литературы тюркск. племенъ, собран. В. В. Радловымъ. Спб. 1888 г.

Катановъ, Поѣздка къ карагасамъ. Спб. 1895 г.

Кирѣевскій, Пѣсни, изд. 2-е. М. 1868.

Кіевскія университетскія извѣстія.

Кондаковъ, Византійскія церкви въ Трудахъ VI археолог. съѣзда, т. III. Одесса. 1887 г.

Котляревскій. Сочиненія. Спб. 1893 г., т. III.

— Книга о древностяхъ и исторіи поморскихъ славянъ въ XII в. Прага. 1874 г.

Левшинъ, Описаніе киргизъ-кайсацкихъ ордъ и степей. Спб. 1832 г, ч. III.

Магнитскій, Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры. Казань. 1881.

Матеріалы для статистики Туркестанскаго края. Т. II.

Миллеръ, Описаніе сибирскаго царства. Спб. 1750 г.

В. Ѳ. Миллеръ, О Сборникѣ матеріаловъ для опис. плем. и мѣста Кавказа. Тифлисъ. 1893 г.

— Осетинскіе этюды, ч. II и III. М. 1887 г.

— Очерки русской народной поэзіи. М. 1897 г.

— Экскурсы въ область народнаго русск. эпоса. М. 1892 г.

Мочульскій, Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ. Варшава. 1887 г.

Нефедьевъ, Подробныя свѣдѣнія о волжскихъ калмыкахъ. Спб. 1834 г.

Никифоровъ, Простонародныя примѣты и повѣрья въ витебской Бѣлоруссіи. Витебскъ. 1897 г.

Ноемовъ, Исторія Адыхейскаго народа. Тифлисъ. 1891 г.

Остроумовъ, Сарты, в. II. Ташкентъ. 1893 г.

Памятная книжка Иркутской губерніи на 1881 годъ. Иркутскъ. 1881 г.

Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелевымъ-Безбородко. Спб. В. II.

Патканов, *К. П.*, Исторія монголовъ инока Магакіи XIII вѣка. Спб. 1871 г.

Погодинъ, Кирилло-меѳодіевскій Сборникъ. М. 1865 г.

Вороновъ, Кириллъ и Меѳодій. Кіевъ. 1877 г.

Позднѣевъ, Ургинскіе хутухты. Спб. 1879 г.

— Образцы монгольской народной литературы. Спб. 1888 г.

— Очерки быта буддійскаго монастыря. Спб. 1887 г.

Потанинъ, Очерки сѣверозападной Монголіи, изд. Имп. Русск. Географ. Общества. В. II. Спб. 1881 г.; в. IV. Спб. 1883 г.

— Тангуто-тибетская окраина Китая. Спб. 1893 г., ч. I и II.

Рашидъ-Эддинъ, Исторія монголовъ въ Трудахъ Восточ. Отдѣленія Имп. Русск. Археолог. Общества, ч. V, XII и XIII.

Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ. Витебскъ. 1887 г. Вып. 3.

Рыбниковъ, Пѣсни, собранныя имъ. М. I, 1861. II, 1862 г.

Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края. Спб. 1884 г.

Садовниковъ, Загадки русскаго народа. Спб. 1876 г.

Сахаровъ, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древнерусск. письменности. Тула. 1879 г.

Сбоевъ, Изслѣдованіе объ инородцахъ Казанской губ. Казань. 1856 г.

Сборникъ матеріаловъ для описанія племенъ и мѣстностей Кавказа. Тифлисъ. В. X, XIII, XIV.

Труды IV археологическаго съѣзда.

Труды VIII археологическ. съѣзда въ Москвѣ 1890 г. Спб. 1892 г.

Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ. Тифлисъ.

Соколовъ, *М.*, Матеріалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ. М. 1888 г.

Справочная книжка Самаркандской области на 1897 г., в. V. Самаркандъ. 1897 г.

Стороженко, *А. П.*, Марко Проклятый. Поэма на малороссійскомъ языкѣ изъ преданій и повѣрій запорожской старины. Одесса. 1879 г.

Тизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой орды, т. I. Спб. 1884 г.

Тихонравовъ и *Миллеръ*, Русскія былины старой и новой записи. М. 1894 г.

Тихонравовъ, Лѣтописи русской литературы. М.

Ученыя записки Имп. Казанскаго университета, годъ LXIV, кн. XI, 1897 г., ноябрь.

Халанскій, Южнославянское сказаніе о Кралевичѣ Маркѣ. Варшава. Три тома. 1893, 1895, 1896 гг.

Халатьянцъ, *Г.*, Армянскій эпосъ въ исторіи Арменіи Моисея Хоренскаго. М. 1896 г.

Хахановъ, Очерки по исторіи грузинской словесности. В. I, Народный эпосъ и апокрифы. М. 1895 г.

Худяковъ, Великорусскія сказки, в. 3. Спб. 1862 г.

Чтенія въ Обществѣ исторіи и древностей россійскихъ. М.

Чубинскій, Труды этногр.-статист. экспедиціи въ Западнорусскій край. Спб. 1870 г., т. II.

Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія Сѣв.-Зап. края, въ Сборникѣ Акад. Наукъ по отдѣленію русской словесн., т. 57. Спб. 1893 г.

Шпилевскій, Древніе города и другіе булгарско-татарскіе памятники въ Казанской губ. Казань. 1877 г.

Эминъ, Н, Моисей Хоренскій и древній эпосъ армянскій. М. 1881 г.

Этнографическій Сборникъ, изд. Имп. Русск. Географ. Общества, т. V и VI. Спб. 1864 г.

Этнографическое Обозрѣніе.

Юань-чао-ми-ши въ Трудахъ Пекинской духовной миссіи, т. IV.

Яковлевъ, Древнехристіанскія религіозныя сказанія. Варшава. 1875 г.

Aboul-ghâzi-bégâdour-khan. Histoire des Mogols et des Tatares, trad. par le baron Demaison. St.-Ptb. 1874.

Annales du Musée Guimet, t. II.

Bergeron, P., Relation des voyages en Tartarie. Paris. 1534.

Bergmann, Nomadische Streifereien unter der Kalmüken. Riga. Th. III. 1804. Th. IV. 1805.

Castren, Etnologische Vorlesungen. St.-Ptb. 1857.

Collections des anciens poëtes de la France, t. V et IX. Paris. 1866.

Comparetti, D., Der Kalewala oder traditionelle Poesie der Finnen. Halle. 1892.

Comparetti, Domenico. Virgil in Mittelalter, aus dem italien. übers. v. Hans Dütschke. Leipzig. 1875.

Cosquin, Contes populaires de Lorraine. Paris, t. I et II.

Dulaure, J. A., Histoire phisique, civile et morale de Paris, t. I. Paris. 1821 — 1822.

Ernest Faligan, Histoire de la légende de Faust. Paris. 1888.

Fraen, De numorum Burgharicorum forte antiquissimo commentationis въ Catalogus praelectionum in iniversitate caesarea litterarum Casanensi. Casani.

Kuno Fischer, Goethes Faust nach seiner Enstehung, Idee und Composition. Stuttgart. 1887.

Leon Gautier, Les épopées françaises. Paris. III. 1880 г.

Swend Gruntvig, Dänische Volksmärchen, übers. v. Willibald Leo. Leipzig. 1878.

Havet, Oeuvres, t. I. Questions merovingiennes. Paris. 1896.

Huc, Souvenir d'un voyage dans la Tartarie. Paris. 1850.

Jagic, Archiv für slavische Phylologie.

Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschcihte in Indien, übers. v. H. Iacobi. Leipzig. 1862.

Alfr. Maury, Croyences et légendes du moyen age. Paris. 1896.

— De l'Apollon gaulois въ Revue archéologique, publiée par les principaux archéologues français et étrangers, nouv. série, v. I. Paris. 1860.

— Camulus et Grannus въ Croyences et légendes de l'antiquité. Paris.

— Les fées du moyen âge. Paris. 1843.

Mélanges asiatiques de l'Academie de sciences de St.-Petersbourg.

Herm. Müller, Aquae Grani, Apollo Granus und der mythische Carolus der trojanischen Franken въ Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden in Rheinlande, XXXIII n. XXXIV, siebenzehnt. Jahrgang, 1, 2. Bonn. 1863.

Nisard, Histoire des livres populaires ou de littérature du colportage, t. II. Paris. 1864.

D'Ohsson, Histoire des Mongoles, depuis Tchinguiz-khan jusqu'a Timour bey ou Tamerlan. T. I. et II.

Oppert, Der Presbiter Johannes in Sage und Geschichte. Berlin. 1864.

Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, Th. I. St. Petersb. 1776.

Gaston Paris, Histoire poétique de Charlemagne. Paris. 1865

— Le petit Poucet et la Grande Ourse. Paris. 1875.

— La littérature française au moyen âge. Paris. 1890.

Patkanof. S., Die Irtysch-Ostjaken. St.-Ptb. 1897.

Radloff, Proben der Volkslitteratur der nordlichen türkischen Stämme, t. I, II, III, IV, V u. VI.

Radloff, W., Das Kudatku bilik, Th. I. St.-Ptb. 1891.

Abel Remusat, Histoire de la ville de Khotan. Paris. 1820.

Rhode. Der griechische Roman. Leipzig. 1876.

Schiefner, A., Tàranàtha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St.-Ptb. 1869.

Em. Schlagintweit, Buddhism in Tibet. London.

Schneider, Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionisius vom Areopag. Regensburg. 1884.

Seelmann, W., Valentin und Namelos. Nebst Einleitung, Bibliographie und Analyse des Romans Valentin und Orson. Norden und Leipzig. 1884.

Simrock, Volksbücher, Frankf. a M. 1846—1865.

Ssanang Ssetzen, Geschichte d. Ost-Mongolen. St.-Ptb. 1829.

Die Thaten Bogda-Gesser-chan's, übers. v. Schmidt. St.-Ptb. 1839.

Wolf, J. W., Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen. 1857.

Ferd. Wolf, Über die neuesten Leistungen der Franzosen für die Herausgabe ihrer National-Heldengedichte, insbesondere aus dem fränkischkarolinischen Sagenkreise. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Poesie. Wien. 1833.

Yue, The Book of ser Marco Polo. Lond., 1871; второе изд. 1875.

Zahn, Cyprian von Antiochien und deutsche Faustsage. Erl. 1882.

Указатель собственныхъ именъ.

Сокращенія: библ. л.—библейское лицо, б.—богъ, гор.—городъ, дух. л.—духовное лицо, дѣв.—дѣвица, ж.—женщина, зв.—звѣзда. зл. сущ.—злое существо, зм.—змѣй, ист. л.—историческое лицо, лег. л.—лицо, дѣйствующее въ легендѣ *), мѣстн.—мѣстность, нар.—народъ, оз.—озеро, остр.—островъ, пл.—племя, пт.—птица, р.—рѣка, ск. л.—лицо, дѣйствующее въ сказкѣ, ск. сущ.—сказочное существо, созв.—созвѣздіе, ц.—царь, чуд.—чудовище.

А.

Абаганъ, гора 406.
Абай-Гэсэръ-ханъ 80.
Абарга, миѳ. рыба 652.
Абатай, монгольскій ханъ 48, 97, 140, 143, 169, 170, 171, 174, 207, 221, 279, 318, 319, 333, 449, 510, 511, 518, 538, 602, 611, 701, 705, 765, 770, 775, 805.
Абахай, дѣв. 617.
Абдурахманъ, лег. л. 530.
Аблъ (Авель) 30.
Абраганъ, лег. л. 406.
Абрамела, ск. л. 450, 462.
Абрамъ, ск. л. 462.
Абрскилъ, ск. л. 391, 392.
Абрыгъ-могай, *А.-Сэсэнъ-манытхай*, зм. 404.
Абрыкъ-могай, чуд. 665.
Абырга-могай, зм. 404, 407.
Абырганъ, ск. зм. 404, 405, 407, 448, 449, 453, 652, 750.
Авалокитешвара, б. 8, 23, 25, 47, 105, 176, 222, 338, 418, 467, 484, 538, 604, 706, 732, 776.
Авдотья лебедь бѣлая, ск. л. 661.
Авцäронъ Пакондзи, чуд. 463, 464.
Авылъ (Авель) 30.
Агамемнонъ, ск. л. 614.
Агеръ-дагъ, гора 452.
Агри-дагъ, гора 452.
Агриканъ, ск. л. 451.
Агыланъ-Ко, ж. 92, 323.
Адай, ск. л. 331, 585, 590.
Адаль, р. 535, 629.
Аджинтай, ск. л. 72, 566.
Адзеръ-нерси, ц. 349.
Адиль, р. 135, 179, 234, 239, 807.
Адраменъ, ск. л. 267, 337.
Адріанъ, папа 162.
Адыганъ, гора 240.
Адынъ-Тöрöнъ-Алактай, ск. л. 667, 673.
Ажиръ-ганъ, лег. л. 374.
Ажтраха, пт. 650.
Азарій, 697, 762.
Азиль, скала 234.
Ай-Арыгъ, дѣв. 289.
Айбасъ-кулъ, ск л. 210.
Айдаръ, см. Эркэмъ.
Айдаръ-ханъ, лег. л. 531.
Ай-дарханъ, гор. 533.
Ай-канъ, ск. ц. 289.
Айсыръ, собака 666.
Ай-Темусъ, ск. л. 413.
Ай-ханъ, ск. л. 747.
Акиръ, ск. л. 719.
Аксакъ-Темиръ, *Аксакъ-Тимуръ*, ист. л. 398, 400, 402.
Аксакъ-Темуръ, *Ахсакъ-Т.*, зв. 377, 398, 402, 575.
Аку-Ртомба, ск. л. 467.
Акъ-Кибякъ, ск. л. 672.
Акъ-Кобокъ, ск. л. 208, 439, 670.
Акъ-Кöбöкъ, *Акъ-Кöбэкъ*, ск. л. 668.
Акъ-Кубуль, ск. л. 672.
Акъ-ханъ, ск. л. 415.
Ала-Ко, ж. 92.
Алактай, см. Адынъ.
Аланъ, пл. 300.
Аланъ-аякъ, древнія могилы 177.
Аланъ-хазаръ, богатырь 176, 177, 184, 300.
Алань-гоа, *А.-гова*, лег. л. 20, 34, 90, 91, 333, 389, 616, 804, 810.
Алань-хуа, лег. л. 20.
Алатырь, лег. камень 423, 452, 652—654, 659, 691, 821, 822.
Алаша, ханъ, 238.
Алевуй, лег. ц. 696.
Александрія, гор. 275, 278.
Александръ, константинопольскій императоръ 256.
Александръ Македонскій 49,

*) Подъ этимъ опредѣленіемъ иногда подразумѣвается не только сказочное лицо, но и историческое, если о немъ говорится въ преданіи.

203, 218, 236, 269, 450, 529, 638.
Алексѣй Поповичъ, ск. л. 465, 749.
Алена Прекрасная, дочь царя Ирыда 62.
Алеша Поповичъ, 272, 317, 451, 452, 465, 819.
Алиостроѣ, ск. ц. 313.
Аллемели, царевна 26.
Алма-моріонъ, ск. л. 699, 708.
Алоити-Гирей, конь 292.
Алтанъ - Горюлдой, дѣв. 335.
Алтанъ - Мундурга, гора 422.
Алтанъ - ханъ китайскій 829.
Алтынъ-бекъ, лег. л. 838.
Алтынъ-бель, ц. 18, 547.
Алтынъ-Гартай, ск. л. 449.
Алтынъ - Горюлтай, см. Иринъ-Сайнъ.
Алтынъ-казыкъ, зв. 416.
Алтынъ-Моко, ск. л. 416, 753.
Алтынъ-ула, гора 660.
Алтынъ - ханъ туметскій 145, 633.
Алтынъ-хасунъ, зв. 416.
Алтынъ-хатасынъ, зв. 111, 416.
Алтынъ-чиченъ, ск. л. 733.
Алтынъ-чюстюкъ, дѣв. 289.
Алтынъ-эмель, мѣстн. 804.
Альберихъ, ск. л. 706, 707.
Альгиста, ск. л. 5, 6, 9, 103.
Алькадимъ, ск. л. 703.
Амаврій, ск. л. 157, 817.
Амбаіанъ, ханъ 245.
Амбай-ханъ, лег. л. 518, 829.
Амбри, лег. л. 433.
Амбрій, см. Анбри 390.
Амбръ, лег. л. 433.
Амермумній, лег. л. 817.
Амиранъ, лег. л. 357, 358, 363, 364, 383—389, 411, 413, 418, 425, 426, 432, 433, 435, 438, 440, 451, 452, 462, 464, 535, 820, 854.
Амирмумли, ц. 435.
Аму-Дарья, р. 176.
Амурожиль, лег. л. 494.
Амурсана, лег. л. 403, 838.
Амынъ-Цаганъ-Бурской, ск. л. 555, 821.
Амыра - джиланъ, *А.-моѣуся*, зм. 404.
Ананій 697, 762.
Анастасій Корсунянинъ,
Анастасъ, лег. л. 508, 821.
Анбри, *Амбрій*, лег. л. 358, 359, 433, 464, 535.
Анбръ, см. Анбри.
Анґара, р. 94.
Анґетское поле 463.
Анґосъ, ск. л. 682.
Анґусей, ск. л. 682.
Андзанъ-Хурумчи, ск. л. 476, 478, 489.
Андрей Боголюбскій 537, 539, 705.
Андрей Критскій 521, 547, 549, 550.
Андрей Первозванный 524, 526, 525.
Андрей поваръ 529.
Андрей Юродивый, лег. л. 184.
Андрея св. монастырь 273.
Андреробъ, ск. л. 390.
Андронище, лег. л. 524.
Андронъ Андроновичъ 524.
Аника, лег. л. 446, 447, 488.
Анисимъ, ск. л. 127, 302, 313, 316, 807.
Анкира, гор. 222.
Анна Дмитріевна, лег. л. 321.
Анну, ск. л. 283, 471, 472, 492, 628, 683, 772, 791.
Антея, дѣв. 609, 614, 618.
Антіохія, гор. 189, 612.
Антіохъ, ск. ц. 606, 620.
Анфенагоръ, ск. л. 607.
Анхизъ, ск. л. 122.
Анчи-Анду-шара, ск. л. 88.
Анъ-Богдоръ, ск. ц. 28, 258.
Анъ-Далма-моосъ, чуд. 67.
Анъ - Долманъ, чуд. 178, 179, 268, 425, 537; см. Анъ-Дулманъ.
Анъ-Дулманъ-ханъ, чуд. 66.
Аноимъ, лег. л. 623.
Аполлинарія, св. 623.
Аполлинарій, св. 623, 695.
Аполлоній, ск. л. 694.
Аполлоній Тирскій, ск. л. 604, 620.
Аполлоній Тіанскій 570.
Аполлонъ, б. 151, 152, 520.
Аполлонъ, воръ, ск. л. 622.
Аполлонъ Беленусъ, б. 152.
Аполлонъ Гранусъ, б. 151—153, 824.
Апраксѣевка, ск. л. 813.
Араѣ, разбойникъ 281.
Арадусъ, ск. король 264.
Арай, ск. л. 149.
Аранъ - тайджи, ск. л. 416, 417, 753.
Араратъ, гора 393, 452.
Арахалунъ, чуд. 209.
Арахи, чуд. 96, 181, 209, 281, 454, 497, 575, 622, 677.
Арахо, *Арахола*, *Арахалунъ*, чуд. 575, 621.
Арахынъ - шиткуръ, чуд. 580.
Арианаты, гора 207.
Ариасунъ-Хорчинъ, *А.-курчи*, ск. л. 321—329, 331, 332, 335, 337, 590.
Ариата, ск. л. 489.
Ариуй, конь 292.
Арылъ, лег. шаманъ 569.
Ардебиль, крѣпость 348.
Арджаспъ, лег. л. 363.
Арджи - Бурджи, ск. ц. 235, 236.
Арджиманъ-Джарджиманъ, ск. л. 235.
Арже-борже-ханъ, ск. ц. 120.
Арже-Бурже-ханъ, ск. ц. 78.
Арзи-Варжъ, ск. л. 829.
Аріобарзанъ, ск. ц. 829.
Аркаръ, созв. 565.
Аркона, гор. 85.
Арль, гор. 122, 124.
Арменилъ, ск. л. 680.
Арменя, оз. 649.
Арюлбай - Эю - ханъ, ск. л. 741.
Арсланъ, см. Китынъ-А. 292, 296, 337, 338, 342, 721.
Арсланъ-Сартактай, ск. л. 300, 312, 344.
Артаваздъ, ск. л. 393.
Артемида, богиня 146, 608, 609, 611, 617.

Артемиса, богиня 669.
Артиа, ж. 203.
Архистратъ, ск. ц. 607.
Арь-тоенъ, ск. л. 98.
Арысь-поле, ск. л. 302, 316.
Арья-Бало, 8, 15, 16, 23, 25, 45, 47, 70, 105 122, 137, 152, 165 68, 190, 197, 202, 222, 241 302, 338, 352, 368, 418, 467 473, 484, 508, 516, 539 604, 610, 612, 622, 633, 644, 650, 669, 717, 732, 776, 815, 822.
Арьянъ-Дива, лег. л. 213—215, 217, 218, 377, 450, 500, 621, 761.
Асклепій, ск. л. 15.
Асмодей, лег. л. 541.
Асока, лег. л. 328—330.
Ассуръ, 229.
ассуры 46, 187, 229, 230, 352.
Астраханскій скотъ въ загадкѣ 192.
Астрахань, гор. 178, 533, 651.
Асуба, цл. 391, 392.
Асуханъ, *Асухэнъ*, шаманка 97, 463.
Асъ-Джанибекъ, ск. л. 773.
Асынъ (желѣзный), ск л. 80, 187, 20 , 280, 362, 379, 403, 433, 453, 742, 786.
Асыръ-Басыръ, миѳ. собака 343.
Атаганъ, гора 240, см. Адыганъ.
Ата-Уланъ-тэнгэри, ск. л. 181.
Атгаръ-Хара-манысъ, чуд. 671.
Атенаида, ск. л. 589, 795.
Атиль, гор. 161, 613.
Атиль, р. 135, 535.
Атласъ, ск. л. 197.
Атталь, ск. л. 135.
Аттила, гуннскій ц. 26, 28, 134, 561, 711, 712.
Аттисъ, б. 9, 13, 314.
Афрамей, *Афромей*, ск. ц. 660, 690.
Ахенъ, гор. 147, 151, 221, 270, 824.
Ахиллесъ 239.
Ахматъ, ск. л. 681.
Ахъ-Сахалъ-адучи, пастухъ 292, 743.
Ахыръ-ташъ, развалины 176.
Ачкы-тызю, пещера 391.
Ашока, ц. 26, 445, 640; см. Асока.
Аю-бодисатта, лег. л. 242, 417, 418, 449, 481, 732, 737, 753.
Аю-Чикту, *Аю-Чикты*, ск. л. 103, 732.
Аялю, ск. л. 605.
Аѳина, богиня 152.

Б.

Баба-Туклясъ, ск. л. 179.
Бадай, лег. л. 40, 243, 245, 247, 249, 260, 422, 514, 518.
Бадарингой-Цаганъ-тынгри, ц. 237.
Бадри, ск. л. 385, 387, 388, 431, 451, 462, 464.
Бадръ, ск. л. 425, 431.
Бадынъ, см. Одунъ.
Базиль, ск. л. 272.
Базэнъ, ск. л. 272, 519.
Бай-Бородай, ск. л. 99.
Бай-Бурулъ, ск. л. 99, 474.
Байгуздеръ ханъ, ск. л. 817.
Байкалъ, оз. 97, 144, 157.
Баинъ-Цумбуръ, гора 412.
Байсыръ, собака 666.
Бай-Ульянъ, б. 406.
Бакбакъ, ск. л. 388, 425, 426, 451, 464.
Баламонъ, шаманъ 115.
Баланъ, ск. король 275, 276, 278, 279, 281, 282, 824.
Балахай, дѣв. 827.
Балда, ск. л. 487.
Балданъ, ск. л. 717.
Балданъ-Сенге, *Балдынъ-С.*, см. Балынъ-С., Хара-Балданъ.
Балдынъ-Хламо, ск. л. 468. 487.
Балдынъ-Хларамбо, ск. л. 770.
Балкаръ, пл. 681.
Балсагово колесо 731.
Балчжіуна, мѣстн. 40.
Балчжуньала, мѣстн. 34, 40.
Балъ-Дорчжи, ск. л. 205, 365, 418, 428. 471, 476, 516, 520, 625, 633, 685, 710, 712, 822, 823.
Балынъ-гюзя, ханъ 209.
Балынъ-Гусъ, кладбище 209.
Балынъ-Сенге, ск. л. 197, 201, 467, 468, 472, 480, 503, 516, 644, 684.
Бальджинъ-хатуна, ж. 93, 324, 327, 328, 330, 677, 803, 804.
Бальджіуна, мѣстн. 237; см. Балчжіуна.
Бальдръ, *Бальдуръ*, б. 157, 365, 545, 744.
Бама-ханъ, см. Ухырь-Б.-х.
Бамба-Шиту, ск. л. 104, 628, 791.
Банченъ-Эрдени, дух. л. 633.
Бараджъ, лег. л. 408, 823.
Барга-баторъ, ск. л. 803.
Баргунъ, нар. 195.
Баргутай, царь тайджіутовъ 39.
Баргутъ, нар. 195.
Баркындъ-Багишъ, б. 449.
Барма, ск. л. 692.
Барса-Килемасъ, остр. 178, 240.
Барса-Кильмесъ, зл. сущ. 61, 66, 165, 178, 179, 227, 228, 230, 268, 284, 425, 439, 537, 696.
Барсенъ-Тёмбрше, онгонъ, 823.
Барукэль, ск. л. 254.
Бархудай, ск. л. 39.
Бархучжинъ, страна 334.
Баръ-Убугунъ, онгонъ 823.
Басыръ, см. Асыръ.
Батакъ, ск. л. 490.
Батырь-бэль, богатырь 56, 511
Бахакъ, ск. л. 585.
Бахусъ, б. 131, 132.
Баянъ-Мунху-Болхо, ск. л. 45.
Баянъ-Сулу, дѣв. 210, 323, 674, 676, 689, 812, 833.
Баярдъ, конь 186, 187.
Беграмъ, *Беграмгуръ*, ск. л. 593.
Беде, нар. 8, 20, 47, 510.
Беле-билгкъ, дѣв. 169, 320; см. Билге.

Белметей, ск. л. 35.
Беленъ, Белинъ, см. Аполлонъ.
Белисанта, ск. л. 256—258, 262, 265, 266, 282.
Бермасъ, Бермянъ, Бермета, ск. л. 812, 813.
Берта, жена Карла В. 6, 38, 189, 253, 261, 284, 608.
Берта, сестра Карла В. 22.
Бертранъ, ск. л. 89.
Бертъ-ерь, ск. л. 783.
Бикаръ-Мадзади, ск. л. 28, 236, 250, 257, 495, 619, 638; см. Бэгэръ.
Билге-Биликъ, Бильге-Б., дѣв. 510, 605, 611; см. Белге.
Билинінъ-іеръ, конь 69.
Биликтуй, см. Буху.
Билогримище, ск. л. 702.
Бильге-Биликъ, см. Билге.
Битью, ск. л. 283, 471, 472, 683, 772, 773.
Биччинъ, созв. 69.
Бландименъ, ск. л. 257, 265.
Бландоя, ск. л. 680.
Бланшифлера, ск. л 7, 22, 251—253, 256, 258, 262, 535.
Бобыргинъ, гора 406, 649.
Бобэй-бэйлэ, Бубэй-б., ск. л. 327, 328, 335.
Бова, ск. л. 680, 683, 689.
Богдо, гора 173, 360, 537, 601.
Богдо-Гэсэръ-ханъ, ск. л. 80; см. Гэсэръ.
Богдо-Едзенъ, ск. л. 826.
Богдолъ-Мечинъ, лег. л. 325, 326.
Бодончаръ, 20, 34, 1, 99, 184, 262, 297, 463.
Бодуаньчаръ, ск. л. 34.
Бодулынъ-ола, гора 9.
Бодунтай, см. Удунтай.
Бозы-Кёртэшъ, ск. л. 676, 679, 812, 832.
Бойгій, ск. л. 499, 760.
Бойканово поле 447.
Болгары волжскіе, вар. 232, 530.
Болгары, гор. 408.
Болго, Б.-ноянъ, ск. л. 45. 128, 346.
Болотъ, ск. л. 45.
Болотъ-сагинъ-нойонъ, ск. л. 809.
Болхо, см. Баянъ-Мунху-Б.
Бёльверкъ, прозвище Одина 500.
Большая Медвѣдица, созв. 68, 69, 72, 81, 111, 118—120, 127, 153, 154, 160, 179, 187, 195, 198, 215, 216, 280, 283, 355, 363, 413—416, 427, 449, 453—455, 457—459, 479, 486, 492, 512, 566, 567, 572—574, 581, 620, 629, 651, 743, 744, 746, 758, 818, 820, 821.
Большой Ютюкъ, гора 240.
Боорчи, лег. л. 236, 237.
Борджигитъ, пл. 237.
Борисовы мощи 654.
Борисъ, лег. л. 654, 819, 822.
Борисъ королевичъ, ск. л. 721.
Борма Ярыжка, Бурьма, ск. л. 692, 698—700, 723, 761, 763—765.
Бороздай, ск. л. 99, 184.
Бороздзой, ск. л. 470, 474.
Боролтай, ск. л. 566.
Бёрте, Бортъ, жена Чингиса 37, 242, 243, 324, 327, 331—334; см. Бурте.
Бёрте, собака 242; см. Бурте.
Ботоко-Ширтга, ск. л. 490, 499, 761.
Бохакъ, ск. л. 93, 95, 221, 237, 325, 326, 330—332, 549, 654, 793, 795, 797, 799, 808.
Бо-ханъ, гора 809.
Бо-ханъ, шаманъ 94, 399, 443, 586, 797.
Бохоли, ск. шаманъ 214—216, 218, 377, 378, 438, 448, 481, 591, 621, 738, 747.
Бохо-Муя, ск. л. 96.
Бо-хонъ, шаманъ 94.
Бохо-Тели, ск. л. 96.
Бочманъ, лег. л. 808.
Бравлинъ, ск. л. 140, 144.
Брагимъ, ск. ц. 410.
Бранціонъ, св. 281.
Бременъ, ск. л. 33, 271, 411.
Брунгильда, ск. л. 551.
Брунсвикъ, лег. л. 854.
Бряхимовъ, Ибряхимовъ, гор. 408.
Бубэй-бэйли, ск. л. 803.
Бугунэтай, ск. л. 34, 92.
Буда, гор. 5.
Будда 23, 26, 354, 500, 640, 776.
Буденетай, сынъ Чингиса 35.
Будуй-Джиркылъ, лег. л. 568.
Бузакай-Таракай, ск. л. 689.
Бузукай-Таракай, сказ. л. 69.
Бузыкай, сказ. л. 63.
Бука-ханъ, лег. л. 380, 799.
Букэ-Чимеръ, ск. л. 95.
Булагатай, ск. л. 35.
Булагатъ, ск. л. 25, 26, 35, 97, 346, 379, 443, 463, 474, 617, 626.
Буланъ, хазарск. хаганъ 278, 348, 349, 359, 824.
Булатъ, см. Гнатъ-Б.
Булатъ-молодецъ, ск. л. 555, 558, 615, 688, 689.
Булотъ-хуре, ск. л. 616.
Бураджъ, лег. л. 531.
Бургундъ, лег. л. 548.
Бурджи см. Арджи-Б.
Бурдуіульджинъ, см. Бурте.
Бурдюкеынъ, Бурдюкчинъ, дѣв. 617.
Бурекей, см. Амынъ-Ц.
Бурканъ-халама, ск. л. 333.
Бурте, жена Чингисъ-хана 95, 135, 219, 220, 223. 333, 587, 641, 805.
Бурте, собака 223, 224, 587, 794, 801.
Бурте, онгонъ 96, 587, 801.
Бурте-гучжинъ, Б.-гучинъ, Бурте-фучжинъ, ж. 617, 801.
Бурте-убугунъ, ск. л. 97, 333, 587, 770, 805.
Буртечжучжинъ, Бурдугульджинъ, жена Чингисъ-хана 321, 805.
Буртечино, предокъ 587, 801.
Бурте-чино, жена Чингисъ-хана 801.
Бурте-Эрдени, жена Чин-

гисъ-хана 146, 605, 617, 801.
Буртö, онгонъ 96.
Бурулдай, ск. л. 99.
Бурулъ, *Буурулъ*, см. Бай-Б., Кашка-Б.
Бурутъ, пл. 97.
Бурханъ-бакши, б. 213, 216, 264, 281, 354, 355, 357, 359, 369, 370, 371, 432, 449, 484, 497, 534, 546, 572, 622, 644, 736, 737, 769.
Бурханъ - боксинъ - дабанъ, ск. гора 171, 332, 449, 767.
Бурханъ, гора 332, 334.
Бурьма, ск. л. 692, 693.
Бурьтынъ, онгонъ 96.
Буря-богатырь, ск. л. 553. 820, 821.
Бурядай, предокъ 97.
Бурятъ, см. Ойратъ.
Буслаевъ, ск. л. 766, 787.
Бусурманъ-Можга, лег. л. 840.
Буттамъ - буйнакъ, горы 176.
Буха, пл. 324.
Буха-Мергедъ, пл. 836.
Буха-ноинъ, *Б.-нойонъ*, ск. л. 28, 93, 96, 379, 442, 454, 459, 474, 476, 497, 636, 798.
Бухатусалчжи, ск. л. 34, 92.
Буха - Цаганъ, сказ. ц. 324.
Бухтанъ Бухтановичъ, ск. л. 99, 184.
Буху-Биликтуй, лег. л. 35, 405.
Бухухатаги, ск. л. 34, 92.
Бухэ - Чжингиръ, лег. л. 243, 244,
Бухэ-Чимеръ, лег. л. 333.
Бушиктэ-ханъ, 331, 585.
Буянъ, ск. островъ 691.
Бѣлгутай 35.
Бѣлгунэтай 34.
Бѣлый Данило, см. Дан.
Бѣлый Дивъ, см. Дивъ.
Бѣлый Палянинъ, *Б. Полянинъ*, ск. л. 556.
Бэгэръ - Меджитъ, ск. л. 28, 250, 251, 257, 259, 260, 263, 265, 266, 283, 495, 542, 560, 620, 624, 638; см. Бикаръ-Мадзади.
Бэктэръ, ск. л. 35.
Бэмунетай 92.
Бэлгэтэй 35, 347.
Бюларъ, гор. 408.
бюлары, нар. 408.
Бюрю, см. Цаганъ-Б.

В.

Вавилонъ, гор. 238, 278, 693, 694, 763, 764.
Вагоба, созв. 575.
Вакхъ, б. 131.
Валаамъ, волхвъ 62.
Валентинъ, ск. л. 257—259, 261, 267, 275, 276, 291, 237, 534.
Вальтарій, ск. л. 134, 688, 823.
Ванчукъ, джурджитскій, ск. л. 826.
Ванъ, оз. 149.
Ванъ, *Ванъ-ханъ*, ханъ киреевъ 38—40, 73, 87, 236—238, 241, 243, 244, 246, 247, 249, 251, 259, 260, 262, 310, 312, 333, 342, 345, 515, 517, 595, 635—638, 807.
Варахъ, чуд. 736.
Варѳоломей, апостолъ 187, 526, 533.
Варѳоломей, ц. 307.
Василиса Кирбитьевна, ск. л. 556, 615, 688, 689, 814.
Василиска, ск. л. 764.
Василій, зять Марки Богатаго 201, 480, 642.
Василій, царь вавилонскій 696.
Василій Буслаевъ, русскій богатырь 171, 208, 319, 452, 642, 653.
Василій Казнѣровичъ, богатырь 688.
Василь Сухобродзенко, ск. л. 556.
Вахрамей, *Вахромей*, ц. 307, 660.
Вейнемейненъ, ск. л. 656, 738, 754, 755, 763, 777, 779, 780, 781, 784, 786, 790.
Вейсиль-Коранъ, лег. л. 483.
Веландъ, ск. л. 639.
Вёльва, ск л. 165.
Венера, св. 15.
Венера, зв. 59, 144, 146, 191, 196, 201, 203, 223, 224, 398, 399, 415, 474, 641, 654, 794, 801, 806.
Вергиліи, созв. 564.
Верзилово коло 578.
Визъ, созв. 414.
Викрамадитья, ц. 28, 250.
Вилендаръ, см. Хилендарь.
Вильгельмъ, 519.
Виргилій, поэтъ 336, 401, 563, 583, 584, 594, 599, 602.
Висибъ, ск. л. 437, 451.
Вишну, б. 500, 573.
Вишнусарманъ, ск. л. 573.
Владиміръ, князь 211, 212, 348, 507, 639, 647, 648, 703, 811, 815, 817, 821, 828; Суслаевичъ 819.
Влахернъ, храмъ 156, 825.
Воданъ, б. 153, 818.
Воденичарь, ск. л. 99, 184.
Волга, р. 135, 173, 360.
Володимеръ, лег. л. 639.
Волосожарь, созв. 484.
Волотоманъ, лег. л. 633, 639, 641, 655, 659.
Волотомаръ, лег. л. 633, 639.
Волотъ, лег. л. 639.
Волховъ, р. 719.
Волхъ, ск. л. 763, 766, 787.
Вольга Сеславьичъ, русскій богатырь 171, 376, 787.
Вортигернъ, ск. л. 634.
Вострохиль, пт. 650.
Врзино коло 578.
Вритра, чуд. 500, 520, 819.
Вырій, страна 484.
Вѣчный Жидъ, ск. л. 457, 459.

Г.

Габрокомесъ, ск. л. 610, 618.
Гадимъ Цымбалдовичъ, ц. 62.
Гадингъ, лег. л. 830.
Газыръ-гамъ, таманъ 242. 374, 657, 734.

Галафръ, 32, 38, 42, 134, 243, 246, 259, 411.
Галданъ, олетскій ханъ 49, 140, 279, 280, 282, 445, 653, 765, 766.
Галдзагу - Чинъ - тайджи, ск. л. 88.
Галдынъ-тэнгри, ск. л. 449.
Галеана, дѣв. 33.
Галина, дѣв. 33.
Галіена, дѣв. 41, 134, 246, 411.
Галіенъ Rethoré, ск. л. 52, 65, 341, 496.
Галъ-Дёлмё ханъ, чуд. 66, 183, 498.
Галымъ бекъ, лег. л. 838.
Гальбинъ см. Сайнъ-Г.
Ганга-Заданъ, ц. 66, 228, 230, 268.
Гандарва, ц. 264.
Гандеръ - урюба, сказ. ц. 265.
Ганцы-Ментышъ, ск. л. 479.
Гаральдъ, ск. л. 796, 830.
Гари, ск. л. 48, 55, 142. 169, 170, 217, 221, 283, 445, 472, 510, 616, 773.
Гариде, ск. сущ. 98, 195.
Гартай-ханъ, ск. л. 98.
Гаруди, ск. пт. 573.
Гарыкулъ, ск. ц. 104.
Гассаланъ - уэй Номонъ-ханъ, ц. 28.
Гасунъ-сасунъ, книга 351.
Гасуръ, см. Джаронъ-Г.
Гахай-бакши, ск. л. 255.
Гачари, зв. 806.
Гвидонъ, ск. л. 680.
Гвидонъ le Sauvage, ск. л. 291.
Гегенъ-хотунъ, зв. 196.
Гедри, ск. л. 32, 33, 249.
Гедръ, лег. л. 365.
Геймдаллъ, ск. л. 115.
Геліополисъ, гор. 218.
Гелыенъ-ни, ск. л. 29.
Генирынъ-ханъ, ск. л. 615.
Георгій, св. 281, 386, 441, 597, 651.
Георгій Амастрядскій 144.
Гераклъ, б. 152.
Герметы, гора 390.
Герелтей-ханъ, см. Тюре-г. 188.
Геретинъ, монастырь 145.
Геркулесъ 197.
Геркъ, страна или народъ, 300.
Германъ, понамарь, ск. л. 313.
Гиверъ, ск. конь 436, 506, 686.
Гикія, ж. 196, 614.
Гилу, чуд. 729.
Гильдегарда, царица 14, 16, 253, 254.
Гильдегонда, ск. л. 135, 146, 823.
Гиттонскій, см. Симонъ.
Глѣбъ, лег. л. 819.
Гнатъ-Булатъ, ск. л. 556, 558.
Гогодей, лег. л. 628.
Гогъ, нар. 203.
Годеновичъ, см. Иванъ Г.
Годерикъ 247.
Годиновичъ см. Иванъ Г.
Годиссъ, ск. ц. 275, 284, 285.
Гокчу, лег. л. 628; см. Ерь-Г.
Голунъ-норъ, оз. 323.
Голынъ-ханъ, см. Ширай-г.
Гомбо, охотникъ 280, 281, 282.
Гомбо, Гомбогуру, Гомбу, богъ 48, 49, 140, 279, 282, 445, 504, 510, 518, 602, 627, 653, 765, 770. 775.
Гондолъ, ск. ц. 740, 741.
Гонокъ-гохонъ ж. 92.
Горюлдой, см. Алтынъ-Г.
Горюлдой, см. Алтанъ.
Горюлтай, см. Алтынъ 417.
Горынычъ, чуд. 763.
Го-Чикиту, ск. л. 45, 105, 604; см. Ойо-Ч.
Граль (чаша св. Граля) 52, 124.
Григаръ, ск. л. 257, 258, 282.
Григорій на камнѣ, лег. л. 497, 547, 550.
Гуань-инъ, богиня 15, 122, 152, 254 — 256, 535, 622.
Губертъ, принцъ 281.
Гугонъ, графъ 247.
Гугонъ, король 51, 60, 161, 166, 171, 184, 217, 221, 272, 341, 816, 817, 818.
Гудиновичъ, см. Иванъ Г.
Гудруна, жена Аттилы 30, 561.
Гужиръ, см. Ханъ-Г. 179, 188, 277, 340, 453, 455, 790.
Гуй-хуа-ченъ, гор. 634, 636.
Гуле-гуле, гор. 828.
Гули, Гули-ханъ, Ханъ-Гули, ск. ц. 75, 81, 100, 107, 187, 188, 307, 308, 428, 739.
Гумбумъ, монастырь 85.
Гуменъ - хаганъ, Гуменъ - ханъ, ск. ц. 66, 148, 150, 199, 211, 216—218, 221, 222, 227, 228, 231, 498, 593, 620, 632, 670, 697, 757.
Гумиры, ск. нар. 462.
Гумъ-ханъ, ск. ц. 148, 150, 217, 218.
Гуниръ, собака 428, 442, 453, 455, 739, 744.
Гунляда, ж. 499, 760, 761.
Гунтеръ, ск. л. 551, 688, 823.
Гунынъ-настай, см. Иринъ-С.
Гурбанъ-маралъ, созв. 628.
Гурбанъ-сого, созв. 628.
Гурбельджинъ-гоа, царица 73, 126.
Гурбилгу-дзэгэрдэ, ск. конь 327, 331, 337.
Гурбэсу, царица 73, 679.
Гуригулдаевы сысыны, ск. л. 221, 345, 401, 592, 595, 596.
Гуригулей, ск. ц. 290.
Гурте, шаманъ 94, 95, 219, 330, 587, 794, 800, 804.
Гурханъ, дядя Вана кирейскаго 38.
Гусъ, см. Балынъ-Г.
Гусь, богатырь 204, 208, 209, 493, 783.
Гучинъ-гурбу - номту - тэнгиръ, б. 290.
Гучинъ-гурбу - Хормустенъ-ханъ, б. 598.
Гучинъ-гурбу Хурмустенъ-ханъ, б. 72.
Гуштаспъ, лег. л. 363.
Гыгэръ-Меджитъ, см. Гэгэръ-М.
Гыгенъ, шаманъ 223.

Гырылтэ-ханъ, сказ. царь 103.
Гэгэръ - Меджитъ, ск. л. 236, 250, 495.
Гэрэлтей-ханъ, ск. ц. 106, 108, 148.
Гэрэлъ, ск. л. 188; см. Наранъ-Г.
Гэсэръ (Лангъ - Г. - чжаву, Богдъ - Г. - ханъ, Абай-Г.-х.), монгольскій богатырь 62, 66, 71, 148, 150, 165, 175, 180—184, 188, 198, 199, 200—202, 207—209, 213, 214, 216, 217, 221, 222, 227—229, 231, 268, 273, 285, 311, 340, 361, 362, 424, 425 430, 432, 437, 438, 440, 441, 450, 453, 455—457. 463, 486, 495, 496, 498, 500, 520, 563, 569, 583, 594, 620, 632, 638, 642, 650, 668, 670, 672, 673, 675, 678, 684, 689, 695, 748, 757, 759, 821 835.
Гюонъ де Бордо, ск. л. 284, 285, 768.

Д.

Дава, ск. л. 149.
Давидъ, дядька Карла 43, 247, 248.
Давидъ, царь іудейскій 42, 163, 224, 233, 234, 241, 242, 248, 401, 633, 634, 639, 641, 654, 655, 657, 790.
Дагеръ-даг, гора 452.
Дагнусъ, лег. ц. 544.
Дада, нар. 37.
Дайиръ-У., *Даиръ - Усунъ*, *Д.-Урсунъ*, ск. л. 323, 324, 333, 334, 807.
Даинъ-Дерьке, шаманъ 96.
Даинъ-тере - тарханъ - бо, ск. л. 129, 134, 135, 219, 242, 248, 343, 381, 422, 568, 734, 800.
Даинъ-Тэниръ, ск. л. 129, 248.
Дай-сэцэнъ, лег. л. 641.
Дай-сьчань, *Дай - сэцэнъ*, 37, 220, 221, 380.
Дай-хунъ-тайджи, ск. л. 327, 328, 803.
Дайчинъ-тэнгри, б. 116.
Далида, библ. л. 781.
Далматъ, ц. 307.
Да-лха, картина 112.
Данило Безсчастный, ск. л. 815.
Данило Бѣлый, сказ. лицо 292, 296, 306, 451.
Данило Игнатьевичъ, богатырь 452, 557, 687.
Даниило Ловчанинъ, руск. богатырь 675, 676, 811.
Дара, см. Ногонъ-д. и Цаганъ-д. 143, 152, 521, 786.
Дареджана, мать Амирана 385.
Дареджанъ, *Дарджеганъ*, ск. л. 386, 395, 440, 441.
Дарій, царь перс. 637.
Дархан, гора 421.
дархаты 244, 245, 443, 460, 518; см. тархаты.
Дарьхе, богиня 276.
Даянъ-ханъ, лег. л. 836.
Дебедей, *Дебедой*, *Доседей*, ск. л. 186, 223, 224, 242, 399, 400, 641, 794, 801, 806.
Девадатта 26.
Дезье, ск. король 816.
Делгиръ-ханъ, лег. л. 422.
Дельфы 132, 520.
Демьянъ, см. Кузьма.
Дербій, гор. 307.
Децимиръ, князь 165.
Джайданъ, гор. 349.
Джаикъ, лег. л. 406, 477, 478.
Джалбагай, ск. пт. 409.
Джалмаусъ, чуд. 671, 735.
Джамуга, лег. л. 98.
Джанбай, ск. л. 127, 235, 236, 239, 245, 247, 345, 596, 628, 756, 772, 774, 791.
Джанибыршы, ск. л. 175, 203, 361, 362, 433, 678, 778.
Джанибекъ-ханъ, ск. л. 595, 596, 773, 774.
Джансызъ-Кёса, зл. сущ. 62.
Джаронъ-Гасуръ, *Джарунъ-хашаръ*, башня 141, 145, 848.
Джасыбай, богатырь 194, 206, 208, 209, 211, 361, 411, 431.
Джаячи-ханъ, лег. л. 477, 569, 739.
Джедай-ханъ, ск. л. 118, 413, 455, 458, 459.
Джеды-бурханъ, созв. 458.
Джельбага, чуд. 409.
Джельбегенъ, чуд. 651, 667, 751.
Джерканатъ, лег. л. 377, 416, 417, 422, 477, 478, 568, 569, 739.
Джерке-Линъ-хумъ, ск. л. 758.
Джетыганъ, созв. 118, 455, 458, 574.
Джеты-каракши, *Джеты-каракъ*, созв. 127, 479, 575.
Джеты-тасъ, ск. л. 167.
Джиды бай. ск. л. 71, 674.
Джиниръ-бухэ, ск. л. 95, 135, 136, 802.
Джиренше-шешенъ, ск. л. 220, 221, 345, 586, 595, 719, 722, 733, 775.
Джиркылъ, лег. л. 417; см. Будуй.
Джиртушлюкъ, ск. л. 61, 165, 178, 179, 180, 227. 228, 229, 232, 268, 284, 285, 425, 426, 439, 566, 696.
Джитыганъ, созв. 455, 756.
Джиты-пургаиъ, созв. 458.
Джиты-Ургаиъ, созв. 758.
Джоро, прозвище Гэсэра въ молодости 198, 200, 455, см. Зора, Чжоро.
Джосу-хонгуа, ск. л. 635.
Джурджитскій, *дзурчитскій* царь 826.
Джу-рембучи, ск. предметъ 773, 775.
Джучи-хасаръ, братъ Чингисъ-хана 311, 344; см. Хасаръ.
Дзанчунъ дзурчитскій, ск. ц. 826.
Дзиргаланъ, ск. л. 569.
Дзулдзукъ, ск. л. 104.
Дзургаиъ-бакши, б. 355, 357.
Дзургаиъ-мечинъ, *Дз.-одунъ*, созв. 112, 355.
Дзыргиле, гора 207.

Дэгэрди, см. Гурбилгу-Д.
Дивище, ск. л. 702.
Дивъ бѣлый 451.
дилмамскіе царевичи 597.
Діонисій Ареопагитъ, ист. л. б. 131, 218.
Діонисій парижскій 130, 137, 138, 146, 156, 165, 218—220, 612, 658.
Діонисій ефесскій 132.
Діонисія, женщина 607.
Діонисъ, б. 131—133, 658.
Діонисъ Загрей, б. 626.
Дмитрище, ск. л. 661.
Дмитрій Солунскій 765.
Добень-мергенъ, 19, 91, 262, 810.
Добрыня Никитичъ, богатырь, 317, 451, 653, 819, 854.
Догедей, ск. л. 399; см. Дебедой.
Додонъ, ск. л. 680, 683.
Долманъ, чудовище, 62, 178, 181—183, 185, 186, 188, 211, 227, 228, 285, 679, 695.
Дöлмö, *Дöлмöнъ-ханъ*, чуд. 66, 181, 191; см. Галъ-Д.
Долмонъ, чуд. 201, 228, 230.
Долонъ-бурханъ, созв. 119, 215, 355, 458, 479, 486, 758, 821.
Долонъ-хонъ-хотанъ, семь братьевъ 102, 315.
Долопатосъ, ск. л. 571.
Домброва, ск. л. 853.
Домдагулъ-Сокуръ, 18, 780.
Донбетыръ, лег. л. 377, 575.
Дондугулъ-мергенъ 19, 33, 547, 810.
Дондукъ-Сохоръ, лег. л. 244 810.
Дондуши, *Дондыши*, ск. л. 480, 489.
Дончжи - Молумъ - Эрдени, ск. л. 671.
Дорджитанъ, гора 598.
Дорода, ск. ц. 819.
Досиѳей, лег. л. 623.
Драконъ, созв. 112.
Дренъ Дреновичъ 524.
Дромундъ, ск. л. 795.
Дронъ Дроновичъ 524.
Друзіана, ск. л. 680.
Дуа - Сохоръ, *Дуай - С.*, *Дува - С.* 19, 91, 136, 810.
Ду-гинь, гора 240; см. Юйду-гинь.
Дукліанъ, лег. ц. 370.
Дулманъ-ханъ, см. Анъ-Д. 191, 201.
Дунай, р. 522, 547, 548.
Дурандаль, мечъ 87, 246.
Дыгынъ, якутск. богатырь 204, 208.
Дэ-сѣчанъ, лег. л. 642; см. Дай-сѣчань.
Дюкъ, русск. богатырь 769, 786.

Е.

Евалахъ, лег. л. 348.
Евдокія, лег. л. 270.
Евстафій, св. (его реликвіи) 252.
Евстафій Плакида, св. 507 533.
Евстратій Постникъ, св. 544.
Енидій, лег. л. 631.
Георгій Побѣдоносецъ 765.
Георгій (Храбрый), лег. л. 339, 340, 410, 650, 673, 779.
Егъ-Таму нцо, назв. сказки 16.
Едженъ-Ко, ж. 92.
Едженъ-ханъ, ск. ц. 87, 244, 245, 249, 250, 262, 263, 514, 516, 518.
Едзенъ-Бодо, ц. 241.
Едзенъ-сульде 117.
Еди-Еркянъ, созв. 758.
Ежигельды. ск. л. 471.
Екатерина, св. 270.
Екимъ, ск. л. 452.
Екэ-Утукъ, гора 240.
Елабуга, гор. 408, 409.
Елбекъ-ханъ, ск. л. 31, 676, 811.
Елевѳерій, лег. л. 130, 137, 138, 146, 218, 354, 614, 630.
Елена, лег. л. 505, 619, 763.
Елена Прекрасная, ск. л. 552, 814.
Елисей р. 687.
Ельбегенъ, чуд. 751, 785.
Ельджигенъ - тологойтои-ханъ, ск. л. 274, 285.
Ельджигенъ - чикту - ханъ, ск. л. 773, 774.
Енгуты, пл. 237.
Ераклій, ск. л. 582.
Ергене-хонъ, ск. мѣстн. 758.
Ерданъ, р. 644, 652, 653.
Ердень-ула, см. Эрдени-ола.
Ердени-цзу, см. Эрдени-ц.
Еренъ, лег. л. 378, 719, 720.
Еренъ-чиченъ, ск. л. 220, 302, 345, 586, 592, 595, 719, 722, 733, 775.
Ерленъ - номонъ - ханъ, *Ерленъ-ханъ*, б. 8, 96, 304, 384, 469.
Ерликъ-ханъ, б. 8, 119, 123, 201, 236, 237, 367, 369, 373, 383, 423, 448, 467, 474, 480, 503, 518, 521, 541, 569, 598, 712, 774.
Ермакъ, ск. л. 687.
Ермонъ, гора 649.
Еруланъ Лазаревичъ, богатырь 75, 100, 101, 170, 286, 288, 292—294, 308, 309, 345, 387, 451.
Еруланъ, богатырь 307.
Ерь-Гокче, *Ерь-Гокчу*, богатырь 71, 679.
Ерь-Сару, ск. л. 8, 17, 25, 70, 242, 429, 444, 463, 465, 689, 789.
Есекень - батыръ, *Е екень*, ск. л. 21, 30, 79, 108, 181, 185, 186, 453, 496.
Естрафиль, пт. 650.
Есугай, отецъ Чингисъ-хана 26, 37, 70, 71, 109, 181, 185, 186, 241, 329, 375, 396, 641; см. Эсугай, Ѣсугай.
Ефесъ, гор. 608, 612.
Ехе - саганъ - тальбу, гора 423.

Ж.

Жакелина, дѣв. 52, 64, 67, 341.
Женевьева, ж. 139, 140, 185.
Женевьева Брабантская 626.
Жидигянъ, созв. 458, 479.

Жидовинъ, ск. л. 823.
Жидъ, см. Вѣчный ж.
Жирграланъ, ск. л. 569.
Жолобчукъ, богатырь 204, 446.

З.

Задонская орда, З. царство 307, 309.
Зайсанъ, оз. 144, 172, 173, 360.
Залазаръ, ск. л. 296, 306, 342, 343.
Заль 364.
Зальзаръ, ск. л. 342.
Замбрій, лег. л. 175, 359, 360.
Замврій, лег. л. 175, 359, 362, 434.
Запава Путятична, ск. л. 451.
Зарница, зв. 207, 215.
Заря-Адзарга, ск. л. 734.
Заря-цэценъ, ск. л. 199.
Заса-шихэръ, ск. л. 103.
Збродовичи братья 465.
Збудъ Збудовичъ, ск. л. 12.
Збутъ Борисъ королевичъ 823.
Зеби, см. Китынъ-З.
Зевсъ 448.
Зелененькій, ск. л. 338.
Зелененькій дѣтинушка, ск. л. 316.
Зеленый рыцарь 275, 338.
Зеленый царь, *Огненный щитъ*, *Пламенное копье*, ск. л. 306 — 309, 314, 338, 427, 432.
Земпыръ, ск. л. 175, 181, 185, 203, 361, 362, 433, 778.
Зензевей, *Зензивей*, ск. л. 680.
Зигфридъ, ск. л. 551, 559, 563, 821, 825.
Зилантьевъ монастырь 317, 408.
Змій Горюнычъ, чуд. 410.
Змієвица, гора 224.
Змѣй 224.
Змѣиный царь 62, 66.
Золотой колъ 111.
Зора, прозвище Гэсэра 198; см. Джоро.
Зорабъ, ск. л. 382, 452.
Зото, *Зотынъ*, ск. л. 455, 672.
Зотонъ-кара, ск. л. 81.
Зоя, ск. л. 796.
Зубейръ, лег. л. 530.
Зубрий, лег. л. 175.
Зултынъ, онгонъ 110.
Зумрутъ, пт. 62.
Зура, прозвище Гэсэра 455.
Зэтъ - Мöнгöнъ - ула, гора 660.

И.

Ибряхимовъ, см. Бряхимовъ.
Иванъ, князь, русскій богатырь 288, 305, 309, 311—313, 317, 319, 345, 558.
Иванъ Быковичъ, ск. л. 553.
Иванъ Васильевичъ, царь 323.
Иванъ Васильевичъ, царевичъ 320, 331.
Иванъ Годиновичъ, русскій богатырь 660.
Иванъ Голый, ск. л. 552.
Иванъ Кобылинъ сынъ 557.
Иванъ Косыревъ, ск. л. 207.
Иванъ Креститель 370, 620.
Иванъ, крестьянскій сынъ 554.
Иванъ Кристофоръ, ск. л. 654, 820.
Иванъ, купеческій сынъ 552.
Иванъ Пономаревичъ, ск. л. 313.
Иванъ Попяловъ, ск. л. 820.
Иванъ розбійникъ, лег. л. 549.
Иванъ Сухобродзенко, ск. л. 556, 558.
Иванъ царевичъ, 318, 337, 552, 615, 663, 688.
Ивашка, Бѣлая епанча, ск. л. 306, 319, 558.
Ивашка, Бѣлая Поляница 288, 305, 306, 309, 312, 319, 558.
Ивашка, бѣлая рубашка ск. л. 819.
Ивашка, пастухъ 292.
Ивашка поваренный 195.
Ивашка Торокашка 195.
Индразилъ, дерево 115.
Игитъ - Иркылъ - Ходжа, лег. л. 568.
Игнатьище, лег. л. 557.
Игорь, русск. князь 834.
Игръ, русск. богатырь 62, 211, 216, 217, 285, 340, 456, 498, 705, 762, 780, 835.
Ида, р. 94.
Идиль, р. 127.
Идолище, ск. л. 710.
Идыганъ, созв. 118—120, 127.
Идыге, ск. л. 42, 127, 179, 199, 233—241, 247, 302, 313, 596, 628, 756, 771, 772, 807.
Идыге, гора 240, 263.
Изида, богиня 152.
Измаилъ, ск. л. 128.
Икинатъ, пл. 527.
Илгысынъ - гэгенъ, лег. л. 511.
Илгысэнъ-ханъ, см. Тотурхай-И.-х.
Ильмаринненъ, ск. л. 754, 755, 759, 762, 777, 790.
Ильматаръ, ск. л. 780.
Ильменъ, оз. 644, 649, 789.
Илья Муромецъ, богатырь 203, 272, 287, 319, 447, 452, 687, 701, 705, 707, 721, 822.
Илья швецъ, ск. л. 820.
Инанджъ Туко-ханъ 28.
Индеръ, чуд. 820.
Индеръ-хара-мангысъ, чуд. 671.
Индра, б. 223, 520, 580. 819.
Индрикъ звѣрь 525, 652.
Йодорту, мѣстн. 804.
Йоренъ-тенгри, ск. л. 735.
Ираклій, ск. л. 584, 589.
Иракылъ, лег. л. 490.
Призъ 195.
Иритъ 195.
Прень-Шайнъ, ск. л. 704.
Прикчи, см. Хутуктай.
Ирина, дѣв. 211, 216, 456, 498, 705, 762, 767.
Иринъ-Сайнъ, ск. л. 671, 720, 721, 743.
Иринъ-Сайнъ-Алтынъ-Горюлтай, ск л. 596.
Иринъ-Сайнъ Гунынъ-На-

стай-Микеле, ск. л. 254, 287, 288, 290, 292, 312, 337, 338, 376—378, 397, 416, 417, 449, 484, 586, 670, 701.
Ринъ - Цайнъ, сказ. л. 817.
Иркылъ 596; см. Игитъ-И.
Ирмень, оз. 649.
Иро, ск. пт. 781.
Иродіада 94.
Иродъ, ск. л. 819, 820.
Иртушлюкъ, см. Джиртушлюкъ.
Иртышъ, р. 173, 178, 179, 360, 397, 411.
Ирхы-Номонъ, ск. л. 469.
Ирь-сары-муръ, ск. л. 454, 671, 789.
Ирыдъ, ц. 62.
Исидоръ, св. 187.
Искендеръ - Зюлькарнайнъ, лег. л. 410, 773.
Исфендіаръ, лег. л. 363—365, 501, 744.
Исыгы-Маланъ-тэнри 474, 580.
Ифигенія, ск. л. 146.
Ихиритъ, ск. л. 463.

I.

Іайыкъ-ханъ, лег. л. 406; см. Джаикъ.
Іегешуа, лег. л. 493, 761.
Іегуда Га'Хасидъ, лег. л. 494.
Іейхононъ Гай Бавлы, ск. л. 493.
Іерусалимъ, гор. 51, 125, 156, 170, 171, 269—272, 766.
Іеттиганъ, созв. 574.
Іима, лег. ц. 124.
Іоаннъ, митроп. въ Солуни 232.
Іонафанъ, сынъ Саула 234, 247.
Іосафатъ, царевичъ 353.
Іосифъ Аримафейскій, библ. л. 348.
Іосифъ, хазарскій царь 360.
Іуда, предатель Христа, 365, 501, 547.

К.

Кавс, ск. л. 780.
Кавылъ (Каинъ) 30.
кадарены, нар. 533.
Каджаръ - Укуль, лег. л. 808.
казарены, нар. 524, 526, 533.
Казаръ-Пазаръ, мие. собака 343.
Казбекъ, гора 358, 390, 453, 456, 490, 536.
Кайраканъ, лег. л. 403, 474.
Кала-Мэмбыръ, братъ Гэсэра 80. 130, 174, 175, 185, 297, 361, 378, 433, 453, 463, 501, 687, 691, 742, 746, 755, 777, 785, 788.
Калинъ, царь 687, 710, 722.
Калмыкъ черный 208.
Калмы-толоюй, Калмыкъ-т., гора 172, 173, 175, 178, 182, 191, 203, 206, 208, 211, 397, 788.
Калхасъ, ск. л. 614.
Камари, дѣв. 388, 465.
Камъ-Курмось, ск. л. 99, 474.
Кандаула, дѣв. 305.
Канюраула, дѣв. 305.
Канкере, ск. шаманка 704.
Канъ-Пöдэй. ск. л. 667.
Капорскій князь 196, 225, 647.
Капорье, село 196.
Кара-Бадзыръ, гор. 121, 123, 828, 831.
Кара-бай, ск. л. 676.
Карабушъ, ск. л. 603.
Карагайское поле 192.
Карадуванъ, сел. 138.
Кара-калмакъ, ск. л. 297.
Каракорумъ, гор. 350.
Каракше, Каракъ 195; см. Джеты-К.
Каракшинъ, см. Очу-К.
Кара-тасъ, ж. 667.
Каратты-ханъ, ск. л. 92, 146, 167, 839.
Каркасонъ, гор. 122, 124.
Карлъ Великій 5, 42, 46, 51, 60, 79, 84, 87, 88, 103, 106, 122, 124, 125, 141, 145, 147, 151, 153, 154, 157, 165, 167, 168, 170, 186, 206, 210, 217, 221, 227, 237, 243, 246—249, 252—255, 259, 260, 262, 263, 268—273, 275, 277, 279, 281, 283, 291, 340, 519, 620, 626, 630—632, 701, 768, 770, 793, 816, 817, 818, 824.
Карлъ пятый 503.
Картаусъ Картаусовичъ, ск. ц. 296, 342, 344.
Касарпана, храмъ 848.
Касаръ, ск. л. 428, 823.
Касьянъ, св. 654.
Катай-ханъ, ск. л. 118, 150.
Катерина, жена Бермяна 813.
Катерина Ригатуха, царица змѣй 295.
Катома, ск. л. 552.
Катулла, ж. 142.
Каурбекъ, ск. л. 308, 427.
Кацуба, пл. 391, 392.
Кашка - Буурулъ, лег. л. 474.
Кащей, ск. л. 429.
Квасеръ, лег. л. 499, 760, 761.
Кейкаусъ, ск. ц. 101, 342.
Кеклунъ-кесарь, ск. л. 388.
керпесы 422.
Керитъ, нар. 195.
Кереметь, лег. л. 373.
Керсенъ-чило, мѣстн. 170, 171.
Керсю-пиле, ск. л. 302, 733.
Керхъ-сачлу - санамъ, дѣв. 62.
Кету, дѣв. 388.
Киберь, гор. въ былинѣ 203, 225.
Кидань - ханъ, Киденъ - х., Кидэнъ-х., ск. ц. 118, 150, 208, 217, 650.
Кидошъ, ск. гор. 703.
Кидэнъ-ханъ, ск. л. 669, 670.
Киканосъ, царь 62.
Кильмасъ, Кильмесъ, 191, 227; см. Барса-К.
Кимакъ, нар. 178.
Киннары, ск. нар. 616.
Кипрскій царь, ск. л. 647.

Кипръ, остр. 164, 647.
Кирбитъ, сказ. л. 688, 814.
Кирбитьевна, см. Василиса.
Киреэсъ, см. Хэрэкъ.
Киризъ, нар. 195.
Кирей, *Киреитъ*, нар. 236.
Кирене, мѣстн. 152, 607.
Кирикъ, лег. л. 748, 750, 789.
Кириллъ солунскій 155, 157, 161—168, 170, 172, 182, 188, 210, 218, 221, 226—232, 270, 273, 277, 278, 359, 360, 434, 507, 612, 633, 647, 648, 817, 824.
Кирило Кожемяка, лег. л. 508, 819.
Кирилту, *Кирилтукъ* 145, 185, 186, 229; см. Таргутай или Тархутай.
Киркоусъ Киркодановичъ, ск. ц. 292, 296, 306, 342, 344, 364.
Киръ, персидск. ц. 237.
Китай-ханъ, ск. ц. 118.
Китанъ, нар. 208.
Китмиръ, ск. л. 672.
Китоврасъ, ц. 195.
Китъ-рыба 650.
Китынъ-Арсланъ, ск. л. 288, 290, 291, 312, 464.
итынъ-Зеби, ск. л. 288.
ишликъ, лег. л. 40, 243, 245, 247, 249, 260, 422, 514, 518.
Кіевъ, гор. 165.
Кій, лег. л. 838.
Кіотъ, пл. 111, 641.
Кіянъ, пл. 641.
Кларомондина, ск. л. 267, 336, 337, 437, 506, 614, 685.
Клеомадесъ, ск. л. 267, 336, 337, 436, 506, 614, 685.
Клеопатра, ск. л. 313.
Климента папы гробница 645, 647, 648, 659.
Климентъ папа, лег. л. 137, 138, 156, 162, 174, 183, 185, 187—189, 196, 198, 203, 211, 212, 218, 220, 222, 227, 270, 276—278, 458, 465, 545, 601, 612, 617, 644, 751, 788, 789.
Климентъ Анкирскій, лег. л. 222.
Климка воръ 196—199, 202, 471, 487, 499, 619, 622, 642, 789.
Клымъ 197; см. Климка.
Коблъ (Каинъ) 30.
Кобундей, ск. л. 280, 628.
Когодей, *Коголь*, *Когутей*, *Кугульдей*, *Хохульзей*, ск. л. 315.
Коголь, см. Когодей.
Когольдей, ск. л. 445.
Коготе́й, ск. л. 280, 628.
Когутей, см. Когодей.
Кодаръ, ск. л. 674, 812, 832, 834.
Кодонъ, *К.-пи*, ск. л. 118, 150, 217, 650, 670.
Кожемяка, см. Кирило, Никита.
Козай, сказ. л. 70, 175, 180, 378, 431, 434, 742.
Козу-Курпешъ, *Козу-Курпэчъ*, сказ. л. 70, 180, 210, 439, 496, 674, 689, 690, 812, 833.
Кокочу, ск. л. 315.
Кокытъ, ц. 62.
Кокъ-джанджинъ, см. Кохъ-джанджинъ.
Колду-бурханъ, б. 50, 611, 805.
Колмо, бояринъ 196, 202, 225, 647.
Колмово оз. 196.
Колой-Кантъ, ск. л. 491.
Коломанъ, лег. л. 226.
Колтома, ск. л. 552.
Колуванъ, богатырь 193.
Колыбановъ (Самсонъ), богатырь 193.
Колыбанское поле 192.
Колывановичъ, см. Самсонъ.
Колыванъ богатырь 192—194, 196, 202, 204, 211, 446, 493.
Комбу-Дорчжи, ск. ц. 261, 283.
Конъ-дайджи, ск. ц. 297, 303.
Кондурія, дѣв. 305.
Кёнеръ-сулу, дѣв. 61, 66, 228, 277, 284.
Константи, ск. л. 643.
Константинополь, гор. 51, 125, 144, 159, 161, 162, 166, 183, 184, 187, 222, 254, 268, 634.
Константинъ, царь 166, 184, 634.
Константинъ, русск. богатырь 166.
Конъ-дайчжи, ц. 78.
Коркутъ, шаманъ 194.
Коробанское море 192.
Короста, ск. л. 12, 326, 444, 465.
Коростенъ, гор. 808, 826.
корриганы, демоны 223.
Корсунь, гор. 144, 161, 162, 168, 170, 172, 196, 270, 278, 613, 617, 644, 647, 659, 821, 828.
Коршбуры Пепелюхъ, ск. л. 820.
Костуръ, географ. имя 690.
Костя новоторженинъ, ск. л. 766.
Косыревъ, см. Иванъ К.
Котанъ, предокъ 118, 672.
Котизифонъ, гор. 703.
Котонъ-ханъ, ц. 29.
Котянъ, ск. л. 672.
Кохоце, ск. л. 315.
Кохъ-джанджинъ 250, 262, 263, 518.
Кошшей, *Кошшеиншe*, *Кошъ*, ск. л. 690; см. Кощей.
Кошшеиншю безсмертный, ск. л. 661.
Кощей, ск. л. 615, 689, 690, 814; см. Кащей.
Кощей безсмертный, ск. л. 662, 688.
Кощей Трапстовичъ, *К.-Трипстовичъ*, ск. л. 661.
Кощерищо, ск. л. 690; см. Кощей.
Кримильда, ск. л. 551, 561.
Кристофоръ, см. Иванъ.
Ктезифонъ, гор. 703.
Кубай-Ко, ж. 92.
Кугульдей, см. Когодей.
Кудай, б. 119.
Кузька, воръ 198.
Кузьма и *Демьянъ*, лег. л. 553, 819.
Куй-Темусъ, ск. л. 413.
Кукэ хото, гор. 636.
Кулбу, зв. 191.
Куллерво, ск. л. 400, 748, 749.

Кулумъ-кара, ск. л. 323.
Кунала, лег. л. 328—330.
Кундугуръ, лег. ц. 629.
Кунзаръ, лег. л. 410.
Кунь-Арыгъ, дѣв. 289.
Кунь-канъ, ск. ц. 289, 747.
Курбанъ, ск. ц. 679.
Курбистанъ, *Курбустанъ*, б. 72, 679.
Курбустанъ-тэнгри, б. 580.
Куринъ, чудовищн. корова 46, 229; см. Ракша-К.
Курпечъ, *Курпячъ*, ск. л. 679.
Куртъ-Чулмусъ, чуд. 756.
Кусай, ск. л. 681.
Кутлукай, ск. л. 441.
Кутузово, ск. село 703.
Кухулэнъ, ск. л. 133.
Кызыръ, ск. л. 669.
Кый, лег. л. 838.
Кыйотъ, пл. 641.
Кырызбай, предокъ 28, 29, 58, 126—128, 166, 336.
Кыянъ, пл. 641.
Кэзэръ, см. Сартактай-К. 182, 184, 598.
Кэртэкъ-шешенъ, ск. л. 220.

Л.

Ламатологой, гора 175.
Ланъ-Гэсэръ-чжаву, богатырь 79; см. Гэсэръ.
Ландарма, ск. ц. 141, 142, 225, 365, 384, 418, 471, 472, 516, 710, 712, 773, 774, 821.
Ландарменъ-тологой, гора 397.
Лапалайненъ, ск. л. 655, 780.
Ласса, гор. 141, 158, 164, 355, 473, 706, 712, 768.
Латырь, см. Алатырь.
Лачинъ 44.
Лачикъ-тайчи, ск. л. 293.
Леванидовъ крестъ 654.
Левконъ, ск. л. 618.
Левуй, лег ц. 697.
Левъ, папа 125.
Легія, дѣв. 289.
Лемминкейненъ, ск. л. 739, 743 — 746, 751, 755—788.
Леонъ, ск. л. 135.
Ликерлеръ, созв. 565.
Ликомедъ, ц. 239.
Ликорисъ, ж. 607.
Ликургъ, ск. л. 133.
Лиходьевна, ск. л. 662.
Локи, лег. л. 365.
Лосунъ-хатъ(хозяинъ водъ), 290.
Лузанъ, лег. л. 836.
Лукаперъ, ск. л. 688.
Лукаферъ, ск. л. 680, 687.
Лумбунъ - Чимбо, пещера 152, 405.
Лусай-хана дочь 779.
Лусовы дочери, сказ. л. 326.
Луциніанъ, ск. л. 572.
Лыбедь, дѣв. 838, 840.
Люи 8, 251, 254.
Люцина, ж. 615.
Лялъ-Султа, сказ. л. 27.

М.

Маашъ, ск. л. 681.
Магогъ, нар. 203.
мадіамитянка 360.
Мазанъ, сказ. л. 68.
Мазаръ - Султанъ - Асабу-Кебъ, гробница 414.
Майдари, *Майдере*, б. 160, 369—371, 434, 512, 545, 598, 766, 769, 776.
Майнетъ, псевдонимъ Карла В. 40; см. Maynet.
Майнцы, враждебная Карлу В. фамилія 67, 252.
Майтере, *Майтреи*, б. 766; см. Майдари.
Макарій, св. 266, 623, 624.
македоны, нар. 533.
Макеръ, ск. л. 7, 252, 253, 258, 259, 262, 263, 267, 624.
Малабронъ, ск. л. 285.
Малъ, древлянскій князь 834.
Мамай, лег. л. 765.
Мамарыга, ск. л. 213, 436, 506, 686.
Мамырханъ, см. Уралтай-М. 181, 453.
Ма-мянь, б. 717.
Манутъ, пл. 817.
Мангушъ, ск. л. 310, 405, 668.
Манысъ, зл. сущ. 195, 207, 417, 438, 671; см. Хара-М., Атгаръ-Х. - М., Индерь-Х.-М., Шюбгуръ-М.
Манытхай, чуд. 148, 569, 671; см. Абрыгъ.
Мангытъ, пл. 195, 343, 347.
Манышъ, ск. л. 668.
Мандара, гора 128.
Мандзанъ-Гёрмё, ж. 73, 81, 211, 330, 679, 697.
Манкушъ, ск. л. 672.
Мани-ветыръ-ханъ, ск. л. 615.
Маногара, ск. л. 616.
Манто, ж. 609.
Мантухай сайнъ хатунъ, лег. л. 836.
Манхутъ, пл. 298.
Манхытъ, пл. 347.
Маралъ-гоа, ж. 91.
Маргарита, ск. королева 263.
Марциста, ск. л. 5, 6.
Маркадигасъ, ск. л. 435.
Марко богатый, ск. л. 201, 479, 480, 534, 642.
Марко Кралевичъ, 68, 289, 446, 690, 710, 712, 822.
Марко Проклятый, ск. л. 484—484.
Маркобрунъ, ск. л. 680, 684, 689.
Марокъ, ск. л. 263.
Марсиль, сынъ Галафра 41, 43, 243, 246, 259, 263, 271.
Марья Дивовна, сказ. л. 451.
Марья лебедь, подсолнечная царевна 321, 322, 815.
Марья Лиховидьевна, ск. л. 267, 336, 591.
Марья, мать Егорія 410.
Марьятта, лег. л. 729, 738, 788.
Масанъ, сказ. л. 67, 555, 821.
Масисъ, гора 393, 452.
Маттидія, лег. л. 189, 190, 212, 608, 618, 623, 789.
Мазагала, б. 504, 539, 703, 717, 766, 770.
Машпаракъ, ск. л. 750.
Медвѣдица, см. Большая М.

ное копіе, ск. ц. 75, 100, 101, 105; см. Зеленый царь.
Оцузъ-ханъ, лег. л. 527, 568.
Одинъ, б. 115, 499, 760, 761.
Одолище, ск. л. 661.
Одо-мышинъ-сокъ - мышинъ, созв. 759.
Одунтай - Бодунтай, предокъ 35, 301.
Одунъ-Бадынъ, 35.
Одунъ-Одунъ, 35.
Одюю-хогоръ-бо, Одюгэ-бо, лег. шаманъ 239, 809.
Ожье Данчанинъ 40, 86, 88, 167, 271, 272, 279.
Озирисъ, б. 152.
Ойо-Ноинъ, ск. л. 418.
Ойо-Чикиту, ск. л. 45, 103, 105, 106, 186, 418, 604, 732; см. Го-Ч.
Оира, пл. 299.
Ойратъ-Бурятъ, пл. 97.
Ойродъ, Ойротъ, нар. 298.
Ойродъ-ханъ, Ойротъ - х., ск. ц. 94, 129, 219, 220, 301, 326, 346, 347, 381.
Ойсулъ-Кара, лег. л. 483.
Ойханъ, остр. 92, 785.
Окинь-тэнгри, богиня 30, 785; см. Ухинь-т.
Октавіанъ, 264.
Олафъ, св. 271, 796.
Оливье, ск. л. 52, 65, 87, 206, 271, 273, 275—277, 281, 282, 341.
Олотъ, ск. л. 28, 619.
Олунъ-эхэ, ж. 91, 135.
Олху, чуд. 785.
Ольберихъ, ск. л. 707.
Ольга, русск. княгиня 808, 826, 834.
Ольхонъ, остр. 92, 785.
Ондронище, лег. л. 524.
Онекеръ, ск. ц. 106, 107.
Онохa, ск. л. 271.
Онъ-сомъ, ск. л. 302, 313, 316, 636, 807.
Оргилъ, гора 583; см. Ургилъ.
Орестъ, ск. л. 146, 614, 615, 617.
Оріонъ, созв. 72, 112, 280, 283, 315, 441, 628, 629, 647, 651, 806.
Оролынъ - читкуръ, Оролынъ-мангысъ, чуд. 304, 382, 384.
Оронъ, миѳ. дерево 87.
Оросъ 195, 345.
Оротъ, пл. 195, 298, 343, 347.
Орсонъ, ск. л. 257—260, 267, 275, 276, 282, 291, 534, 682.
Ортнитъ, ск. л. 706.
Орусъ-Иналъ, ск. л. 97.
Орхонъ, р. 171, 221, 279, 280, 333, 350, 445, 653, 766.
Орхустойцы, ск. л. 489, 491, 492.
Орылъ, ск. л. 682.
Осъ-Джанибекъ, см. Асъ-Дж.
Осъ-тарканъ 651.
Отинель, ск. л. 278.
Отханъ-тэнгри, гора 241.
Отчигинъ, лег. л. 241.
Очирвани, б. 656.
Очу-Каракшинъ, ск. л. 128.
Очурманы, б. 656.

П.

Павелъ, апостолъ 612, 619.
Павелъ изъ Цезареи 547, 550.
Падмавати, лег. л. 328.
Пазаръ, см. Казаръ.
Пай-джянъ-джюнъ, ск. л. 734.
Пакондзи, ск. сущ. 431, 450, 464, 854.
Палермо, гор. 278.
Паликарія, царевна 320.
Палугримъ, ск. л. 285, 319, 498, 552, 691, 705.
Пальвойненъ, ск. л. 746.
Палянинъ, см. Бѣлый-П.
Пандрій, ск. л. 493.
Папарымъ, лег. л. 749, 789.
Параскева, св. 15.
Паридесъ, ск. л. 584, 795.
Пасконди, ск. пт. 450, 464.
Пахала, лег. л. 213—215, 218, 219, 351, 377, 450, 500, 621, 761.
Пей-доу, созв. 415.
Пеллервойненъ, см. Сампса.
Пепинъ 6, 37, 83, 253, 256, 257.
Перей-туча, лег. л. 530.
Пермятъ, ск. л. 812.
Перунъ, Перунище, б. 529, 718, 719.
Петръ, апостолъ 189, 619.
Петръ, муромскій, ск. л. 623.
Петръ ордынскій 519.
Печжинъ-суганъ, дворецъ 223.
Пиладъ, ск. л. 614.
Пилигримище, Пилигримъ, ск. л. 285, 319, 353, 552, 688, 691, 704, 706, 707, 824.
Пиоонъ 520.
Плакида, см. Евстафій.
Пламенное копье, см. Зеленый царь или Огненный щитъ.
Пленъ, ск. л. 824.
Плеяды, созв. 59, 68, 69, 72, 112, 118—120, 127, 144, 146, 154, 205, 215, 216, 283, 289, 355, 396, 414, 464, 492, 564—568, 571, 573, 574, 581, 583, 629, 647, 651, 654, 677, 745, 747, 756, 758, 806.
Подсолнечная царевна 321, 322, 335, 591.
Подсолнечное царство 65, 76, 170, 267, 320, 322, 330, 331, 334, 335, 337.
Полянинъ, см. Палянинъ.
Полярная звѣзда 63, 85, 111, 119, 127, 128, 187, 191, 194, 196, 198, 203, 204, 216, 283, 352, 363, 370, 376, 377, 398, 402, 412—414, 416, 479, 537, 575, 650, 741, 742, 778, 786.
Понарія, царевна 320.
Попелюхъ, Попилювъ, ск. л. 820.
Пöри-ханъ, ск. л. 485.
Поръ, ц. 195.
Потала, гора 9, 473.
Потаня, ск. л. 766.
Потокъ, Потыкъ, русск богатырь 551.
Похъола, ск. страна 739, 754, 756.
Провъ, лег. л. 103, 387.
Прожоръ, ск. ц. 319, 701, 702, 721.

Прондора, дѣв. 289.
Прохозъ, ск. ц. 307.
Прохоръ, ск. ц. 307.
Пуликанъ, ск. л. 682.
Путо, остр. 255, 622.
Пучай, р. 653.

Р.

Рагу, чуд. 677.
Радивой, кн. 165, 168.
Радикой, кн. 165.
Радованъ, ск. л. 166—168.
Разинъ, лег. л. 407.
Раймундъ du Bousequet, лег. л. 853.
Ракъ, ск. л. 783.
Ракша-Куринъ, чуд. 187, 188.
Рамиро 203.
Расланей, *Расланъ*, см. Росланей.
Рахта, богатырь 204, 208, 209, 446, 493.
Раху, чуд. 575.
Рахула, ск. л. 621.
Рахъ разбойникъ, ск. л. 255, 256, 267, 281, 549, 768.
Рдуръ, чуд. 439.
Рено, рыцарь 291.
Ренфруа, ск. л. 32, 247.
Репревъ, лег. л. 535.
Ригатуха, см. Катерина Р.
Римъ, гор. 16, 125, 162, 183, 221, 275, 279, 284.
Ричардъ, конст. императоръ 254.
Ричардъ Безстрашный, лег. л. 854.
Робертъ Дьяволъ, ск. л. 642.
Роимо-гоа, жена Гэсэра 199, 651, 673, 677, 684.
Роде, ск. л. 618.
Рокапи, ск. л. 391, 392.
Роландъ, ск. л. 65, 86—88, 253, 271, 272, 273—275, 291, 631.
Романъ, лег. л. 856.
Ронгижу, ск. предметъ 706, 767.
Ронсеваль, долина 65, 253, 273.
Росланей, *Рослоней*, богатырь 75, 100, 307—309, 316, 427, 432, 451, 464.
Ростомела, ск. л. 450, 462.
Ростомъ, *Рустамъ*, ск. л. 338, 339, 364, 386, 461; см. Рустемъ.
Роутусъ, лег. л. 729.
Рохлей, богатырь 307.
Рувимъ, лег. л. 547.
Руси, ск. л. 462, 464.
Рустемъ, ск. л. 287, 338, 339, 341, 342, 364, 365, 382, 386, 454, 461.
Рустикъ, лег. л. 130, 131, 137, 146, 218.
Русъ аланъ, пл. 300.
Рхстой, ск. л. 490.
Рымъ-папа, лег. л. 645.

С.

Сабуръ, ск. л. 436.
Сава, *Савва*, серб. царевичъ 501, 550.
Саганъ-Мöнгöнъ-ула, гора 660.
Саганъ-ханъ, ск. ц. 120.
Садко, ск. л. 766, 771, 787.
Сайнъ, см. Ирипъ-С.
Сайнъ-Гальбинъ-Мингынъ, ск. л. 417, 731.
Сайнъ-ханъ, ск. л. 325, 331, 332, 585, 795.
Саламанія, царица 195.
Саламанъ, царь 195.
Салана, ск. л. 25.
Саларъ-казанъ, ск. л. 94. 669.
Салихай, дѣв. 827.
Салоники, гор. 613.
Салтыганъ, лег. л. 403.
Самантабадри 21, 79, 611.
Самаръ-казанъ, ск. л. 94.
Самба-гарву, ск. л. 151.
Самбай-дагине, ж. 93, 146, 616, 776, 839.
Самбуренъ-ханъ, ск. л. 778, 779.
Сампо, ск. предметъ 738, 753, 755, 756, 759, 762—764, 777, 778, 790.
Сампса Пеллервойненъ, ск. л. 781, 782.
Сампсонъ, библ. л. 204, 208—210, 781.
Самсонъ, ск. лицо 289, 446.
Самсонъ Колывановичъ, богатырь 192, 193, 210, 783.
Самсонъ Самойловичъ, богатырь 687.
Самуилъ, пророкъ 233.
Самуръ, ск. л. 435.
Самъ Скокыцъ, ск. л. 555.
Самыръ-Казанъ, ск. л. 670.
Самья, монастырь 521, 619.
Сангари, лег. л. 359, 360.
Санлунъ, ск. л. 494.
Санкунь, *Санькунь*, ск. л. 39, 40, 243, 246, 260.
Сансарийнъ-Курдъ, картина 214, 351.
Сарагалъ-ханъ, ск. л. 441.
Саранъ, ск. л. 794, 796.
Саранъ-Гэрэлъ, ск. л. 102, 149, 289, 338, 797.
Сардакчинъ, пл. 361.
Сартактай-Кэзэръ, ск. л. 172, 176, 177, 183, 184, 191, 206, 207, 209, 211, 312, 344, 360—362, 430, 444, 445, 537.
Сартакъ, ск. л. 688.
Сары-бай, ск. л. 676.
Сасаній, лег. л. 729.
Сатъ-Темиръ, ск. л. 179, 313, 807.
Саулъ, царь іудейскій 42. 224, 233, 234, 241, 247, 248.
Сауръ, гора 206, 211, 360. 397, 411, 444, 445.
Сафаръ-дау, ск. л. 233, 234.
Сбудъ-Сбудовичъ, ск. л. 444, 781.
Сварогъ, б. 733.
Сварожичъ, б. 86.
Святовитъ, б. 85.
Святогоръ, богатырь 193, 194, 196, 203, 204, 208, 209, 211, 216, 446, 452, 705; его отецъ, 702.
Себежъ, гор. 203, 779.
Себилла, ск. л. 252, 253, 256, 258, 262.
Северъ, рыба 203, 650, 779.
Селенга, р. 333, 334, 350.
Селимъ, ск. ц. 289.
Сенбиль, лег. л. 433, 598.
Сенгенъ-хунъ-тайджи, ц. 78.
Сенъ-Дени, монастырь 124, 130, 131, 140—142, 156, 211, 825.
Сенъ-Дени, гор. 51, 85, 145. 165, 277, 279.

Сенька Малый, ск. л. 196, 487.
Серендипно, ц. 592.
Сибилла, ск. л. 7, 22, 251, 255, 535.
Сибирь, городъ въ былинѣ 203, 225, 779.
Сибирь, страна 205; гор. 411.
Сиверныя, Сиверскія горы 203.
Сиверьянишна, баба 203.
Сивилла, ск. л. 254.
Сигурдъ, ск. л. 795.
Сиддарта, царевичъ 26.
Сидіръ-злодій, ск. л. 198, 200.
Сидонъ, гор. 16, 612.
Сизифъ, ск. л. 446, 449, 741.
Силимонъ, ск. л. 615.
Симбальдо, ск. л. 682.
Симеонъ, ц. 348.
Симеонъ, лег. л. 392.
Симеонъ праведный, св., его рука 51, 85, 156, 270, 825.
Симеунъ Находъ, лег. л. 547, 550.
Симонъ, волхвъ 208, 212, 213, 215, 218, 505, 619, 620.
Симонъ Гиттонскій 619.
Симуръ, ск. пт. 364.
Сисеній, Сисиній, Сисонъ, лег. л. 220, 729.
Славойка, лег. л. 167, 168.
Смерть 447.
Смородина, р. 452, 653.
Содумъ, гор. 409.
Созирко, ск. л. 440.
Созграхо, ск. л. 670.
Соколъ, сторожъ царства 319, 722.
Сокъ-мучинъ, созв. 72; см. Одо-мышинъ.
Соламанъ, Соломонъ, попъ 164, 168.
Солбанъ, Солбонъ, Солбы, Солбынъ, зв. 190, 223, 415, 794; см. Уха-С., Хуа-С.
Солбанъ-мергенъ, ск. л. 191, 415.
Солдатъ, ск. л. 197.
Солнечное царство 170.
Солнечный, Солнышной городъ, 320, 333.
Солнечный царь, *Солнце*-ц. 74, 104, 120. 130, 307, 334, 335, 337; см. Наранъ-ханъ.
Солнце-царь, 289.
Солнче мѣсто 333, 334.
Соловей Разбойникъ, ск. л. 701, 702, 703, 722.
Соломія, лег. л. 602.
Соломонида, лег. л. 339.
Соломонъ, ц. 194—197, 199, 201—203, 208, 214, 218, 222—226, 232, 234—236, 391, 401, 402, 442, 471, 477, 541, 596, 622, 641, 643, 659; его жена 614, носилки 602, обелискъ 599, чаша 163.
Солоню, лошадь 666.
Солонгосское. Солонготское царство 76, 170. 322, 323, 327—334, 337, 803, 807.
Солонгосъ-Мергедъ, пл. 323, 324, 325.
Солунь, гор. 161, 164, 170, 220, 230, 278, 336, 613.
Солцанъ, ск. л. 491.
Сомболъ, лег. л. 434, 598.
Соракте, гора 273.
Сорочинская гора 208, 319, 452, 653, 766, 767.
Сорчжи-лама, ск. л. 50.
Соска-Солса, ск. л. 491.
Сосланъ, ск. л. 446.
Сосрыко, ск. л. 670, 730.
Софья, дѣв. 169.
Софія св., храмъ 184.
Сохоръ, лег. л. 587; см. Дува-С.
Сохоръ-нойонъ, ск. л. 93, 94, 95, 794, 800, 808, 809.
Спесъ, ж. 590, 795.
Сронцзанъ-Гамбо, ц. 142, 222, 225, 283, 472, 773, 775.
Ставеръ-Гадимовичъ, богатырь 62, 834.
Стенька Разинъ, см. Разинъ.
Стефанъ, въ армянск. легендѣ 145.
Стефанъ сурожскій 140, 144.
Страфилъ, пт. 203, 650, 658.
Страхиль, пт. 650.
Субсенъ-норъ, оз. 648.
Субургнъ-ундуръ, гора 412, 414.
Субуръ, ск. гора 203, 205, 225, 360, 415, 646, 649, 659, 660.
Субуръ-ола, гора 412.
Сувуръ, гора 649.
Судана, ск. л. 616.
Суддодана, отецъ Будды 158.
Судислава, ск. л. 290.
Сулейманъ, лег. л. 432, 643.
Сулкалмахъ, ск. л. 385.
Султу, см. Муджинъ-С.
Сульдесъ, пл. 112.
Сумберъ, Сумбуръ, гора 185, 360, 412, 646, 648, 778.
Сумбыръ-ола, гора 184, 205, 225, 362, 646.
Сумбэръ, ск. гора 116, 128.
Сумеру, Сумеръ, гора 63, 185, 412, 598, 646, 649, 650.
Сумъ-далай, море 63, 648, 649, 653.
Сумыръ, ск. гора 203, 412, 653.
Сундыръ, гор. 828.
Сурганъ, ск. л. 37, 112.
Сута, ск. л. 455, 672.
Суттунгово вино 214, 760.
Суттунгъ, ск. л. 154, 499, 760, 761.
Сутъ-куль, оз. 63.
Сухобродзенко, см. Иванъ С.
Сухоръ-нойонъ, лег. л. 587.
Сученко, Сучкинъ сынъ, ск. л. 553—559.
Сучка-продучка 555.
Сывыръ, сывыры, лег. нар. 205, 411.
Сымыръ, гора 205.
Сьулту, см. Мѣгуджинъ-с.
Сэнылъ, ск. л. 442, 494.
Сюнъ, см. Дай-С.
Сюбюръ, гора 225.
Сюльди-тора, чуваш. б. 111.
Сянъ-ханъ, ск. л. 585.

Т.

Табарта, ск. л. 620.
Таба-ярья, ск. л. 28, 265, 590.

Тай-Буга, лег. л. 380.
Тайбучинъ, см. Харакчинъ-Т.
Тайджи-ханъ, ск. ц. 28, 346.
тайджіуты, нар. 37, 39, 165, 242.
Таинъ-тирхинъ, шаманъ 95, 96, 129, 135, 219, 242, 248, 343, 381, 587, 799, 802, 809.
Таинъ-Тэнгиръ, шаманъ 96, 135, 248, 802.
Тайянъ-гуньчжу, *Таянъ*-г. царевна 121, 126.
Така-Джаранъ, лег. л. 595, 775.
Таласъ, р. 176.
Таласъ-ана, *Т.-ата*, развалины 192.
Тамджинъ-ханъ, ск. л. 513, 539, 549, 769.
Тамдинъ, б. 539, 715, 717.
Тамерланъ, ист. л. 398.
Тамеръ, см. Темиръ.
Тамирсана, лег. л. 403, 838.
Тамчинъ-чойчжалъ, б. 539, 771.
Тансыкъ-лама, лег. л. 656.
Тарази, созв. 441, 651.
Таракай, см. Бузукай-Т.
Тараканскій скотъ въ загадкѣ 192.
Тарасій, лег. л. 15, 138.
Тараска, ск. л. 138.
Таргитай, лег. л. 838.
Таргутай Кирилту (Кирилтукъ), ск. л. 21, 37, 39.
Таргутай-Харалтукъ, ск. л. 21, 37, 39.
Тарданакъ, ск. л. 750.
Тарканъ-Зайсанъ, ск. л. 192.
Тарсея, дѣв. 607, 611.
Тарсъ, гор. 607, 609, 612.
Тарсый-жидъ, лег. л. 354, 614.
Тарханъ-бо, шаманъ 94, 382, 443, 823; см. Даинъ-тере.
Тарханъ-бо, онгонъ 421, 838.
тархаты 345, 420, 518.
Тархутай Кирилту, ск. л. 39, 829; см. Таргутай.
Тасъ-таракай, ск. л. 456.
Тасъ-Хара, ск. стрѣлокъ. 75, 86, 107, 269, 297, 308, 311, 334, 345, 396, 421, 453, 500, 679.
тата, *татары*, нар. 37.
Тафу, ск. л. 811.
Ташъ-рабатъ, развалины 176.
Таянъ-гуньчжу, см. Тайянъ-г.
Таянъ-ханъ найманскій, 39, 87, 241, 816.
Тебене-кога, ж. 92.
Тегусъ-гегвнъ, ск. л. 21, 510.
Тегусъ-Цокту, ск. л. 20, 106, 107, 108.
Теке, пастухъ 193.
Тельбегень, чуд. 201, 751.
Темиръ, см. Аксакъ-Т.
Темиръ, см. Сатъ.
Темиръ-бай, ск. л. 280, 378, 403, 434, 679, 742.
Темиръ-Боко, лег. л. 376, 378, 398, 406, 416, 445.
Темиръ-Босъ, лег. л. 376, 377, 378, 398.
Темиръ-казыкъ, зв. 363, 398, 413, 416, 457.
Темиръ-могусъ, чуд. 404.
Темиръ-олху, холмъ 785.
Темиръ-ханъ, *Тимыръ-х.*, ск. л. 403.
Темиръ-хасынъ, зв. 187, 203.
Темиръ хромой, *Тамеръ*, ск. л. 398, 399.
Темурчинъ, имя Чингиса 398, 402, 421, 453.
Темусъ, см. Ай-Т. и Куй-Т.
Темучинъ, имя Чингиса въ молодости 36, 111, 165, 186, 228, 245, 398, 412, 421, 453, 769.
Тенгере, ск. л. 417.
Теодорихъ, ист. л. 135.
Теръ-гэрэлтей-ханъ, ск. л. 106
Техе-бехо, ск. л. 96.
Тиберій, ск. л. 125.
Тибертъ, ск. л. 496.
Тибубрина, дѣв. 289.
Тимуръ, см. Аксакъ-Темиръ.
Тиронъ, см. Ѳедоръ.
Тиръ, гор. 607, 612.
Товитъ, библ. л. 103.
Товій, библ. л. 103.
Тоготу, мѣстн. 804.
Тогусъ-Толадай, ск. л. 667.
Тойма, ск. л. 176.
Тойма-кентъ, развалины 176.
Токтагулъ-мергенъ, ск. л. 18, 780.
Токтогуй-багатуръ, ск. л. 88.
Толучакъ, ск. л. 704.
Тёмёрше, ск. л. 402, 421, 838.
Тогічжу, ск. л. 150.
Тоорилъ-ванъ-ханъ, лег. л. 333.
Торокашка, см. Ивашка Т.
Тёрёнъ, см. Адынъ.
Тёрёнъ-Музыкай, богатырь 69, 181.
Торопъ, ск. л. 451, 452.
Торосъ, ск. л. 457.
Торосъ, лег. л. 361.
Торъ, б. 446.
Тостогошъ, лег. л. 374, 382, 657.
Тотурхай, ск. л. 721.
Тотурхай-Илысынъ-ханъ, ск. ц. 290, 312, 450, 701, 707.
Тохта, ханъ 234.
Тохта-бики, ск. л. 20.
Тохтамышъ, ск. ц. 128, 179, 233—236, 238, 240, 241.
Тохтоа, ск. л. 20, 332, 333.
Тохтогаху, ск. л. 20.
Тохтогулъ, ск. л. 547, 810.
Тохтомышъ, ск. л. 199, 401, 416, 772; см. Тохтамышъ.
Тохту-гулъ, ск. л. 33; см. Токтагулъ.
Тубутъ-тэнгри, лег. шаманъ 26, 43, 44, 84, 95, 224, 240—243, 248, 315, 374, 381, 389, 514, 587, 613, 639, 641, 654—657, 790, 806.
Тугаринъ Змѣевичъ, ск. л. 451.
Тую, *Тукюэ*, нар. 240.
Туй-бике, дѣв. 531.
Туклясъ, см. Баба-Т.
Тулякъ, ск. л. 178, 179.
Тумуръ-Жиргаланъ, см. Тэмуръ-Ж.

Тумэнъ-Дзиргаланъ, см. Тюменъ-Дз.
Тунгъ (Тункъ)-Каратты-ханъ, ск. л. 92. 195, 404. 405, 616, 776; см. Каратты-х.
Тунгъ-Шялъ, ск. л. 236. 251, 260. 638.
Тункъ-нохъ, лег. л. 216, 293, 459, 743, 751.
Туонела, р. 744, 745.
Турма Большая, деревня 177.
Туурн, ск. л. 746.
Тухта-быки, ск. л. 806.
Тѣбъ-тэнгэри, ск. л. 636.
Тьмулунъ, дѣв. 838.
Тьмучжинъ 38, 332, 333. 816, 838; см. Темучинъ.
Тэбиръ-ханъ, лег. л. 406.
Тэмуэ, лег. л. 838.
Тэмуръ-Жиргаланъ, ск. л. 417. 486. 785.
Тэнгри-ку, ск. л. 326.
Тэнгрiинъ-хобунъ, ск. л. 210.
Тюменъ-Дзиргаланъ, ск. л. 417, 487, 673.
Тюре-герелтей-ханъ, ск. л. 45.
Тюрпэнъ, епископъ 89.
Тянгара, ск. л. 569.

У.

Уасъ-Тыргн, *У. - Тырджи*, лег. л. 441, 651.
Убиртыхъ - Хормоздъ, чуд. 741.
Увасъ-Мергитъ, пл. 324.
Увасы-мѣрки, пл. 333.
Угеръ, созв. 565.
Угузъ-ханъ, ск. л. 596; см. Огузъ-х.
Удайяна, страна 333; см. Удiана.
Удiана, сказ. страна 104, 169. 232.
Удунтъ-мѣрки, пл. 333.
Удунтай-Бодунтай, предокъ 35; см. Одунтай.
Узунъ-Сары, ск. л. 671.
Уйгуръ, имя народа 836.
Уй-джанджинъ, лег. л. 244, 245, 514, 810.
Уинъ, дѣв. 593.
Укаръ, созв. 565.
Укуръ-ганъ, созв. 574.
Уланъ-Хургынъ, ск. л. 470.
Улкэръ, созв. 565. 574.
Улу-тау, гора 239.
Улу-тойонъ, ск. л. 582.
Ульгень, б. 373, 403, 406, 448, 733; см. Бай-Ульгянъ.
Ульгыръ, созв. 565.
Ульгяръ, *Ульгяръ*, созв. 565.
Ульхэръ, созв. 565.
Ульхэръ, созв. 565.
Улюгеръ, созв. 565.
Ундуръ-гэгенъ, лег. л. 56. 115, 174, 509, 510, 513, 518, 520, 538, 541. 561, 735.
Унекеръ, ск. ц. 45, 605.
Унханъ (Ванъ). ск. л. 635.
Уюги, ск. нар. 462.
Уралтай - Мамырханъ, ск. л. 21, 30, 79, 108, 185, 186, 453, 496.
Уранъ-Чинкуй, лег. л. 237.
Ураты, *Уроты*, *Уруты*, пл. 299, 346.
Ургилъ, гора 565, 649.
Урöl, созв. 568, 583.
Ургялъ, созв. 565.
Урджянъ-Рембучи, лег. л. 574.
Уркеръ, *Уркоръ*, созв. 565.
Уркяръ, созв. 565.
Уротъ, пл. 94, 346.
Урусланъ, ск. л. 335, 337—342, 344, 345, 364, 453.
Урусланъ Залазаровичъ, русскiй богатырь 53. 101, 267. 288, 294, 296, 297, 305. 306, 309, 311. 318, 320, 330, 335—337, 382, 427, 432.
*Урусланъ Урусланович*ъ, 320, 337, 382.
Урутъ, пл. 97.
Уруутъ, пл. 817.
Усипъ, *Усупи*, *Усупъ*, ск. л. 385. 387, 388, 425, 430.
Ута-уланъ-тэнгэри, ск. л. 498.
Ута-Шяра-бöкö, ск. л.671.
Утчиинъ, лег. л. 241.
Уха-Солбонъ, зв. 190, 192. 801.
Ухинъ-тэнгри, богиня 30, см. Окинь-т.
Ухыръ, созв. 565.
Ухыръ-Бама-ханъ, ск. ц. 236, 250—252, 259, 260, 517, 543. 596, 638, 835.
Ухэръ созв. 565.
Учь-аркаръ, созв. 565, 651.
Учь-Курбыстанъ, *У.-Курбустанъ*, б. 72, 373, 598, 679.
Ушъ-аркаръ, созв. 628.

Ф.

Фавстъ, лег. л. 189, 212, 506, 618.
Фаустъ, лег. л. 502.
Фафнирово сокровище 825.
Февронiя муромская, ск. л. 623.
Фениксъ, *Финиксъ*, мно. пт. 651.
Финiесъ, библ. л. 175, 360, 362.
Фифъ, лег. л. 212.
Фiерабрасъ, 275—277, 279—282.
Флавiй, король 626, 630, 631.
Флагонъ, р. 280.
Флорипа, сарац. принцесса 276. 284.
Фрото, лег. король 830.
Фуллъ, гор. 157.

Х.

Хаатай дармала, лег. л. 333.
Хаатъ-мѣрки, пл. 333.
Хабату - Хасаръ, братъ Чингиса 55, 144; см. Хасаръ.
Хаджи-Тарханъ, гор. 178, 651.
Хадынъ-дзюгу, ск. л. 665, 691.
Хазаръ 229.
Хазаръ-Тарканъ, ск. л. 180.
хазары, нар. 348, 523, 525, 532, 536.
Хайду-ханъ, предокъ 44.
Хамуръ, гора 649.
Хангавай, ск. л. 454, 671, 745, 756, 788.
Хангилъ, конь 292.
Хангинское поколѣнiе 96 97.
Ханталя, лег. л. 530.
Ханъ-Гарди, *Ханъ-Гариде* 98, 226, 293, 371, 405,

432, 449, 477, 650; см. Гариде.
Ханъ - Гужиръ, богатырь 75, 81, 100, 107, 179, 187, 307, 308, 314, 426, 427, 429, 442, 739, 740, 809.
Ханъ-Гули, ск. п. 307; см. Гули-х.
Ханъ-Тюрмасъ, б. 73, 181, 183, 186, 498, 690, 753.
Ханъ-Хормуста, б. 186, 498; см. Хормуста.
Ханъ-хухэй, горн. хребетъ 177.
Хара-Балданъ, лег. л. 504, 539.
Харакчинъ - Тайбучинъ, ж. 45, 128.
Хараликъ, лег. л. 186, 187, 188, 229, 231, 262, 263, 314, 815; см. Эрдени-Х.
Харалтукъ 108, 145, 185, 186, 229, 515; см. Таргутай-Х.
Хара-Манысъ, чуд. 666.
Харидай, отецъ Хархурмукчина 98.
Хархянъ, лег. л. 423.
Харъ-Хурмукчинъ, ск. л. 288, 292.
Хасаръ, братъ Чингиса 55, 71, 74, 88, 107, 143, 145, 183, 184, 209, 229, 269, 297, 305, 308, 310—312, 323, 325, 326, 334, 340, 342—345, 347, 396, 421, 445, 453, 500, 679, 790, 817, 832, 838; см. Хабату-Х.
Хатагана, дѣв. 37.
Хатунъ-голъ, р. 548, 587, 832.
Хачжиръ-Чингисъ, ск. л. 447.
Хачиунъ, лег. л. 838.
Хашаръ, см. Джаронъ-Гасуръ.
Хварашана, *Хорашана*, дѣв. 435.
Херонесъ, гор. 170, 613.
Херсонесъ Гераклійскій, гор. 156, 172, 174, 188, 221, 222, 613.
Херсонъ, гор. 156, 161.
Хиландарь, *Хилендарь*, монастырь 550, 712, 822.
Хиренгъ, пл. 519.
Ховугу, ск. л. 665, 691.
Ходжугуръ-тарханъ, ск. л. 82, 179, 180.
Хо-елунъ, мать Чингисъ-хана, 22, 35, 90, 135, 326, 333, 334.
Хожиръ, ск. л. 81, 179, 427, 453.
Хожоръ, лег. л. 427.
Хозя-торокань, гор. 178.
Хёмёръ, гора 649.
Хонгуа, п. 28; см. Джосу.
Хонъ-гова, лег. л. 389.
Хонъ - хотанъ, *Хонъ - хотинъ*, пл. 102, 389, 315, 832; см. Хонгъ-х.
Хонъ-тайчжи, ц. 78, 83, 346.
Хонъ-хотанъ, см. Хонгъ-х.
Хоредой, ск. л. 99, 470, 473, 770, 801, 804.
Хориев, лег. л. 838.
Хоридай, предокъ 30, 36, 90, 92, 97, 167, 463, 804.
Хоридай, современникъ Чингисъ-хана 98.
Хоридой, предокъ поколѣнія Хори 239, 616, 840; см. Хоридай.
Хоридой, предокъ поколѣнія Хангинъ 96, 97, 145, 333, 767.
Хориларгай, отецъ женщины Алань-гоа 39, 90, 98.
Хорилтай, предокъ 99, 145 185.
Хорису - Баджу, *Хорису-Маджу*, лег. л. 236, 251, 260, 303, 638.
Хорису-Маджу, см. Х.-Баджу.
Хоритай, Х.-мергенъ, ск. л. 35, 90; см. Хоридай.
Хормоздъ, см. Убиртыхъ.
Хормусду, *Хормуста*, *Хормустенъ-ханъ*, б. 72, 83, 110, 183, 223, 343, 375, 474, 598, 690.
Хормуста-тэнгри, царь неба 124.
Хормустенъ-ханъ, б. 99, 679.
Хормусту тэнгиръ, б. 580.
Хороборъ, ск. л. 12.
Хороллай-мергенъ-ханъ, ск. л. 98.
Хоросъ-кэрмэнъ, гор. 830.
Хорсъ-Жидовинъ, ск. л. 823.
Хортонъ, ск. л. 96, 97, 333, 770, 801.
Хотанъ, гор. 25, 159.
Хохосо, ск. л. 315, 628.
Хохосу, стрѣлокъ 280.
Хохульзей, см. Когодей.
Христинъ, ск. л. 16, 623.
Христосъ, 16, 201, 205, 206, 271, 534, 625, 654.
Христофоръ, лег. л. 356, 500, 534, 543, 545, 549, 704.
Хритъ, пл. 519.
Хрстой, ск. л. 490.
Хуа-Солбанъ, зв. 190.
Хубай-хотунъ, ж. 98.
Хубъ далай, море 648.
Хулана, *Хулуна*, царица 77, 321, 322, 323, 325, 327, 332, 334.
Хуланъ-гоа, Гск. л. 323, 334.
Хуланъ-хатунъ, ск. л. 323.
Хуланъ-хоа, жена Чингисъ-хана 326.
Хуланъ, ск. л. 323, 334.
Хулуна, *Хулунъ*, ск. л. 323, 807, 811.
Хумъ-далай, море 648.
Хурмукчинъ, см. Харъ-Х.
Хурмустенъ-ханъ, б. 72.
Хутугайту-Харахула, лег. л. 830.
Хутуктай-Прикчи, ж. 828, 831.
Хутухту-Шигустэй, ск. л. 45.
Хухенъ-хутухта, лег. л. 561.
Хухудой, богатырь 75, 100, 101, 187, 188, 280, 307—309, 314, 426, 628, 741.
Хуху-Мунгунъ, ск. л. 469, 474.
Хухуноръ, оз. 144, 445.
Хыроборъ, ск. л. 12.
Хэмрэ, см. Хэрэкъ.
Хэрэкъ-Кирвасъ-Хэмрэ-мергенъ, ск. л. 740, 789.

Ц.

Цаганъ-Бурекей, ск. л. 759.
Цаганъ-Бюрю, ск. л. 555, 821.

Цаганъ-дара, богиня 30, 289, 731, 776, 785.
Цаганъ-хаганъ, лег. ц. 324.
Цаганъ-ханъ, ск. ц. 83.
Цаганъ-ханъ, дочь Чингисъ-хана 298.
Цайдуръ, лег. л. 365.
Цаникъ, ск. л. 488, 491, 618.
Цамцумъ, ск. л. 388, 426, 432, 451, 464, 854.
Цароносъ, ск. л. 554.
Царокосъ, ск. л. 554.
Целинда, ск. л. 337.
Цзаду Рахи, лег. л. 574.
Цзалъ-Куйрукъ, конь 64, 69, 344.
Цзонкава, реформаторъ буддизма 85, 200, 351, 353, 388, 391.
Цзурхайчи-баши, ск. л. 731.
Циборія, лег. л. 547.
Цодей-ханъ, ск. л. 398.
Цоктай-ханъ, ск. ц. 87, 145, 398.
Цокту-Илагуксэнъ, ск. ц. 104, 106, 107, 794.
Цолбанъ, *Цолбы*, *Цолбынъ*, зв. 190.
Цолманъ, зв. 190; см. Цолмонъ.
Цолмонъ, *Цолмукъ*, *Цолмынъ*, зв. 59, 186, 190, 196, 223—226, 235, 398—400, 474, 641, 806.
Цолмунъ, см. Цолмонъ.
Цолмынъ, см. Цолмонъ.
Цорно, р. 641.
Цоросъ, лег. л. 25, 35, 93, 238, 301, 326, 336, 345, 399, 442, 443, 463, 798.
Цоросъ, пл. 300, 301.
Цостай, лег. л. 398.
Цулпанъ, зв. 190.
Цумбыръ, гора 646.
Цэцэнъ-ханъ, князь 220.

Ч.

Чанкъ-ханъ, б. 240.
Чанызъ, лег. л. 613.
Чанорагоминъ, лег. л. 218, 511, 521, 786.
Чанорагупта, ц. 236.
Чандракирти, лег. л. 176.
Чапанъ-ата, ск. л. 398.
Чанъ-тарханъ, ск. л. 178, 651.
Чельбегенъ, чуд. 201, 750.
Черниговецъ, ск. л. 661.
Черный калмыкъ, царь 208.
Чертовица, деревня 176.
Чертоу камень 177.
Черянъ, см. Ёке-Ч.
Четегенъ, созв. 455.
Чечинъ-кызъ, *Чиченъ-кызъ*, дѣв. 671, 745, 788.
Чжамба (Майдари), б. 776.
Чжамуха, лег. л. 816, 817.
Чжоро, прозвище Гэсэра 361, 463, 735; см. Джоро.
Чжочи-Хасаръ, лег. л. 817.
Чжумынъ, ск. л. 748.
Чжу-рембучи, статуя 221; см. Эрдени-цзу.
Чидакчи, ск. ц. 495.
Чика-арасу, собака 520.
Чикиту, см. Го-Ч.
Чикты, см. Лю.
Чиланъ-Монгусъ, ск. л. 416, 417, 753.
Чилэръ, ск. л. 135, 136, 802.
Чилету, см. Экэ-Ч.
Чилунъ-Ташюръ, ск. ц. 264, 266, 495.
Чильду, ск. л. 333; см. Экэ-Чилету.
Чинисъ-Кэзэръ-кайраканъ, лег. л. 373, 379.
Чинисъ-Хаджиръ, лег. л. 25, 220, 373, 381, 846.
Чинисъ-ханъ, 22, 24, 31, 33, 38, 39, 58, 71, 73, 79, 83, 84, 88, 96, 108, 110—112, 115, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 133, 135, 145, 183, 185, 186, 205, 210, 213, 215, 219—221, 224—226, 236—238, 240—250, 254, 259, 260, 262, 263, 268, 269, 297, 298, 301, 310—312, 317, 321, 322, 325—329, 331—335, 337, 338, 342, 344—347, 373, 375, 379, 380, 383, 395, 396, 400, 402, 405, 420, 422, 433, 443—445, 460, 463, 493, 514, 516, 518, 522, 547, 587, 598, 612, 613, 623, 625, 626, 633, 634, 655—657, 676, 769, 772, 780, 784, 786, 790, 811, 824, 826—828, 831, 846.
Чинисэй дучи, гора 420.
Чиній, ск. л. 302, 380, 636.
Чинское море 744.
Чирысти, лег. л. 358, 359, 364, 383, 456, 461, 465, 490, 500.
Чиристи-кохъ, гора 358, 456.
Чичирге, ск. л. 670.
Чоботокъ, богатырь 80.
Чодырманъ, ск. л. 514.
Чокчокъ, *Чокчохъ*, созв. 651, 677.
Чолбанъ, *Чолбонъ*, зв. 119, 190, 191, 215.
Чолманъ, *Чолмонъ*, зв. 190, 191, 201.
Чолпанъ, *Чолпонъ*, зв. 190, 806.
Чолпанъ-ата, мѣстн. 193.
Чопанъ-ата, предокъ барановъ 193.
Чоросъ, пл. 300, 301.
Чоросъ, лег. л. 25, 301, 336, 383, 411, 442—444, 456, 626, 798.
Чортово городище 409.
Чотонъ, дядя Гэсэра, царь 78, 81, 148, 150, 200, 217, 417, 455, 457, 486, 494, 496, 520, 642, 651, 668, 672, 673, 691.
Чубанъ-джулузы, зв. 192.
Чулманъ-Идиль (Кама), р. 196.
Чуманъ-ата, гора 207.
Чурило Пленковичъ, *Чурыло*, ск. л. 648, 786, 812, 814, 817, 818, 824.

Ш.

Шадъ, ск. л. 178.
Шакала, ск. л. 621.
Шалу, ск. л. 535.
Шаманскій камень на Ангарѣ 184.
Шамирамъ, царица 149.
Шампаи, ск. страна 605.
Шанызъ, ск. л. 770.
Шантиварманъ, лег. л. 538, 706, 776.
Шапуръ, ск. л. 435.

Шара-тэхэ, лег. л. 595.
Шарисынъ-ханъ, ск. л. 437.
Шарлемань (Карлъ В.) 221.
Шарлотъ, ск. л. 89.
Шеуне-бакъ, лег. л. 838.
Шеше-хатунъ, ск. л. 735.
Шибегени, лег. л. 598.
Шигемуни, лег. л. 237.
Шидаръ, лег. л. 393.
Шиддикöръ, ск. сущ. 767, 768.
Шидургу - Тюльгунъ - ханъ, *Шидургу-ханъ*, ск. ц. 22, 31, 59, 73, 74. 94, 119, 120, 130, 143, 183, 213, 215, 219, 225. 242, 244. 269, 310, 311, 334. 522, 548, 587, 784, 786, 800, 811, 827, 831, 833.
Шидырванъ, князь 244, 245, 249, 259, 263, 310. 371, 345, 513, 517, 810.
Шидыръ-Убанъ, ск. л. 259; см. Шидырванъ.
Шингысъ, ск. л. 18, 34, 58, 91, 199. 242; см. Чингисъ.
Ширай-голынъ-ханъ, ск. ц. 81.
Ширинъ, пл. 347.
Ширунъ-сулъ, ск. л. 91.
Шитаръ, лег. л. 598.
Шиту, см. Бамба.
Шкуропетъ, ск. л. 694.
Шодырманъ, ск. л. 514.
Шойунъ-Тасъ, ск. л. 753.
Шолгу, ск. л. 28.
Шолпанъ, зв. 190.
Штетинъ, *Щетинъ*, гор. 86. 307.
Шудургу, ск. л. 226.
Шудурманъ, ск. л. 183, 310, 311.
Шуй-лянъ-дунъ, ключъ 152.
Шуно, сказ. стрѣлокъ 77, 83. 87—90. 120, 130, 166, 181, 208, 209. 290, 297. 303, 308. 310, 311, 323. 345. 363, 396. 403, 421, 453. 500. 528. 691, 719, 780, 832. 838.
Шюбгуръ-мангысъ, ск. л. 489.
Шюжды, дѣв. 838.
Шялъ, ск. л. 236. 250. 251, 253. 257. 258. 260, 265, 267. 282. 283. 495. 542, 559.
Шямба. *Шянба* (Майдари) б. 776.
Шянба, б. 434.

Щ.

Щекъ, лег. л. 838.
Щетинъ, гор. 307, 309; см. Штетинъ.

Ы.

Ыргаръ, созв. 565.

Ѣ.

Ѣке-Черянь, лег. л. 243, 249, 260, 549, 775.
Ѣсугай, отецъ Чингиса 38, 642; см. Есугай.
Ѣсугань, жена Чингисъ-хана 289.
Ѣсуй, дѣв. 289.

Э.

Эгингардъ, ск. л. 793.
Эго-ханъ, см. Аролбай.
Эдзенъ - Богдо, прозвище Чингисъ-хана 117, 244, 324. 347.
Эдзенъ-ханъ, лег. л. 541.
Эдиганъ, гора 240; см. Адыганъ.
Эке-Дзоро, лег. л. 595.
Эккерихъ Эккермундскій 250.
Экэ-Чилсту, ск. л. 135, 136. 802.
Элегастъ 250, 261, 262, 519.
Эльбите-Хара-нойонъ, ск. л. 469.
Эльбрусъ, гора 393. 453.
Эмма, дочь Карла 793.
Энгерикеинъ - цзу, храмъ 222.
Эргене - хонъ. сказ. долина 600.
Эрдени, см. Дончжи.
Эрдени-ола, гора 57, 83, 600.
Эрдени-Харамикъ, ск. л. 7, 8, 10. 13, 16, 46, 48, 50, 97. 105, 106, 137, 168, 169. 212, 301. 302. 320, 333, 338. 429, 510, 604, 610, 805.
Эрдени - цзу, будд. монастырь 49, 54. 59, 97. 98, 140. 143, 171, 204. 217, 221, 227, 279. 765, 775.
Эрдени-цзу, святыня 221. 318, 449, 773.
Эрдени-цэцекъ, царевна 45, 106.
Эрендахъ-Бурендахъ, ск. л. 720.
Эрке - Мергенъ, богатырь 194. 396, 445.
Эрке-хара, лег. л. 396, 411, 453.
Эркэмъ, ск. л. 671.
Эрлыкъ-ханъ, см. Ерликъ.
Эрмельжинъ-гохонъ, ж. 92.
Эрте-Уланъ-хунъ- тайджи, лег. л. 758.
Эртене - мергенъ, богатырь 50. 97. 137. 169, 333, 611. 805.
Эрхе, богатырь 206, 209, 549; см. Эркс.
Эрхэ-Андзанъ, ск. л. 680.
Эсеге - маланъ, *Эсэгэ-м.*, б. 72, 99, 183, 186, 192, 193, 214, 215, 218. 220, 223—225. 241, 283, 289, 329, 330, 369. 373. 375, 379. 380, 383, 423, 438, 448, 450, 470, 473, 474, 528, 582, 598. 640, 641, 734, 740, 747.
Эсекенъ, см. Есекенъ.
Эсклармонда, ск. л. 267, 284, 337.
Эсугай, *Эсугэ*, *Эсукэй*, отецъ Чингисъ - хана 21, 135, 220, 380.
Эсэгэ-маланъ, см. Эсеге-м.
Эсэнъ-тайджи, ханъ ойратовъ 45, 346.

Ю.

Юй-ду-гинь, гора 240; см. Ду-гинь.
Юкагайненъ, ск. л. 784, 786.
Юлій Цезарь 275, 599.
Юмала, б. 746, 747.
Юнко, ск. л. 786.
Юргяль, созв. 568, 583.
Юрій, св. 557.
Юрунъ-тикинъ, ист. л. 775.
Юрюнь-Аи тоенъ, б. 747.

Юрюнъ-хатынъ, ск. л. 735.
Юсунъ-сульдэ, знамя 109—112, 116, 123, 126.
Юсунъ-суръ, воды 665.
Ютюкъ, см. Большой Ю.

Я.

Яга, ск. л. 681.
Яжиганъ, лег. л. 403.
Яикъ-ханъ, *Яікъ-х.*, лег. л. 406, 478, 569; см. Джаикъ.
Якъ-бехо, ск. л. 96.
Яманъ, ск. л. 387, 439, 440.
Яра-чиченъ, ск. л. 199, 595, 733.
Ярославля, вила 316.
Ярославъ Лазаревичъ, 295.
Ярыжка, см. Борма.
Яшка-шутъ, ск. л. 196.
Ячи, лег. л. 478; см. Джаячи.

Ѳ.

Ѳаворъ, гора 649.
Ѳарасій, лег. л. 138.
Ѳедоръ Тирокъ, лег. л. 673
Ѳедоръ царевичъ, лег. л. 331.
Ѳедоръ Барма, см. Барма.
Ѳеодулъ, лег. л. 631.
Ѳеодулъ-змѣй, 305, 308, 309, 311.
Ѳермопилы, мѣстн. 152.
Ѳоасъ, ск. царь 146.

A.

Abrahim, лег. л. 410.
Agni, богъ 718.
Adramain, ск. л. 267.
Adschu Mergen, ск. л. 699.
Adser Nersi, ск. ц. 349.
Adun Törön Alactai, ск. л. 667.
Aegidius, святой, лег. л. 625.
Aegidius, убійца Аттилы 711.
Aidôlei-Mirgän, ск. л. 416.
Aigremore, замокъ 276, 279.
Aimon, ск. л. 186.
Ak-kübäk, ск. л. 668.
Albaris 252.
Alboazare 203.
Albrico 252.
Al-Bytyk, ск. л. 668.
Allabunga 605.
Altan Gereltu Taidschi 148.
Altan Gereltu chan 188.
Andun Tsching taidschi 88.
d'Anger, князь 247.
Angiras, лег. л. 718.
Angossoxo, ск. л. 672.
Apollo Granus 151, 824.
Aquae Grani 151.
Aradus, ск. король 263.
Arestoon, лег. л. 410.
Arya-Bhata 219.
Artahschata 637.
Artiga, женщина 203.
Atillie, городъ 279.
Attale, ск. л. 134.
Auberi de Montdidier 252.
Augel le justo 252, 275.
Augier 252.
Aymon, ск. л. 291.
Azrianos, городъ 533.

B.

Baldersbönd, Balderbrund, Baldersbrunnen, колодезь 157.
Baligan, Baligant (Balugante), сынъ Галафра 40, 271.
Balugante см. Baligant.
Baptême, мечъ 275.
Barghoutai Quiriltouq 39.
Baroquel, Barauquel, ск. л. 253, 254, 267.
Basil, ск. л. 271.
Basin, 249, 271, 519.
Bassang, зв. 69.
Baudouin, сказ. л. 88.
Baudouinet, сказ. л. 88.
Behram, ск. л. 593.
Behramgur, ск. л. 593.
Bellenus, б. 824.
Bellisant, ск. л. 256.
Beram, царь 593.
Beuve 254.
Bhrgu, лег. л. 718.
Biberica, сказ. л. 68, 436.
Bire, страна 167.
Blanchifleure 251.
Blandamaer, Blandemer, Blandemir, Blandimain, ск. л. 256, 267, 508, 534.
Böh-nojon, Böh chan 93.
Börgöltöj, братъ Чингиса
Bosy-körrpäsch, ск. л. 71, 676.
Braibant 39.
Braimant, сарацинскій царь 32, 39.
Bramante, сарацинскій царь 32.
Branchion, Brancion, св. 281, 627.
Brehier, сказ. л. 89.
Bruiant 40.
Brunor 39.
Bughas, пл. 324, 325.
Budun, предокъ 35.
Bujan, сказ. л. 68.
Buke Tschilger, ск. л. 135, 802.
Burgund, лег. л. 548.
Burjad, см. Oirad.
Bürte, ск. л. 321.
Bushi Khwaja 527.

C.

Carcas, женщина 122.
Carolo Quinto 503.
Carolus, лат. имя Карла В. 107.
Catulienne, улица въ г. Сенъ-Дени 139.

Catulla, женщина 139, 141, 142.
Charlemagne 254.
Charleswain, созв. 153.
Charlot, сказ. л. 88.
Charonnerie, улица въ г. Сенъ Дени 139.
Charro mano, прозвище Карла 7.
Chiarastella, дѣвица 643.
Chulan goa, лег. л. 323.
Clamazars, ск. л. 337.
Clemens, лег. л. 183, 190, 202, 203, 211, 222, 226.
Clovis, король 627, 630.
Coloigne, городъ 278.
Coloman, ск. л. 125, 225.
Conall Cernach, ск. л. 133.
Coustant, ск. л. 643.
Crompars, ск. л. 267, 337.
Crisosmus, Crisostimus, Crisostomus, Crisosmus 256, 261.

D.

David, rex 242.
Demeter, богиня 152.
St. Denis de l'Etrée, церковь 139.
St. Denis-le-Phenicien 132.
St. Denis-le-Pourvoyer 132.
St. Denis de Tivoli 132.
Devaputra 848.
Djuzelgina, сказочная дѣвица 10.

E.

Ebre, страна 167.
Eldois, лег. л. 410.
Elessutu aghola, гора 687.
Eleuthere 131, 146, 630.
Eleuther, ск. л. 688.
Emilian, Emilien, отшельникъ 281, 627.
Eracles, Eraclius, ск. л. 401, 584, 594.
Erkäm Aidar, ск. л. 671.
Essen taidschi, лег. л. 836.
Essilbän-Sain-ka, лег. л. 830.
Etilla, p. 535.

F.

Falsiron, сынъ Галафра 40.
Faustinianus, лег. л. 506.
Faustinus, лег. л. 506.
Faustus, лег. л. 506.
Fierabras 275.
Fiere brace, прозвище Вильгельма 742.
Fioravante, лег. л. 254, 264.
Fiorello, ск. л. 264.
Flavius, король 626.
Fleuravante, ск. л. 264.
Flodovinc, король 627.
Floevie, король 627.
Floires, сказ, король 107.
Floovent, король 627.
Florel, ск. л. 264.
Flovent, король 626.

G.

Galafre 32, см. Галафръ.
Galien le Rhétoré, G. le Restoré 65.
Galienne, дочь Галафра 33.
Galisse, ск. л. 643.
Garabonczás 576.
Garbain, мечъ, 275.
Garsil, сарацинскій король 279.
Gassur см. Scharong.
Gaufroi 88.
Gealwer, король 167, 232.
Giano, лег. л. 711.
Gilius, лег. л. 711.
Gilles (Saint) 624, 711.
Gitta, Gitton, селеніе 619.
Gorgilius, ск. л. 564.
Grabancias-djak, ск. л. 182, 576.
Grani, ск. конь 825.
Granus, см. Apollo.
Grujo, ск. л. 68.
Gualfrediano, сарацинскій король 33, 39.
Gudensberge, горы 154.
Guillaum d'Orange 254.
Guiomar, ск. л. 254, 255.
Guiteclin, король 88.

H.

Halaf, лег. л. 411.
Halia, дѣвица 411.
Hanelon 253.
Hauffroi, ск. л. 257, 261, 519.
Hazár-Tarkhân, ск. л. 180.
Heldricus 32, см. Гедри.
Heliodor 50
Henri, ск. л. 257, 261, 519, 534.
Herrawaga, Herrenwagen, Heerwagen, созв. 153.
Heudri, 32, 43, 246, 249, 261, 262, см. Гедри.
Heudric, 32, см. Гедри.
Hiisi, ск. существо 739.
Hildegarde 14.
Hipothous, ск. л. 618.
Hixem, лег. л. 410.
Honfroi 32.
Horte, сокровище, 825, см. Ренфруа.
Hruodlandus 86, 273, 274, см. Роландъ.
Hubertus, Hugbertus, Humbertus, принцъ 281.

I.

Imphen, король 167.
Irmensul, поклонный столбъ 157.

J.

Jeke Ütük, гора 240.
Jelbegen, чуд. 667.
Jericho, городъ 533.
Jesuka (Есугай) 70.
Jethro, лег. л. 369.
Joboghon, ск. л. 399.
Joyeuse, мечъ 254.

K.

Kälä-devi, богиня 785.
Kan pūdäi, ск. л. 667.
Karlsvogn, Karlwagn, созв. 153.
Kaseroumant, лег. л. 848.
Kesariya, развалины 848.
Khunsar, лег. л. 409.
Kilum Kara, ск. л. 667.
Krit, пл. 519.
Küchulainn, ск. л. 133.
Kulan, ск. л. 323.
Küme chaghan 66.
Küne-goa, царевна 66.
Kvásir, лег. л. 499.

L.

Laito, ск. л. 755, 766.

Landri 32, см. Гедри.
Lanfroi 32, 33, см. Ренфруа.
Lendit, ярмарка въ Сенъ-Дени 277, 279.
Lhamo, богиня 30.
Libie, страна 167.
Locgaire Buadach, ск. л. 133.
Louis (Ludovicus), король 630.
Ludovicus (Louis) 630.

M.

Machario 252.
Magan, Maganza, Maïance, фамилія, враждебная Карлу В. 37, 67.
Maïance, фамилія 37, 67, см. Magan.
Mainetto, прозвище Карла В. 32.
Mainfroi, лег. л. 410.
Makaire 251, 252.
Malabron, ск. л. 285.
Mangysch, ск. л. 668.
Marcu, имя Вѣчнаго Жида 458
Marcus, дѣдъ Григорія на камнѣ 483.
Marrock, ск. л. 263.
Marsil, сынъ Галафра 40.
Mascabré, король 89.
Mâtariçvan, лег. л. 718.
St. Maurice, 270.
Maynet, прозвище Карла В. 32, 246.
Mazan, см. Sisan-M.
Meinet, прозвище Карла В. 32, 246.
Mergus chas, лег. л. 836.
Metsola, ск. страна 746.
Miklaborg, городъ 166.
Milon 87.
Mongus Pakai, чуд. 667.
Mons Martyr, мѣстн. 138.
Mons Mercore, мѣстн. 138.
Montchevreul, замокъ 276.
Morand, дядька Карла В. 32.
Muchor Lusan, лег. л. 836.
Munsalvaesche 601.
Munsalvâtsche 601.
Muselin, ск. л. 643.
Mysuka (=Есугай) 70.

N.

Naaman (Naime) 252.
Naime 89, 252, 271.
Naran Sulu, ск. л. 671.
Nectanibor, ск. л. 637.
Nobles, городъ 87.
Notre Dame, храмъ въ Парижѣ 252.
Nubiens, ск. л. 435.

O.

Oikhan, горы 785.
Oirad Burjad, пл. 97.
Olgon, мѣстность 785.
Orgueilleux, гигантъ 275.
Orio, ск. л. 682.
Orodschu Schiguschi, сказ. л. 97.
Oros, богъ 152.
Ös-Dschani-bek, братъ Чингиса, 33.
Otinel, ск. л. 282.
Otker, ск. л. 816.
Ougouse, пл. 324, 325, 333.

P.

Palerne, городъ 278.
Parman, ск. л. 813.
Perilaus, ск. л. 609.
Pesoukaï (= Есугай) 70, 181.
Pisouca (= Есугай) 70.
Plourance, мечъ 275.
Pöpögötöj, братъ Чингиса 33.

R.

Raginfredus 32, см. Ренфруа.
Raimon de Valvenice, 626, 630.
Rainfroi 246.
Reinfrei à Tongres 249.
Reinfroi 32, 246, 261, 262. см. Ренфруа.
Renaud, рыцарь, 291.
Restoré, см. Galien.
Rethoré (Resthoré), ск. л. 341, см. Галіенъ.
Reynaud, рыцарь 291.
Rhea, богиня 153.
Rhétoré, Restoré, см. Galien.
Richier, ск. л. 254.
Rodlant 86, см. Роландъ.
Roger, ск. л. 263.
Roland 254.
Rustemans, ск. л. 336.

S.

Sabaoth, ск. л. 683.
Sädei-Mirgün, ск. л. 416.
Saint Emmeran, церковь 131.
Saint Gilles, лег. л. 624.
Salar Kasan, ск. л. 669.
Salvâsche 601.
Salvatio Romae 599.
Sambault, ск. л. 683.
Scaramundus, ск. л. 688.
Scharong Gassur, башня 848.
Sebille, дѣвица 275.
Septimanie, монастырь 627.
Sevilla 252.
Sibile, Sibille, женщина 88, 251, 252.
Sibilla 79.
Sigiwalde, князь 281.
Sinibaldo, ск. л. 683.
Sirie, страна 167.
Sisan-Mazan, сказ. л. 63.
Soibaut, ск. л. 683.
Ssardaktschin, пл. 361.
Ssolon Daghur, пл. 324.
Ssolongos, Ss.-Merged, пл. 324.
Stanitia, знамя 86.
Sübür, гора 203.

T.

Theodul, лег. л. 631.
Thibert, братъ Жакелины 67.
Thierry, братъ Жакелины 67.
Tibery, ск. л. 125, 225.
Togus Toladai, ск. л. 667.
Toktangha baghatur 88.
Tolomeo di Maganza 67.
Triamour, ск. л. 263.
Tsaghan Chaghan, ск. л. 324.
Tschilger, см. Buke-Tsch.
Tschotong, ск. л. 672.
Tunk-pox, ск. л. 458.
Tuoni, богъ 739, 744.
Twachtri 520.

U

[illegible] 45. [illegible]
[illegible] ex. 1 [illegible]
[illegible] 251. [illegible]
[illegible] ex. 1 [illegible]

V

[illegible] 251. 251. 256. [illegible] 135. 662.

[illegible] ex. 1 736. 795.
[illegible] 520.
[illegible] 68.
[illegible] 575.

W.

[illegible] 627. 630.
[illegible] 146.
[illegible] ex. 1 253.
[illegible] ex. 1 794.
[illegible] ex. 1 738.

[illegible] 95.
[illegible] 153.
[illegible] 153. 154.

X.

Xwei-tsan. ex. 1 [illegible]

Z.

Zāzān chatan. [illegible] 1 [illegible]

Предметный указатель.

(Объясненіе сокращеній см. на стр. 862).

А.

абрикъ-гариде 382.
ала-барсъ 293.
аланъ-гасаръ, 177, 300.
алаша (болѣзнь) 238.
алмазъ 385.
алыпъ 177.
альвинъ 757, 759.
ангиръ, красная утка, 56, 511.
анкаа, ск. пт. 643.
арашъ (конь) 391.

Б.

баба 556; ея золотая нога 557.
баба каменная 85, 129, 809.
бабка игральная 496.
бадмаракъ-эрдени 140.
бальзамъ 275, 746.
баня (лазня) 834; раскаленная 554, 835.
баранъ 164, 193, 398, 565, 740.
бармы 725.
барсъ 219, 293, 310.
башмакъ 553.
башня 141, 320, 386, 388, 409, 415, 426, 451, 646, 729, 795.
безсмертія напитокъ 497, 529, 622, 736.
береза 91, 531, 654, 731.
беркутъ 487; см. орелъ.
бобръ 810.
бобъ красный 779.
бобырганъ 377, 378, 403, 406, 460, 580, 649.
богатырь неподъемный 376.
богоргоно, пт. 806.
болгары балканскіе 164, 228, 232, 348; волжскіе 356.
бочка, плавающая въ морѣ 12, 19, 27, 199, 465, 748; съ виномъ 503.
браманъ 520.
братья 186, 198, 211, 266.
брошенный въ воду человѣкъ 188, 745; съ камнемъ на шеѣ 21, 197, 203; колодкой 185; якоремъ 183; брошенный камень 206; конь 186.
бубенъ 218, 438, 450, 579, 621.
булава 549, 552.
бурундукъ 339, 377, 456, 580.
быкъ 28, 93, 96, 142, 143, 347, 365, 367, 379, 431, 443, 459, 468, 469, 472, 474, 476, 497, 626, 772, 773, 798; быкъ-царь 529, 596, 799.
бѣлый баранъ 740; дара 143; конь 83, 85, 111, 116, 127, 153, 639; крестъ 264; кречетъ 641; лебедь 662; соколъ 642; царь 126, 298; юрта 289.

В.

валькирія 551.
ведро 440.
великанъ 639, 699.
вепрь 627, 665; в. загуберь 12.
верблюдъ 376, 397, 398, 417, 574, 579, 592, 671.
верблюженокъ 235.
веретено 439, 828.
вероника, трава 525.
вила 576, 578, 581.
вино 81, 83, 85, 131, 133, 236, 322, 325, 329, 498, 499, 583, 638, 697, 760, 762, 764.
виноградная лоза 391, 392.
винокуренный снарядъ 336, 765.
висѣніе на воздухѣ 184, 270, 276, 408, 447, 646, 647; на деревѣ 198.
вода 621; живая 318, 762; сидѣнье въ водѣ 37, 79; отверстіе, изливающее воду 202, 222, 571; разливъ воды или наводненіе 52, 54, 60—62, 140, 143—145, 173, 184, 279, 280, 445, 472, 495, 653, 773; извлеченіе воды ударомъ о землю 153, 157, 184.
волкъ 28, 83, 209, 251, 259, 260, 261, 266, 290, 303, 371, 403, 410, 413, 457, 485, 486, 495, 560, 583, 671, 731, 814; волчица 251, 495, 557, 625; волчата 542.
волосы 470, 471, 684, 767.
волотъ 639.
волхвъ 195, 208, 212.
воробей 62.
ворона 473, 676, 731, 750, 812.
воронъ 84, 662.
ворота 499, 500, 761, 779; золотыя 166.
восемь небесныхъ дѣвъ 581; клыковъ 741; частей 744.

вращательное движеніе 51, 121, 160, 161, 394, 577, 579, 629, 779.
вѣнецъ 51, 269, 275.
вязъ 364, 744.

Г.

габала 124, 757.
гаруди, пт. 219, 310.
гвоздь 51, 184, 270, 275, 415, 416.
глазъ 181, 387, 469, 544, 638, 705, 723, 794, 810; единственный 19, 91, 693, 694.
гнѣздо 432.
голова отрубленная 42, 94, 97, 129, 132, 133, 138, 219, 234, 238, 291, 306, 333, 381, 397, 427, 432, 452, 541, 658, 670, 680, 800, 806; заворочепная 141; козла 592; свиная 592.
головня 549.
голубь 150, 164, 278, 282, 508, 516, 632, 661, 662, 768, 814, 821, 826; золотой 139.
гора 9, 68, 83, 116, 128, 171, 172, 184, 191, 203, 205, 207, 214, 224, 225, 240, 319, 332, 360, 393, 397, 406, 410, 412, 422, 445, 449, 452, 456, 473, 487, 490, 567, 578, 580, 582, 583, 598, 644, 646, 648, 649, 653, 656, 687, 700, 706, 758, 766, 770, 778, 788, 809; желѣзная 118; золотая 646, 660; г. счастья 57.
горбожъ, чуд. 761.
горло 378, 403, 453.
горный перевалъ 48, 49, 171, 206, 305, 318, 389, 504.
городъ, гибель его 409; осада 74, 87, 121, 122, 228, 826, 828; постройка 408, 695.
градъ 576, 755, 779.
гробъ 69, 70, 132, 187, 194, 195, 197, 203, 207, 208, 488, 544, 601, 607, 617, 645, 646, 648, 659, 703, 789, 822, 830; каменный 452.
гроза 579.
громъ 579.
гудзё 151, 748.
гуйванга-цэценъ, пт. 327.
гурбылга, пт. 327.
гургуздаевы мудрецы 592.

Д.

дай-дарханъ 422.
далай-лама 355.
даль, чуд. 386, 440.
два брата 172; дракона 634, 635; звѣря дерущихся 634, 636; товарища 176; двѣ собаки 49.
Двадцать дѣвицъ 55.
Двадцать одинъ 326, 491; дв. одна дѣвица 407.
Двадцать четыре посла 35.
дверги, цверги 499, 761.
дворецъ (его постройка) 526, 640, 815.
двѣнадцать біевъ 24, 35, 626; богатырей 306; дней 557; дочерей Ирода 819; дубовъ 319; кузнецовъ 423, 552, 819, 821; молотовъ 423, 819; ниданъ 353; небесныхъ дѣвъ 581; пэровъ 51, 276; пятницъ 218, 254; роговъ 319; товарищей 271, 285, 768; царей 640; школъ 577.
девяносто девять 81, 120, 740.
девятиголовое чудовище 663.
девять 81, 85; березъ 116; бубновъ 115; буйволовъ сила 390; бунчуковъ 111; волковъ 473; вѣтвей 115; тучъ вороновъ 750; геніевъ 110; гнѣздъ шаманскихъ 582; головъ 576; деревъ 582; домовъ 746; дорогъ 441; ерликовъ 117; заговоровъ 165; замковъ 755; копій 86; косцовъ 499, 760, 764; киданій камня 184; лиственницъ 119; локтей 755; морей 746; невѣстъ 426; ослицъ 527; привилегій 115; прощеній 382; сердецъ 663; стрѣлъ 424; сутокъ 769; сучковъ 582; сыновей 426; сыновей Эсэгэ малана 424; товарищей 237; урлуковъ 114, 236, 238, 322; цѣпей 661; шаломяней (горн. перевал.) 305; шкуръ звѣриныхъ 740; шулма 473.
дерево 8, 25, 29, 68, 93, 98, 157, 197, 210, 238, 285, 347, 368, 371, 379, 380, 390, 405, 413, 416, 443, 446, 449, 479, 552, 555, 582, 626, 648, 678, 706, 707, 755, 759, 798; желѣзное 750; крестное 226; сухое 356, 358, 369.
джалмаусъ 192, 343, 344, 721, 751.
джельбегень, ельбегень 192.
дзолъ-дзаягачи, онгонъ 754.
дивій 706.
драконъ 167, 182, 197, 352, 387, 408, 412, 468, 576, 579.
дубъ 101, 227, 306, 319, 661, 662, 687, 691, 781, 782.
дьяволъ 525, 577.
дѣва-лебедь 616; см. лебедь; д. небесная 616, 725.
дэви 387, 388, 426, 438, 439, 462.

Е.

овшанъ, трава 523.
ежъ 199, 220, 595, 734, 735.
ерень 378, 720, 733.
ерленъ, крыса 474.

Ж.

жаба 570.
жезлъ 369, 529, 715, 724.
желтый цвѣтъ 514, 550.
желчь 307, 671; (масло изъ печени) 75, 100, 307; ж. рыбы 103.
желѣзная баня 62; броня 817; гора 118; градъ 121; дерево 62, 750; домъ 18, 61, 71, 80, 362, 434, 462, 679, 778; колъ 127; люлька 346; олень 741; по-

кровы человѣка 71, 80; тѣло 280, 362, 378, 563, 679, 742; яйцо 781; ящикъ 362, 434.
желѣзо 670.
живой богъ 50, 170, 333.
жидъ 458, 480, 544.
жорновъ 499, 761.
жукъ 603.
журавль 755, 763, 806.

З.

заговоръ 237, 243, 244, 246, 249, 260, 261, 513, 518.
замороженная рѣка 94, 669, 794.
замурованіе 680; въ скалѣ 129; въ зубцѣ городской стѣны 10; см. зарытіе и заточеніе.
занданъ, дерево 98, 405, 449.
заринъ 595.
зарытіе въ землѣ 75, 84, 269, 396, 549, 551, 606, 666.
заточеніе въ башнѣ 14, 26, 28, 795; вазѣ 417; желѣзномъ домѣ 18, 80, 434; пещерѣ 418, 445; подземельѣ 18, 61, 77, 297, 410; столбѣ 552; темницѣ 89, 688, 795; ямѣ 455.
заяцъ 31, 62, 399, 488.
звѣзда 729; на плечѣ 254.
звѣрь лютый 665; сивопряный 676.
зеркало 599, 600.
змѣй 165, 219, 224, 228, 284, 295, 300, 304, 305, 309, 310, 314, 339, 341, 343, 352, 405, 408, 410, 426, 449, 508, 557, 559, 563, 567, 568, 654, 663, 665, 693, 695, 762, 763, 814, 819, 820, 821, 823.
змѣиное царство 62, 66, 165.
змѣя 11, 338, 351, 404, 407, 553, 570, 634, 651, 744, 839.
знамя 58, 83, 86, 109, 121, 298, 303, 779, 804; черное 45.
зозуля 557.
зола 749; см. пепелъ.
золотая скрипка 321; золотое сокровище 348; золотые волосы 553, ворота 166; пуговицы 820; яблоки 314, 370.
золото 400, 401, 428, 429, 594, 600; отражающееся въ морѣ 224.
золотошерстый быкъ 314; конь, 314.
зубочистка 355, 531.
зубъ 284, 295.
зурна 492.

И.

индеръ 300, 525.

І.

іелбиги 177.
іырага 336.

К.

калмакъ, калмыкъ 206, 208.
камень 641, 653, 669, 691, 821; бѣлый 597; брошенный 184, 206, 405, 493, 551; въ морѣ 423; драгоцѣнный 30, 49, 140, 279, 306, 318, 320, 341, 445, 450, 589, 593, 620, 632, 765; затыкающій отверстіе 144, 175, 184, 202, 203, 405; привлекающій любовь 147; упавшій съ неба 125.
камышъ 263, 264, 392.
каналъ, см. ровъ.
кантеле 777.
кара-калмакъ 208, 297.
кинокефалъ 533.
ключъ 550.
кобыла, кобылица 400, 527, 529, 665.
коваль, см. кузнецъ.
коверъ 238, 429, 765; к. самолетъ 553, 686, 723.
коза 238, 626.
козелъ 368, 491; черный 244, 514.
козодой 651, 677.
колесница (возъ, телѣга) 153, 414, 433, 531, 889, 819; коз. погребальная 358, 389.
колесо 394, 577, 579, 731.
коло 578.
колодезь 833.
колодка на шеѣ 37, 79, 185, 453, 513, 515.
колокольчикъ 510.
колонна 184, 203, 207, 272, 415, 445, 646, 782; см. столбъ.
колъ (приколъ) 415; желѣзный 127, 391, 457, 741, 778; золотой 58, 84, 111, 741.
колыбель, см. люлька.
кольцо 93, 147, 195, 203, 267, 291, 615.
конь 69, 71, 81, 83, 85, 111, 112, 186, 198, 200, 216, 282, 292, 317, 327, 361, 368, 391, 401, 436, 449, 554, 556, 576, 583, 589, 594, 605, 639, 644, 651, 661, 666, 678, 713, 739, 740, 778, 822; деревянный 267, 337, 435, 506, 685; золотошерстый 314; летающій 418, 737, трехногій 441; счастья 61; убункуновъ 585.
копье 122, 713.
корабль 27.
коргуй, пт. 507.
корова 67, 165, 236, 251, 325, 464, 553, 555, 565, 567, 574, 625, 699, 756; дышащая огнемъ 46, 187, 229.
корона 371, 693, 723, 764, 765.
костеръ 600.
кости 599; ягненка 755; игральныя 355, 521.
костыль 693, 715, 724, 764.
котелъ 68, 201, 245, 263, 439, 480, 482; опрокинутый 45.
котъ 12.
кошыкъ 532, 724.
крабица сердоликовая 697, 762.
красный гигантъ 432; звѣзда 254; крестъ 264; нитка 198; столбъ 325.
кремень 755.
крестъ 544, 647, 654; на плечѣ 254, 264, 829.
крестьянскій сынъ 554, 721.

кречетъ 641.
кровосмѣшеніе 339, 456, 485, 522, 545, 547, 549, 586, 631, 749.
кровь 489, 544, 671; въ рукѣ 252; на снѣгу 31, 183, 676, 812; кровь змѣя 559, 563; чернаго козла 244, 514; кровь зайца 831; вороны 832.
крокодилъ 178.
кротъ 339, 429, 465, 474, 525, 652, 806.
кругъ очерчиваемый 159.
крыса 465, 474.
кубокъ 285, 601.
кувшинъ 440, 615, 721.
кузнецъ (коваль) 81, 179, 203, 234, 242, 275, 381, 386, 390, 393, 394, 401, 402, 413, 420, 421, 423, 427, 428, 440, 441, 442, 453, 461, 462, 552, 639, 654, 740, 754, 757, 760, 838.
кузница 96, 401, 552, 553, 819.
кулукъ, конь 401.
кумысъ 236, 243, 246, 518.
куница 755.
купина 730.
курда 351.
курица 654.
куртъ-чулмусъ 574.

Л.

ласточка 371, 731, 826.
лебедь 91, 92, 97, 102, 239, 336, 389, 512, 616, 661, 739, 767, 804, 809.
левъ 62, 261, 291, 293, 295, 311, 355, 382, 435, 534, 543, 652.
лепра 14, 15.
летяга 377, 378, 397, 403, 405, 406, 460, 580, 649, 752, 753.
лилія 794, 808.
лисица 99, 183, 210; серебряная 660.
лиственница 416.
ло-гунъ, обрядъ 520, 619.
лось 216, 280, 293, 459, 629, 739, 743.
лукъ 77.
луна 93, 146, 149, 216, 281, 289, 621, 756, 794.
лучи жгущіе 75, 130, 401.
лучъ луны 102, 149; солнца 102, 149, 151, 308; изъ глаза 732.
лыжи 743.
лѣстница 497, 697, 757.
лэшибъ, чуд. 761.
людоѣдъ 545, 769.
люлька желѣзная 346, 440.
лягушка 567.

М.

мазь 275, 746, 747.
мамонтъ 300, 525, 652.
мангусъ, мангысъ, 67, 191, 310, 343, 439, 563, 720.
мангытъ 300, 304, 343.
маньякъ, 719.
маслина 730.
матица (потолка) 204.
медвѣдица 257.
медвѣдь 205, 261, 291, 293, 379, 400, 406, 416, 456, 542, 749.
мельница 12, 457, 754; золотая 660.
мертвецъ 426, 451.
мертвое тѣло 495, 619, 631.
мечъ 84, 85, 246, 254, 275, 306, 313, 318, 439, 669, 741; м. самосѣкъ 696.
могила 194, 205, 208, 239, 412, 583, 785.
можжевельникъ 368.
молнія 580, 581.
молоко 216, 330, 392, 461, 496, 511, 583, 592, 615, 671, 730, 757, 760.
молотокъ 468, 470.
молочное озеро 819.
море 63, 227, 270, 276, 277, 296, 362, 364, 370, 409, 489, 520, 529, 553, 566, 580, 606, 607, 618, 644, 656, 741, 742, 745, 755, 777, 780, 784, 788, 789; молочное 648.
мостъ 12, 88, 173, 176, 553.
мулла 401.
муравей 62, 477, 755, 760, 763.
мутовка счастья 30, 58, 82, 303, 326, 336, 588.
муха 570.
мышенокъ 388.
мышь летучая 16, 198, 271, 351, 406, 421, 459, 460, 476, 477, 487, 569, 739, 750.
мѣдный человѣкъ 435; левъ 435.
мѣсяцъ 458, 474, 651, 729, 736, 745, 749, 750, 751; его дочь 747; см. луна.
мялинъ, кошка 339.

Н.

наковальня 420, 423.

О.

обелискъ 599.
огненная голова 541; рѣка 352.
огонь 417, 524, 533, 602, 739, 779, 780; сожженіе въ огнѣ 567, 651.
одноглазый 19.
ожерелье 149.
озеро 92, 133, 167, 188, 196, 305, 306, 330, 355, 616, 647, 648, 649, 750, 789, 803, 819, 839; золотое 119, 745.
окаменѣніе 80, 96, 130, 176, 185, 271, 273, 362, 365, 412, 418, 434, 452, 454, 475, 476, 556, 557, 689, 713, 742, 746.
окунь 408.
олбо 580.
олень 154, 280, 281, 315, 388, 426, 432, 507, 625, 627, 633, 676, 681, 741, 793.
олыпъ 177.
ольбн 377, 753.
ольха 731.
омела 365.
орелъ 76, 269, 396, 478, 481, 500, 555, 679, 755, 760; деревянный 320, 591.
ёрлёкъ, см. урлукъ.
оса 448, 747.
осада города 228.
оселъ 200, 213, 457, 593; деревянный 518, 829; раскаленный мѣдный 835.
ослѣпленіе 11, 13, 14, 101,

103, 104, 306, 328, 339, 365, 377, 406, 446, 473, 544.
островъ 15, 26, 550, 622, 691, 786.
ось земли 359.
отраженіе въ морѣ 224.
очиръ 115, 352, 365, 497, 580, 622, 714.

П.

падающія стѣны 202, 223, 226.
палецъ отрубленный, отстрѣленный или оторванный 50, 549, 585, 611, 704, 793, 836; п. большой 549.
палица 529, 703.
палка 532, см. посохъ.
панцырь 275, 285.
папа 749, 750, 789.
папоротникъ 392, 497.
пастухъ 70, 81, 175, 186, 192, 207, 223, 224, 233, 236, 242, 398, 399, 402, 479, 641, 674, 675, 689, 744, 794.
пасть (ловушка на звѣря) 205.
паукъ 407, 516, 625.
пахота 51, 158, 160, 654, 818, 824.
пепелъ отъ сожженнаго черепа 29, 166, 401.
перевозчикъ черезъ рѣку 554.
перекрестокъ дорогъ 10, 386, 397, 404, 429, 441.
перепелъ 806.
перстень 195, 198, 320, 552, 603, 615; см. кольцо.
песъ 413, 682; см. собака.
печать 124, 254, 639.
печень 187, 229, 306, 309, 387, 671, 739; см. желчь.
плашка (звѣроловка) 204.
плугъ 390, 553, 755, 818, 819; золотой 51, 124, 158.
плывущіе по рѣкѣ волосы 471; пухъ 34, 91; противъ теченія тѣло 94, 219, 587, 800; мертвое тѣло 495, 542, 619; ящикъ 54, 810.
пляска 214, 223, 471, 481, 685, 710.
подземелье 67.
полосатость 238, 339.
попъ 168, 183, 401, 749.
порфира 724.
посохъ 530, 535; воткнутый въ землю 54, 358, 389, 390, 571; см. костыль.
потопъ 240, 363.
поясъ 552.
пригвожденіе къ деревянному ослу 518; къ стѣнѣ 74.
просо 678.
прострѣлъ (трава) 516.
птица 62, 195, 226, 237, 268, 364, 431, 432. 437, 450, 464, 515, 650; деревянная 573; садящаяся на голову небеснаго избранника 15.
пупъ 404; п. земли 445, 457.
пурьбу, пурьву 635, 714, 715, 725.
пчела 746.
пшеница 516.
пѣна изъ гроба 207; см. сокъ.
пѣтухъ 351, 551; его крикъ 271.

Р.

разрубаніе пополамъ 49, 305, 498, 611, 677, 699; бубна 218, 438, 621, 622; дитяти 693; статуи 227.
разрывъ трава 497.
ракитовъ кустъ 313, 423.
реликвіи 268—270, 273, 275, 276, 279.
ровъ 105, 176, 185, 400, 824.
рога бычьи 471, 712, 773; оленьи 503, 507.
рогъ 96, 213, 319, 436, 506, 525, 532; съ виномъ 85; съ измирномъ 238, 269; музыкальный 285.
руки отрубленныя 606, 622, 623.
русалка 315.
рыба 203, 529, 550, 649, 650, 652.
рысь 316, 626.
рѣка 427, 492, 495, 534, 537, 550, 554, 587, 619, 628, 653, 744, 808; огненная 352.

С.

сабля 711, 713.
сала, дерево 331.
салбаръ, птица 331.
сало змѣи 314.
сандальное дерево 651, 653; см. зандалъ.
сансарійнъ курда 351, 352.
сандыкъ 48, 143, 318, 701,
сапоги скороходы 553.
сарапа 94, 794.
сарбанъ, дерево 531.
саръ, птица 331.
свинья 351, 654.
свѣча 269.
селезень 314.
семиголовый драконъ 68; чудовище 667, 671, 751, 753.
семидесятиголосая птица 322.
семидесятиколѣнный укрюкъ 292.
семилѣтній 836.
семисаженный конь 118.
семь ангировъ 511; аталыковъ 216, 575; боговъ 118, 119; братьевъ 81, 128, 442, 449, 453, 490, 575, 757; братьевъ воровъ 127, 198. 216, 413, 449; буддъ 572; бурхановъ 215, 458; великановъ 464; винодѣловъ 132; волковъ 216, 259, 413, 455, 457, 486; волхвовъ 213, 216, 572, 574, 768; гвоздей 415; головъ 463, 464, 498; горъ 149; дай-дархатовъ 422; дверей желѣзныхъ 462, дворцовъ 593; дней 524, 572, 600; Дондушей 489; дочерей 119; дѣвъ небесныхъ 582, 725; епископовъ 130, 132; жеребцовъ 662; звѣздъ 68, 127, 492; красавицъ 593; кузнецовъ 81, 442, 453,

490, 498, 755; лебедей 119; лѣтъ 77, 199, 392, 524, 531; мечей 275; мудрецовъ 572; отроковъ спящихъ 414, 625; пѣтуховъ 768; сестеръ 583, 615; собакъ 118, 413, 455, 457; старѣйшинъ 245; сыновей 68, 102, 629; сыновей Ерлика 406; тархановъ 179, 216; товарищей 61, 66, 179, 186, 227, 237, 566, 628; холмовъ 176; хонгхотановъ 832; частей 68, 713, 753; чашъ 81, 427, 761; человѣкъ 480, 512; череповъ человѣческихъ 81, 427, 498, 757; шулмусовъ 574; эрдени 700; яицъ желѣзныхъ 781; ястребовъ 768.
семьдесятъ занавѣсъ 798; котловъ 245, 263.
семьсотъ кокотовъ 295; лѣтъ 780.
сердце 98, 102, 149, 229, 404, 407, 605, 643, 663, 665, 667, 671, 769.
серебро 422, 428; отраженіе его въ водѣ 135, 196.
серебряное сокровище 348.
серьга 675, 678.
скипетръ 693, 723.
скрипка золотая 321, 590.
слеза 597, 732.
слонъ 142, 382.
слѣды 325, 405, 585, 586, 793.
слѣпой 702.
слѣпота 166, 168.
смерть 62, 488; притворная 614.
собака 26, 28, 81, 122, 224, 252, 263, 293, 390, 391, 393, 394, 413, 414, 442, 455, 457, 520, 546, 587, 625, 666, 735, 739, 766, 794, 820, 821; серебряная 660; см. песъ.
сова 75, 226, 238, 269, 405, 431.
соколъ 642.
сокровище 348, 703.
сокъ тѣла 207; см. пѣна.
солдатъ 884.
солнце 93, 130, 132, 146, 149, 190, 205, 271, 281, 289, 396, 445, 459, 729, 736, 744, 745, 750; его дочь 747.
сорока 75, 269, 396, 679.
сорокъ 126, 127, 629, 709; волосъ 62; дѣвицъ 28, 29; угловъ 119; сорокъ и четыре 346.
сорочья шкура 471.
старикъ 527, 528, 529, 536, 640.
статуя бога 48, 49, 140, 142, 221, 227, 449, 510, 614, 625, 765.
столбъ 84, 133, 157, 187, 193, 197, 203, 387, 415, 446, 479, 529, 552, 600, 691, 706, 707, 753, 782; желѣзный 187, 203, 363, 378; золотой 421; красный 325; мраморный 550; чугунный 552; въ столбѣ человѣкъ 52,
сторожъ царства 48, 319, 558, 701, 721, 722.
стрѣла 347, 364, 439, 544, 663, 744, 780; громовая 524.
стрѣлокъ 205, 209, 269, 280, 297, 315, 344, 396, 421.
субургашъ 139, 141, 205, 414, 418, 646.
судъ 234, 236.
суддэ 110.
сумка неподъемная 359, 376, 446, 447.
сурокъ 205, 206, 396, 411, 810.
сусликъ 404.
сучка-продучка 555.
сынъ неба 183, 184, 375, 376, 377, 378, 379, 396, 397, 398, 399, 401, 403, 406, 411, 416, 421, 422, 445, 446, 448, 460, 848.
сэсэнъ 220.

Т.

тарханъ 242, 243, 244, 248, 249, 381, 383, 421, 442.
телѣга 504, 539, 704.
темница 89, 331, 332, 446, 795.
тигръ 77, 255, 290, 303. 396, 622.
титимъ 93,
топоръ самосѣкъ 62, 439. 696; золотой 693.
треногъ 441, 651.
трехголовое чудо, 306, 309, 663, 741.
трехдневная смерть 133. 208, 242, 657.
трехногій конь 441.
трехсаженный волкъ 303.
три 651; бакши 355, бога 369; брата 33, 40, 62, 198, 211, 288, 385, 491, 532, 553, 555, 583, 838, 840; брата кузнеца 275; волоса 768, в. ангельскихъ 446, золотыхъ 553; выстрѣла 656; гвоздя 51, года 77, 100, 265, 421, 513, 546, 549, 554; головы 388, гроба 28. 659; дерева 226; диковинки 553; дня 240, 242, 252, 323, 374. 385, 513, 514; дороги 386, 429, 441; дочери 428, 435, д. Эсеге Малана 746; дракона 387, 438; дуба 391; дѣвицы 8, 10, 12, 17, 24, 70, 289, 315, 429, 435, 557, 666, 671, дэви 391; звука трубныхъ 274, звѣзды 166, звѣря 352, змѣи 387, 553; зозули 559; кабана 391, кайракана 598; капли крови 392, ламы 469, лаптя земли 224, лебедя 662. людоѣда 512, меча 275, 313, мудреца 591, 655, мухи 387, 439, мѣсяца 240, 374, ночи 386, 500, оленя 280, 315, 627, 628, отрока 762, охотника 629, пастуха 619, пера 167, подарка 532, попытки поймать 17, 24, проповѣдника 137, 138, 218, 348, 356, 359, 373, 530, раза 311, 313, 332, 362, 390, 392, 420, 469, 514, 546, 626, 694, 731, 747, рати 313, 316, русалки 315, рыцаря 594. 600, святыни 51, сердца

663, сестры 532, с. заряницы 413, сосуда съ виномъ 500, 761, старухи 557, странника 554, сутокъ 769, сына 141, 406, 435, талисмана 435, товарища 62, 67, 555, холма 86, царя 273, 435, 437, 676, 679, чаши 16, шамана 567, шейха 657, юрты 84, ящика 28.
тридцать апостоловъ 620, лѣтъ 410, 557; тридцать три года 318, 319, 549, горы 177, Хормустенъ-хана 598, 679.
тринадцать мѣсяцевъ 635, спицъ въ колесѣ 577, школъ 577, 579.
тростникъ 652, 779.
трость 436.
труба 493.
трясохвостка, пт. 392.
тулпаръ, конь 401.
турпалъ, конь 401.
туръ златорогій 654, гнѣдой 665.

У.

убункуновы кони 585.
ужъ 525.
ундыръ 829.
урлукъ (ёрлёкъ) 236, 238, 322.
утка 92, 167, 366, 380, 553, 781, 839; см. ангиръ.
уши ослиныя 712, 773, собачьи 712.

Ф.

филинъ 643.

Х.

хазаръ-хаганъ 174, 221, 278, 434, 614.
хараксинь-эмегенъ 128.
харьбо 635, 715, 724.
хорекъ 474, 580.
хохотуни птицы 101, 306, 314, 432.
храмъ 765, его постройка 202, 221, 223, 270, 367, 412, 445.
христопродавка, христохоронка (трава) 205, 516.
хромой 398, 399.

Ц.

цакцагай, пт, 322.
царь шимнусовъ 236, 264, 496.
цверги см. дверги
цвѣтокъ 369.
церковь 645, 648, 651.
цзурхайчи 731.
циборія 139.
цорго 336, 762.
цэцэнъ 220.

Ч.

чакра 520.
чакравартинъ 545, 640, 700.
чаша 224, 427, 429, 527, 551; съ виномъ 81, 83, 124, 639; трехгранная 163.
человѣкоядцы 536.
черепъ человѣческій 308, 427, 453, 715.
черешня 227.
четыре бека 347, брата 186, звѣзды 69, 70, звѣря 352, зуба 284, лошади 186, народа 347, ойрота 346, перекрестка дорогъ 68, 70, столба 501, ст. желѣзныхъ 363, сторожа 198, 200, 832, тура 654, цѣпи 501, ц. желѣзныхъ 363, части 713, человѣка 45.
четырехгранная кузница 819.
чортъ 198, 368, 371, 407, 488, 516.
чудовище 567, 574, 785; морское 66, 69, 178, 181, 182, 227, 306, 309.
чулманъ дерево, 530.
чэчэнъ 220.

Ш.

шаломянь 305.
шаманъ 94, 129, 134, 135, 214, 216, 218 2 9, 221 223, 238, 241, 242, 248, 350, 374, 377. 38., 397 407, 412, 416 417. 422, 438, 442, 443 448, 466, 474, 477, 478, 48 485 567, 568, 569. 579, 580, 582, 586, 587 613, 621, 641, 651, 654, 657, 704, 739, 798—807, 809, 839.
шапка-невидимка 61, 532, 551, 552, 553, 724.
шахматы 65, 88, 496, 711, 713.
шелудякъ 70.
шестиголовое чудовище 663.
шесть бакши 335, братьевъ 69, 490, звѣздъ 112, сердецъ 663, слоевъ земли 61, товарищей 61, 566, частей 567.
шестьдесятъ быковъ 488, людоѣдовъ 491, 761, орхустойцевъ 488, 491.
шешенъ 595.
шидднкёръ 825.
шимнусы (ихъ царь) 236.
шмель 582, 747.
шё (кости гадальныя) 355.
шулма 473.
шулмусъ 405, 561.

Ы.

ырслень 295.

Э.

эрдени 47, 66, 221, 227, 228, 261, 266, 318, 456, 495, 497, 542, 603, 618, 697, 757.

Я.

яблоко 370, 437, 443, 532; одномѣсячное 663.
яблоня 314.
ягода 213, 436, 506, 686, 729.
яйцо 748, 781, куриное 592.
якорь 183, 618.
яма 499.
ячмень (горячій) 440, 496, 510, 678.
ящикъ, плавающій въ морѣ 10, 18, 33, 521, 547, 780.

Cheval de Fust 336, 337.
miraour 276, 599.
miroire 277.
purbu 635, 714.

Замѣченныя опечатки и описки.

Стран.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ исправить:*
18	13 сверху	землей	землей"
24	10 снизу	сваченный	схваченный
42	2 „	„Давидъ"	„Козни противъ царевича"
53	16 сверху	совершены	показаны
70	2 сверху	Mysuka	Musyka
81	10 снизу	сказки	сказки о Гужирѣ
84	16 сверху	потомка	изъ потомковъ
84	5 снизу	немѣцкомъ	нѣмецкомъ
88	14 сверху	съ Gueteclin'омъ	съ Guiteclin'омъ
124	19 „	Padloff Prolen	Radloff, Proben
125	4 снизу	on	ou
144	11 „	Корсуню	Сурожу
151	9 „	XXXIII п.	XXXIII и.
158	9 „	lourn	Journ
167	12 „	Iwen'y	Imphen'y
209	20 сверху	древн.	Древн.
223	22 снизу	Чингисъ-хана) и что	Чингисъ-хана и что
250	11 „	своимъ	своимъ
255	21 сверху	приведенной	приведенной о ней
261	12 „	женщны	женщины
287	15 „	именно	почти
291	11 „	стр. 258	стр. 257
361	6 „	имя	имени
412	4 снизу	она	его могила
428	2 „	этотъ мотивъ	Мотивъ погони и превращеній
461	20 сверху	которое возникло	возникшимъ
476	14 снизу	стр. 741	стр. 471
555	2 „	малодцѣ	молодцѣ
587	2 „	Вуртечино	Буртечино
600	17 сверху	гору Эрдени-цзу	гору Эрдени-ола
676	6 „	отмщаетъ	мститъ
706	7 снизу	Ольбериха	Альбериха
751	21 сверху	алтійскому	алтайскому
760	4 снизу	Богкія	Бойгія

M 5

ersity Libraries
5 075 959

Ленок

25

174001/1221 50-0

CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6063
(650) 723-1493
greencirc@stanford.edu

All books are subject to recall.

DATE DUE

OCT 01 2005
NOV 14 2005
ILL